

HOMENAJE A YOLANDA LASTRA



**COLOQUIO
INTERNACIONAL
sobre OTOPAMES**

**Ana María Salazar
Verónica Kugel**
Editoras



**HOMENAJE A
YOLANDA LASTRA**

HOMENAJE A YOLANDA LASTRA



**Ana María Salazar
Verónica Kugel**
Editoras

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Hmunts'a Hgm'i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu



Coloquio Internacional sobre Otopames (10° : 2008)
Homenaje a Yolanda Lastra: X Coloquio Internacional
sobre Otopames / ed. Ana María Salazar, Verónica Kugel. —
México : UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas :
Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2010.
384 p. : il.; 28 cm.
Incluye bibliografías
ISBN 978-607-02-2010-4

1. Lenguas otomangues – Investigación – Congresos. 2.
Indios de México – Lenguas – Congresos. 3. Otomíes – Congresos.
I. Salazar, Ana María, ed. II. Kugel, Verónica, ed. III.
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de
Investigaciones Antropológicas. IV. Instituto Nacional de
Lenguas Indígenas (México). V. t.

497.6-scdd20

Biblioteca Nacional de México

Primera edición: 2010

Ilustración de portada: Emilio Suárez Lastra
Diseño de portada: Claudia Vargas

D.R. 2010 © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Coyoacán,
México, Distrito Federal.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS
Privada de Relox, número 16, piso 5, Col. Chimalistac
Álvaro Obregón, C.P. 01070, México, Distrito Federal.

ISBN: 978-607-02-2010-4

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

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

Índice

PRESENTACIÓN	11
Ana María Salazar y Verónica Kugel	

LINGÜÍSTICA DESCRIPTIVA Y LINGÜÍSTICA SOCIAL EN LA OBRA DE YOLANDA LASTRÁ. HISTORIA DE UN COMPROMISO CIENTÍFICO	19
Pedro Martín Butragueño	

I. SABERES OTOPAMES DEL MUNDO

LOS OTOMÍES, PRECURSORES DE LA METAPSIKOLOGÍA. ELEMENTOS DE REFLEXIÓN PARA ALIMENTAR UNA DEFENSA PATRIMONIAL	43
Jacques Galinier	

EL NIÑO DOCTOR EN LA MISIÓN DE CHICHIMECAS	49
Yolanda Lastra	

EL SONIDO COMPLEJO DEL CASCABEL. TRANSFORMACIONES SIMBÓLICAS EN EL RITUAL OTOMÍ	57
Juan Luis Ramírez Torres	

LA FESTIVIDAD DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL	63
María Teresa Jarquín Ortega	

II. LENGUAS OTOPAMES

EL CATÁLOGO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES Y LA LINGÜÍSTICA OTOPAME	81
E. Fernando Nava L.	
EL OTOMÍ MICHOACANO: UNA LENGUA EN PELIGRO	123
Karla Katihusca Villar Morgan	
AR HÑÑHO. USO Y DESUSO EN EL CONTEXTO URBANO	129
Felipe Canuto Castillo	
EL CONTACTO LINGÜÍSTICO ENTRE OTOMÍ Y ESPAÑOL	139
María Enriqueta Cerón Velásquez	
LENGUAS OTOPAMES EN RIESGO. INDICIOS DE DESPLAZAMIENTO Y MANTENIMIENTO	151
Martha C. Muntzel	
LENGUA TLAHUICA. CONTEXTOS SOCIOCULTURALES DE VITALIDAD	163
Rocío Sabino Nava	
RADIO (INTER)CULTURAL COMUNITARIA <i>GI NE GA B'UHE TH'O</i>	171
Bernardo J. Guízar Sahagún	
LA PRESENCIA DE LO HÑÑHU EN INTERNET	183
Verónica Kugel	
¿POR QUÉ SI BRANDON, EDWIN, ALEXANDER, GUADALUPE, JESÚS O JOSÉ, ENTONCES NO HYADI?	189
Mario Ramírez González	
ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA RETENCIÓN LÉXICA OTOMÍ EN EL <i>CREDO</i>	195
Doris Bartholomew	
PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS ENTRE EL OTOMÍ Y EL NÁHUATL	211
David Charles Wright Carr	

III. ACTORES OTOPAMES

¿MARGINALES O CIUDADANOS? EL CASO DE LOS ÑAHÑUS EN CLEARWATER, FLORIDA	223
Ella Schmidt	
JUAN PEÑA – UNA BIOGRAFÍA DESDE SU ENDOCULTURACIÓN EN UN PUEBLO HÑAHÑU DEL VALLE DEL MEZQUITAL HASTA SU TRABAJO INTERCULTURAL Y TRANSNACIONAL EN DERECHOS HUMANOS	243
Richard M. Ramsay	
LAS ASOCIACIONES DE MIGRANTES INDÍGENAS EN NUEVO LEÓN	255
Olimpia Farfán Morales, Luis Fernando García Álvarez e Ismael Fernández Areu	
LA EXIGENCIA INTERCULTURAL DE LOS GRUPOS OTOPAMES FRENTE A LA DEVASTACIÓN DE SUS TERRITORIOS ÉTNICOS	265
Ana María Salazar Peralta	
UN PUEBLO OTOMÍ EN TRANSFORMACIÓN. DETERIORO AMBIENTAL Y CAMBIO SOCIOCULTURAL EN SAN JOSÉ LA COSTA, MUNICIPIO DE TOLUCA, ESTADO DE MÉXICO	275
José Concepción Arzate Salvador y Mónica Elizama Ruiz Torres	
PÉRDIDA Y RESISTENCIA DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL ASOCIADO AL MEDIO AMBIENTE EN LA REGIÓN MAZAHUA DE JOCOTILÁN, ESTADO DE MÉXICO	285
Rafael Guzmán Mendoza y Saúl Alejandro García	
ALIMENTACIÓN, APROVECHAMIENTO DEL MEDIO AMBIENTE E INTERCULTURALIDAD EN EL VALLE DEL MEZQUITAL, HIDALGO	295
Edith Yesenia Peña Sánchez	
EL PAPEL DE LOS CAMINOS EN LA INTERACCIÓN CULTURAL DEL VALLE DE TOLUCA Y LA CUENCA DE MÉXICO	307
Rubén Nieto Hernández	
TEXCATEPEC, VERACRUZ. EL CONFLICTO POR LA TIERRA Y EL RESCATE DE UN MUNICIPIO. LA VISIÓN DEL OTRO ENTRE MESTIZOS Y OTOMÍES A FINALES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL XX	315
Gilberto Pérez Camargo	

IV. TESTIMONIOS

CULTURA E IDENTIDAD. POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LA DIFUSIÓN DE LA CULTURA OTOMÍ	327
Pablo García Peña	
INFLUENCIA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN EL APRENDIZAJE DE ESTUDIANTES ÑUHUS DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL	331
Santiago Bautista Cabrera	
EL CONTACTO LINGÜÍSTICO DE LA LENGUA MAZAHUA CON EL CASTELLANO EN SAN PEDRO EL ALTO	337
Gloria Vargas Bernal	
ENSEÑANZA DEL MAZAHUA EN LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DEL ESTADO DE MÉXICO	345
Antolín Celote Preciado	
DIVERSIDAD CULTURAL EN LA EDUCACIÓN. UNA REFLEXIÓN	353
Griselda Desiderio Mondragón	
¿¿QUÉ NO HAY MÉTODOS PARA EL APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS INDÍGENAS?!	357
Carmen Emilia Mina Viáfara	
ALBERGUE ESCOLAR INDÍGENA Y FAMILIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO DE LA INFANCIA MAZAHUA EN SAN MIGUEL LA LABOR, SAN FELIPE DEL PROGRESO, ESTADO DE MÉXICO	367
Griselda Reyes Rojo	

PRESENTACIÓN

Ana María Salazar y Verónica Kugel

El X Coloquio Internacional sobre Otopames se desarrolló en octubre de 2008. Entre los organizadores convocantes del evento surgió la idea de que el Coloquio sería el marco ideal para rendir un merecido homenaje a Yolanda Lastra, teniendo de anfitrión al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, lugar de adscripción de la investigadora y activa trabajadora de campo, prestigiada socio-lingüista mexicana, ferviente defensora de las lenguas indígenas en peligro, pero sobre todo fundadora de los Coloquios Internacionales sobre Otopames, fundadora del Seminario permanente sobre Grupos Otopames y fundadora y editora de *Estudios de Cultura Otopame* actividades que realiza en la institución sede.

Durante el acto inaugural, el Dr. Pedro Martín Butragueño del Colegio de México presentó una semblanza de la trayectoria académica de Yolanda Lastra bajo el título *Lingüística descriptiva y lingüística social en la obra de Yolanda Lastra. Historia de un compromiso científico*. Destacó la curiosidad que la ha llevado a registrar un amplísimo acervo de datos antropológicos: no sólo lingüísticos sino también arqueológicos, etnográficos y etnohistóricos. Esto le permitió actualizar un amplio número de coordenadas culturales con los que ha llegado a comprender a profundidad a los grupos otopames, proeza científica que la iguala con el antropólogo francés Jacques Soustelle, quien realizó un esfuerzo de escala similar en los años 30 del siglo XX.

El Dr. Fernando Nava, director general del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, sumándose a la semblanza de Yolanda Lastra, hizo hincapié en su ética profesional. Señaló que ésta le ha permitido a nuestra homenajeadora construir un puente dialógico e intercultural entre los sujetos de estudio. La Dra. Lastra es una investigadora reflexiva, que valora los léxicos y la cosmovisión cultural e identifica en los sujetos del habla, dimensiones que ella ha sabido articular en sus indagaciones y establecer el dialogo inter y transdisciplinario entre los diversos grupos académicos nacionales e internacionales, cuyo universo de estudio involucra a las etnias que habitan el territorio nacional, en particular los otopames del pasado y del presente.

Es por ello que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, una de las instituciones convocantes del X Coloquio Internacional sobre Otopames, preocupado por difundir las investigaciones sobre las lenguas indígenas de las etnias que habitan el territorio nacional,

ha querido dar cuenta de la importancia de las indagaciones académicas recientes acerca de los grupos otopames proponiendo al comité organizador, al Instituto de Investigaciones Antropológicas y a Hmunts'a Hem'i, Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, la coedición de *Homenaje a Yolanda Lastra, X Coloquio Internacional sobre Otopames*.

Este volumen tiene cuatro apartados, que presentan los campos temáticos desarrollados en el X Coloquio Internacional sobre Otopames. Los tres primeros inician con las ponencias magistrales. Cabe resaltar que los ensayos reunidos en este volumen son el resultado de los trabajos de dicha reunión y constituyen un universo académico excepcional por los temas, enfoques y herramientas conceptuales tratados. Permiten advertir la profundidad teórica y la reflexividad de los académicos para acercarse al público en general y en particular a los actores otopames, las interpretaciones resultado de sus pesquisas, que a través de la divulgación científica pueden ayudar a la mejor valoración de la riqueza cultural otopame, representada en los datos históricos, lingüísticos y culturales, etc.

Los aportes académicos presentados plantean aspectos que permiten comprender el papel de las políticas sociales, ambientales y culturales, que han sido impuestas a los pueblos indígenas desde la mirada segregadora multicultural que ha determinado el proceso de formación histórico-social por más de quinientos años. Pese a ello, los pueblos otopames contemporáneos mantienen la vitalidad cultural de sus comunidades. En ellas, se presentan procesos de continuidad, cambio y resignificación cultural, tanto en los lugares de origen como en los espacios extraterritoriales que son resultado de los flujos migratorios históricos y contemporáneos, manteniendo a los sujetos otopames fuera de los límites territoriales de la comunidad de origen. La transterritorialización significa paradójicamente resignificaciones y etnicizaciones que vigorizan los vínculos primordiales, resultado de vivir y estar en *condiciones límite*, lo cual, lleva al sujeto a valorar lo propio desde la *transterritorialidad* y la *comunidad extendida*. Estos fenómenos sociales son resultado de las presiones impuestas por el *capital globalizado* que impone las normas con las que tienen que sobrevivir los grupos otopames.

SABERES OTOPAMES DEL MUNDO

Jacques Galinier en *Los otomíes, precursores de la metapsicología. Elementos de reflexión para alimentar una defensa patrimonial*, señala que la noción de “cultura inmaterial” representa un avance importante, pues ha permitido rescatar aspectos de las culturas exóticas y populares que van más allá de su ponderación como *bien* cultural que por sus atributos sea representativo de un estilo específico, de una civilización o de un área cultural determinada destinada para una museografía. Este concepto ha permitido acercarse a los estudiosos y a la población en general a comprender que hay otras dimensiones valorativas de los *bienes culturales inmateriales*, es decir, aquellas representativas de la *cultura interiorizada*, que dejan huellas más discretas, menos espectaculares; pero no por ello menos importantes para la constitución de la identidad cultural. Galinier parte del ámbito de la cognición en la cultura otomí, señalando analogías profundas e interesantes de explorar sobre, por ejemplo, la cuestión de lo oscuro, de lo arcaico, de lo invisible entre la visión otomí de mundo y ciertas corrientes dominantes de la filosofía occidental. Desde su interés por la concepción otomí de la persona, su noción de sujeto, y de la interioridad psíquica en relación con su visión de la sociedad y del cosmos, nos plantea el reto de abordar la cuestión del patrimonio inmaterial en el marco de nuestras reuniones otopameanas: éste

debe iniciar por la construcción de una plataforma común que nos permita homogeneizar los datos para poder discutir, por ejemplo sobre las nociones de cuerpo y persona, la naturaleza, la embriología o los regímenes de la conciencia. Galinier termina subrayando que nuestro trabajo académico implica un compromiso con los otopames, valorando y haciendo visibles sus extraordinarias aportaciones civilizatorias.

Yolanda Lastra, nuestra homenajead, nos comparte el periplo de la experiencia de campo en torno a la fiesta popular *El Niño Doctor en la Misión de Chichimecas*. El registro de la fiesta del Niño Doctor, nos advierte Lastra, coincide con la celebración del *día del niño*: la primera tiene carácter religioso y la segunda civil. Tal coincidencia llevó a Yolanda Lastra a aceptar la invitación hecha por las personas de Misión de Chichimecas, oportunidad que aprovechó para incorporar a sus alumnos de posgrado en sus indagaciones. Yolanda Lastra nos dice que la fiesta congrega a los habitantes de origen chichimeco. El Niño Doctor cuenta con historia propia: la imagen fue traída a México por una religiosa cubana y, con el tiempo, los fieles la integraron al calendario festivo local como “una forma de espiritual de elevar al ser humano, más allá de la pobreza, la marginalidad y la discriminación.” Lastra acota las interpretaciones indígenas de los sujetos entrevistados, que señalan el consumo conspicuo de la organización de la vida ceremonial y los rituales católicos. Concluye con una reflexión sobre el papel de las festividades religiosas en el contexto cultural de los herederos contemporáneos de una cultura de cazadores recolectores. El trabajo aporta un dato complementario en torno a la devoción popular, con la etnografía realizada en Tepeaca, lugar especializado en la elaboración de las imágenes religiosas, experiencia compartida con el antropólogo Alfonso Serrano.

En *El sonido complejo del cascabel. Transformaciones simbólicas en el ritual otomí*, ensayo de Juan Luis Ramírez Torres, se reflexiona sobre el sonido que acompaña a los danzantes otomíes de las fiestas patronales. El sonido, el tiempo y las rondas de las jóvenes y núbiles danzantes de Las Pastoras, según el autor, representan una metáfora del descenso nocturno de la luna, las mujeres más longevas cierran el ciclo de la danza, que es ejecutada en parejas, sugiriendo el *continuum del eterno* de la noción mítica de *lo viejo y lo nuevo*.

Por su parte, María Teresa Jarquín Ortega presenta su trabajo *La festividad de San Miguel Arcángel*, en el que nos permite comprender la vitalidad de las creencias y el sincretismo litúrgico indígena y católico. La autora hace énfasis en el análisis etnohistórico, a través del cual recupera un amplio inventario histórico y cultural relacionado con el ciclo agrícola matlatzinca y sus paralelismos con la liturgia católica, la que es observada a través de la organización de la vida ceremonial de la festividad de San Miguel Arcángel.

LENGUAS OTOPAMES

En este apartado se presentan los ensayos que abordan las culturas y lenguas otopames en contacto y en riesgo, los registros y la revitalización cultural, los temas de la interculturalidad y las políticas de Estado en materia lingüística así como la interculturalidad y los medios de comunicación, además de los aspectos concretos del otomí del siglo XVI.

Fernando Nava inicia esta sección con *El Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales y la lingüística otopame*, presentando el estado que guardan las lenguas otopames, de acuerdo con el monumental trabajo de catalogación realizado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) entre 2003 y 2008. Tras presentar la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y el mandato en ella contenido de realizar

esta catalogación, como base para la planeación lingüística y con el propósito de formalizar las lenguas indígenas como lenguas nacionales, Nava explica los criterios con los que se elaboró la cartografía y el catálogo de las lenguas nacionales. En seguida, presenta un panorama detallado de cada una de las lenguas otomíes: su autodenominación, variantes lingüísticas, ubicación, número de comunidades y de hablantes. En seguida, reflexiona sobre el riesgo de desaparición de las lenguas, el enfoque del multilingüismo, la planeación lingüística, el sistema de escritura y la gramática de referencia. El propósito de los trabajos del INALI es estimular el uso comunicativo de las lenguas indígenas y ayudar a fortalecer sus funciones en los espacios en que actualmente son utilizadas, facilitando a la vez la ampliación de sus ámbitos sociales de uso, con especial énfasis en los espacios institucionales de los distintos niveles de gobierno.

El otomí michoacano: una lengua en peligro, presentado por Karla Katihusca Villar Morgan, nos comparte los resultados de la experiencia de campo realizada junto a Yolanda Lastra en Zitácuaro, Michoacán. En ésta registraron la particularidad dialectal del otomí michoacano, analizando vocabularios y frases habladas por los lugareños para establecer una distinción con el otomí de otras entidades.

Felipe Canuto Castillo, en *Ar hñähño. Uso y desuso en el contexto urbano*, analiza el desplazamiento lingüístico por efecto de la migración translocal en el habla de los otomíes de Santiago Mexquititlán, Querétaro.

El contacto lingüístico entre otomí y español es abordado por María Enriqueta Cerón Velásquez desde Tlachichilco, cabecera regional multilingüe del norte de Veracruz, lugar en el que interactúan las lenguas tepehua, náhuatl y otomí, cuyos usos coexisten con el uso del español.

Lenguas otomíes en riesgo. Indicios de desplazamiento y mantenimiento es el tema tratado por Martha C. Muntzel, quien advierte que el fenómeno cultural del desplazamiento lingüístico es un proceso dinámico que debe ser entendido en el contexto histórico-social en el que ocurren las relaciones interétnicas.

El ensayo *Lengua tlahuica. Contextos socioculturales de vitalidad*, de Rocío Sabino Nava, presenta un diagnóstico del uso de la lengua tlahuica (*pjiëkakjo*) y consigna y compara cinco barrios de la comunidad de San Juan Atzingo del Estado de México.

El tema de la *Radio (inter)cultural comunitaria Gi ne ga b'uhe th'o*, es motivo de reflexión de Bernardo Guízar Sahagún. Dibuja la trayectoria de la radio intercultural comunitaria que ha representado un esfuerzo complejo y autogestivo, alimentado por la agencia de los actores otomíes históricamente excluidos que se enfrentan a la segregación del modelo multicultural del Estado-nación a través de este espacio de comunicación desde su realidad concreta.

Verónica Kugel comenta *La presencia de lo hñähñu en internet*, señalando que ésta es una herramienta tecnológica que ha cambiado las posibilidades de producción y acceso a la información. En este trabajo, Kugel explora la incidencia de lo otomí en la red social a través de las búsquedas de palabras clave como *otomí* y *hñähñu*. La autora descubre y nos comparte las joyas electrónicas por ella descubiertas.

¿Por qué si Brandon, Edwin, Alexander, Guadalupe, Jesús o José, entonces no Hyadi?, texto presentado por Mario Ramírez González, ilustra las dificultades y los prejuicios institucionales que enfrentan las parejas hidalguenses para la selección del nombre de sus hijos. A veces, la oposición comienza en la propia familia, donde algunos han interiorizado la idea de que un nombre exótico, importado del inglés o del francés o incluso de origen incierto pero misterioso, es de mayor prestigio que aquellos cuya raíz

otomí refleja el orgullo por su origen y su cultura. Así, en el ámbito familiar y el institucional, los padres de familia se debaten entre la legitimidad de elección de nombres de origen anglosajón, castellano de uso común y los de origen otomí.

El propósito del ensayo *Algunas observaciones sobre la retención léxica otomí en el Credo* –según señala su autora Doris Bartholomew– es el trazo de los lexemas de la lengua otomí de cinco siglos, tomando como forma de control tres versiones del *Credo* cristiano y un manuscrito del siglo XVI: *Aparejo para los que se quieren confesar*, fundamento para examinar la versión actual en otomí de la Sierra Madre Oriental.

El tema del contacto entre las lenguas cierra este bloque de trabajos de corte lingüístico con el trabajo *Préstamos lingüísticos entre el otomí y el náhuatl*, de David Charles Wright Carr, quien comenta que el contacto entre las lenguas suele dar lugar a los préstamos lingüísticos, y con esta premisa nos transporta al pasado colonial del centro de México para explicar qué tipo de préstamos existieron entre otomíes y nahuas que convivieron en esta región durante más de medio milenio.

ACTORES OTOPAMES

En este apartado se presenta un conjunto de texto integrados en torno a la interculturalidad, el medio ambiente y la territorialidad, escritos que privilegiaron el enfoque transcultural tratados con profundidad histórica. Ello redimensionó los territorios étnicos, los saberes tradicionales para la explotación de los recursos naturales, las formas de resistencia étnica frente al deterioro ambiental, la devastación territorial y la pérdida de la sustentabilidad en las comunidades indígenas otopames estudiadas.

¿Marginales o ciudadanos? El caso de los ñähñus en Clearwater, Florida, de Ella Schmidt, ilustra el proceso de ciudadanía cultural de los ñähñus en Clearwater, Florida. Su aporte de investigación se centra en el capital social y las redes sociales que los migrantes rurales mexicanos ñähñus residentes de Clearwater, han logrado construir sustentados en la solidaridad social, los valores comunales y un código de ética que se fundamenta en la definición del *individuo* como *ciudadano* de una colectividad. Schmidt establece los aspectos que constituyen la categoría de *ciudadanía cultural*, construida por los ñähñus en Clearwater, categoría que por regla general ha sido definida de forma exógena por el discurso político de los Estados-nación con base en un concepto jurídico individualista. Empero, la definición de ciudadanía cultural ñähñu tiene un significado distinto desde la coherencia de la actuación del inmigrante ñähñu transnacional en Clearwater. El concepto de ciudadanía representa el *compromiso social* definido por los signos culturales de la organización social (cívica) y la organización de la vida ceremonial, religiosa y festiva de la cultura ñähñu, lo que les otorga a los actores sociales el derecho a adquirir la *ciudadanía* y el *reconocimiento comunitario* necesarios para funcionar en el contexto transnacional.

Juan Peña – una biografía desde su endoculturación en un pueblo ñähñu del Valle del Mezquital hasta su trabajo intercultural y transnacional en derechos humanos, es un trabajo en el que Richard M. Ramsay nos habla de su vida de investigador de campo asociada a la trayectoria de vida de Juan Peña, un joven ñähñu nativo de Gundhó, comunidad serrana del Alto Mezquital, y su desempeño profesional en el campo de los Derechos Humanos en Kentucky.

Olimpia Farfán Morales, Luis Fernando García Álvarez e Ismael Fernández Areu nos presentan su investigación en torno a *Las asociaciones de migrantes indígenas en Nuevo*

León. Describen el proceso de inserción de los migrantes mazahuas del Estado de México en la zona metropolitana de Monterrey, enfatizando las nuevas formas de organización social y política que les permiten establecer alianzas con actores diversos, regulando su situación laboral y sumándose a quienes negocian la obtención de una vivienda.

Por su parte, Ana María Salazar Peralta nos presenta el trabajo *La exigencia intercultural de los grupos otopames frente a la devastación de sus territorios étnicos*, en el que reflexiona en torno a los movimientos sociales de los pueblos otopames y los conflictos ambientales, específicamente respecto del caso de la depredación del *bosque de agua* en el que se construirá una carretera inteligente, involucrando la sustentabilidad de tres entidades federativas: Estado de México, Morelos y el Distrito Federal, caso sumado al del *Confinamiento de residuos tóxicos* en el municipio de Zimapán, Hidalgo y el movimiento *Zimapán somos todos*.

La problemática de *Un pueblo otomí en transformación. Deterioro ambiental y cambio sociocultural en San José la Costa, municipio de Toluca, Estado de México*, es presentada por José Concepción Arzate Salvador y Mónica Elizama Ruiz Torres, quienes describen los cambios ambientales asociados a la construcción de una presa en 1969, analizando las modificaciones que se han ido dando por etapas en el ámbito sociocultural y en la actividad económica de la población local.

En *Pérdida y resistencia del conocimiento tradicional asociado al medio ambiente en la región mazahua de Jocotitlán, Estado de México*, Rafael Guzmán Mendoza y Saúl Alejandro García presentan una discusión en torno a la pérdida y resistencia del conocimiento tradicional asociado al medio ambiente en la región mazahua de Jocotitlán, Estado de México, específicamente el patrimonio herbolario y las transformaciones en su uso ritual.

Alimentación, aprovechamiento del medio ambiente e interculturalidad en el Valle del Mezquital, Hidalgo es presentado por la ganadora del Premio Noemí Quezada a la mejor tesis de doctorado sobre pueblos otopames 2008, Yesenia Peña, quien describe y analiza la gastronomía hñähñu, evocando las tradicionales prehispánicas y las mestizas que se presentan en el ciclo festivo y ritual. Peña comenta la manera cómo han incidido la modernización y su impacto en la ecología, la pérdida de espacios territoriales útiles para los cultivos tradicionales y la deforestación de mezquites y magueyes, cambios que propician la desaparición de tradiciones, particularmente la culinaria, a menos que, como sucede en Santiago de Anaya, exista entre los miembros de la comunidad un alto grado de conciencia y de voluntad por preservar el patrimonio biocultural y la gastronomía como parte de su propia visión del universo y particular forma de vida.

Rubén Nieto Hernández, en *El papel de los caminos en la interacción cultural del valle de Toluca y la cuenca de México*, plantea la importancia de los desplazamientos de la población prehispánica y la interacción entre dos regiones clave del Altiplano Central mesoamericano con fundamento en los estudios arqueológicos *De la cuenca de México al valle de Toluca* de Yoko Sugiura, quien ha determinado y establecido los indicadores arqueológicos que ayudan a interpretar las evidencias arqueológicas y abarcar ese campo de conocimiento.

Cierra este apartado *Texcatepec, Veracruz. El conflicto por la tierra y el rescate de un municipio. La visión del otro entre mestizos y otomíes a finales del siglo XIX e inicios del XX*, presentado por Gilberto Pérez Camargo. El trabajo plantea el estudio del conflicto agrario del municipio de Texcatepec, región intercultural otomí, tepehua y mestiza, que ha

mantenido una lógica de tenencia comunal de la tierra, en el corazón más abrupto de la Sierra norte de Veracruz.

TESTIMONIOS

El último apartado de esta Memoria reúne siete trabajos de corte informativo y testimonial sobre diversos temas de interés en el universo otomame. Cabe señalar que desgraciadamente no incluimos seis ponencias presentadas por las organizaciones *Flor de Mazahua*, *Mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo y su lucha por una vivienda digna* y el proyecto *Tres hilos para bordar*, todas ellas presentaciones verbales sobre el proceso de migración, emigración y residencia de estas organizaciones en la ciudad de México, sus luchas, el trabajo de la cooperativa, el proyecto comunitario de capacitación y acompañamiento para la autogestión de las mujeres artesanas mazahuas, que les ha proporcionado herramientas conceptuales para la vida. Estos testimonios fueron coordinados por Josefina Flores Romualdo, Felisa Segundo Mondragón y Rosa María Ortega Corona, mujeres mazahuas y activas militantes por los derechos y la diversidad indígena en la ciudad de México.

Pablo García Peña, en el trabajo *Cultura e identidad. Políticas públicas para la difusión de la cultura otomí*, comenta que generalmente las políticas públicas del Estado de México se han orientado a la construcción de infraestructura y equipamiento comunitario. Para el fomento y desarrollo de los pueblos indígenas, se ha integrado la dimensión de la identidad cultural con la promoción y protección del patrimonio cultural indígena, fomentando acciones de protección y difusión de la riqueza cultural, además de aquellas dirigidas al mejoramiento del nivel de vida de la población indígena.

Por su parte, Santiago Bautista Cabrera, en el trabajo *la Influencia de los medios de comunicación en el aprendizaje de estudiantes ñuhus de la Universidad Veracruzana Intercultural*, comenta su experiencia como estudiante en dicha institución y la constitución de los procesos de percepción e integración de los alumnos al mundo red, la conectividad e interdependencia, conceptual y tecnológica en tanto procesos socioculturales y su percepción a nivel local.

El contacto lingüístico de la lengua mazahua con el castellano en San Pedro el Alto, presentado por Gloria Vargas Bernal, indaga en torno al grado de dominio y el desplazamiento lingüístico entre los jóvenes mazahuas, estableciendo que los cambios lingüísticos son resultado de los procesos migratorios de la población local.

Enseñanza del mazahua en la Universidad Intercultural del Estado de México, es un trabajo presentado por Antolín Celote Preciado, en el cual aborda la conformación y trayectoria académica de la institución para la enseñanza y competencia comunicativa de la lengua mazahua, orientada a formar a 412 alumnos dentro de un contexto de uso social.

Griselda Desiderio Mondragón aborda la *Diversidad cultural en la educación. Una reflexión*. La autora plantea la problemática de la diversidad cultural como eje conceptual y político en la educación intercultural y la formación profesional en México, por ejemplo en las Universidades Interculturales, en las que se pretende aprovechar la especificidad cultural de los jóvenes estudiantes de origen indígena dotándolos de herramientas conceptuales que les ayuden a valorar y potenciar sus capacidades intelectuales y las de sus comunidades, a través de un ejercicio profesional que eleve la calidad de vida y el desarrollo humano comunitario.

En *¿Qué no hay métodos para el aprendizaje de las lenguas indígenas?!*, Carmen Mina reflexiona sobre la influencia de los prejuicios políticos y académicos que han impedido la enseñanza de las lenguas indígenas, privilegiando el aprendizaje del inglés para los estudiantes. La autora subraya la necesidad de socializar la idea de que sí existen métodos de enseñanza de las lenguas indígenas para hacer a los estudiantes competentes en la comunicación de su lengua materna; ello ha requerido una postura afirmativa, creativa y participativa de la institución, los estudiantes y sus familias.

Griselda Reyes Rojo nos comparte la experiencia del *Albergue Escolar Indígena y familia en la construcción de sentido de la infancia mazahua en San Miguel la Labor, San Felipe del Progreso, Estado de México*. En su trabajo problematiza los procesos de construcción de sentido dirigidos a los niños que experimentan la convivencia en las comunidades de origen y en el albergue escolar, institución de socialización secundaria en la que se establecen vínculos de socialización con directrices indigenistas *integracionistas*.

Queda redondeado así, el resultado del X Coloquio Internacional sobre Otopames en homenaje a Yolanda Lastra. Los saberes otopames del mundo, área que se mantiene con peso propio de coloquio en coloquio, está representado aquí con temas de la cosmovisión propiamente otopame así como ejemplos de un catolicismo popular dinámico y cambiante. Destacan el registro y diagnóstico de las lenguas otopames, aunado a propuestas para su fortalecimiento y preservación, así como los medios de comunicación actuales como herramientas en manos de los hablantes de lenguas otopames. La presencia organizada, local, nacional y transnacional de estos actores se hace patente en épocas históricas y en la actualidad. La ciudadanía comunitaria lleva a la exigencia políticas públicas para la preservación de los espacios lingüísticos, la conservación del patrimonio biocultural, la construcción de espacios pedagógicos propios. El contacto intercultural atraviesa esta Memoria, tanto en los trabajos históricos como en las temáticas contemporáneas, mostrando culturas dinámicas cuyos actores luchan por sus espacios propios en contextos difíciles como la transterritorialidad, la cual, al contrario de lo que pudiera pensarse, se está convirtiendo en un potencial de aprendizaje, de autoestima y de recreación identitaria.

LINGÜÍSTICA DESCRIPTIVA Y LINGÜÍSTICA SOCIAL EN LA OBRA DE YOLANDA LASTRA HISTORIA DE UN COMPROMISO CIENTÍFICO

Pedro Martín Butragueño
El Colegio de México

Pocas veces puede tenerse una imagen de la dedicación total a la lingüística como al repasar algunos de los trabajos escritos por Yolanda Lastra a lo largo de cuarenta años.¹ Van hasta ahora, en efecto, cuatro décadas de intensa dedicación a la investigación y a la docencia, cursadas en el seno de una plena fidelidad a los hablantes, de los que siempre ha partido.

Son varias las líneas de trabajo exploradas a lo largo del tiempo, diferentes a primera vista, y sin embargo profundamente relacionadas entre sí. El trabajo con el quechua parece haber conducido al aprendizaje de métodos que luego serían aplicados al examen de lenguas indígenas mexicanas, en particular el náhuatl, el otomí y el chichimeco, además del llamado español indígena y el español mexicano. El interés primero en la lingüística aplicada, a través del problema de la alfabetización y del diseño de materiales para la enseñanza de lenguas, ha precedido y quizá allanado el camino hacia la sociolingüística y hacia la dialectología, y los dos ámbitos se muestran conjugados en la preocupación por las lenguas amenazadas. Siendo la fonética y el estudio del léxico las naturalezas principalmente exploradas en sus trabajos, no se desentienden, empezando por su tesis doctoral, de la gramática y del discurso, siempre al servicio de la descripción lingüística y de la contextualización del material en entornos realistas. La sincronía de las variedades y de las comunidades actuales, en fin, se enlaza con el análisis de la dimensión histórica, sea

¹ Preparé esta semblanza para el libro “Entre las lenguas indígenas, la sociolingüística y el español. Estudios en homenaje a Yolanda Lastra”, compilado por Martha Ruth Islas (2009), a quien agradezco la gentileza al invitarme a participar en este justo homenaje, y en particular el inmerecido privilegio que me concedió al pedirme redactar la semblanza de Yolanda Lastra. Mil gracias a Yolanda por haberme dado su tiempo para hablar por un buen rato de su trayectoria académica y personal, por haberme proporcionado documentos y artículos y por haber solucionado innumerables dudas.

que se manifieste a través de la descripción de materiales antiguos o por medio de la distribución geográfica de variedades actuales.

EL PERIODO ESTADOUNIDENSE (1950-1968)

Sin pretender encasillar los hechos (¡y mucho menos la vida de una persona!), puede decirse que las largas temporadas que Lastra pasa en Estados Unidos, a lo largo de casi veinte años, corresponden a su periodo formativo y a sus primeros trabajos. Lo primero que salta a la vista es el carácter excepcional de las circunstancias. Cuesta pensar, si es que lo hay, en algún otro lingüista mexicano que en los mismos años haya tenido una participación tan estrecha con el mundo universitario estadounidense, en particular en una época en que la investigación lingüística en México apenas empezaba a tomar forma. Gracias a diferentes becas, Yolanda Lastra concluye la licenciatura con especialidad en francés en 1954 (Smith College, Northampton, Massachusetts), la maestría en Lingüística en 1957 en Georgetown y el doctorado en Lingüística General, en 1963, en Cornell, con una tesis sobre la sintaxis del quechua, dirigida por Charles F. Hockett.

Nacida en 1932 en la ciudad de México, y después de haber cursado un bachillerato bilingüe en español e inglés, en el que no faltaba la enseñanza del latín, los buenos oficios de una maestra encaminaron a una jovencísima Yolanda Lastra a continuar sus estudios en los Estados Unidos. Fue admitida en varios colleges, aunque Smith poseía el atractivo de ofrecer una beca que allanaba las dificultades. Allí, Lastra estudia, sobre todo, historia, así como francés y literatura francesa. Del interés por la historia, andando el tiempo, habría de surgir el perfil antropológico, y del aprendizaje de lenguas, la especialización lingüística. De vuelta de Smith College a la ciudad de México en 1954, viene el desencanto de comprobar cómo el Bachelor of Arts recién obtenido no es reconocido en las escuelas mexicanas, situación que dificulta la posibilidad de continuar los estudios en México.² Ante la dificultad de inscribirse en estudios con grado, toma cursos en el Instituto Francés de América Latina (IFAL), donde asiste a buenas clases de fonética y de historia de la lengua, y obtiene el diploma para la enseñanza del francés. Combinado con los cursos de francés, Lastra trabaja en la Embajada estadounidense, adonde llega en ese momento Stockwell, con el propósito de organizar y abrir cursos de español para los estadounidenses adscritos a la propia Embajada, según el sistema del Foreign Service Institute (FSI). El perfil de Yolanda Lastra era, desde luego, idóneo para ser contratada, como lo fue, en aquellos cursos. Aquél habría de ser, precisamente, el estímulo definitivo para dedicarse al estudio de la lingüística, que a cada momento iba encontrando más interesante y atractiva. El contrato en el FSI sería el puente para llegar a Georgetown, pues Lastra consigue el traslado a Washington, donde debía continuar con sus actividades profesionales y donde tiene la aspiración de ingresar a la universidad. Sin embargo, una beca le permite dejar el trabajo y concentrarse exclusivamente en los estudios universitarios. Conoce allí a Bowen, persona accesible que le abre las puertas del mundo académico. Con los principios de trabajo de Trager y Smith en el horizonte, los nuevos maestros, como Austin, van creando los basamentos en el trabajo de la investigadora en ciernes. Sin embargo, es el checo Paul L. Garvin, de formación praguense, quien más influye en la estudiante de maestría. Época

² De hecho, los estudios de college sólo eran revalidados como preparatoria.

refractaria a la dimensión histórica de las lenguas y a la consideración intrínseca del significado, el énfasis radica en la descripción sincrónica de las lenguas.

Otra vez de regreso tras concluir la maestría, Yolanda Lastra viene encaminada por Garvin hacia Swadesh, considerado en Estados Unidos prácticamente el único lingüista activo en México en el momento (1957). Se planeaba por entonces abrir un doctorado en Antropología, que incluiría como posibilidad la especialización en Lingüística. Swadesh recomienda a Lastra ingresar al incipiente doctorado y tomar mientras tanto algunos cursos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la esperanza de que también aquellos cursos fueran revalidados. Pero la presentación formal de documentos había de traer una nueva decepción. Comas, más tarde buen amigo de la propia Yolanda Lastra, niega la posibilidad de ingreso por no poderse revalidar la maestría de Georgetown. Ante tales circunstancias, Lastra decide proseguir sus estudios en los Estados Unidos y cursar el doctorado en Cornell, considerado el mejor y más interesante por la presencia de Hockett. Son años en los que apenas se empieza a hablar de un lingüista por entonces prometedor, Chomsky; *Syntactic Structures*, por cierto, no faltaba en la lista de libros que Hockett pedía leer a sus alumnos. Las clases de Hockett son memorables, siempre interesantes, amenas y provocadoras intelectualmente. No menos sugerentes son las clases de Hall sobre lingüística románica, de Fairbanks sobre lingüística histórica y comparativa, en particular de las lenguas de la India, de Agard sobre lingüística hispánica y estructura del español, de Solá sobre historia del español. En el doctorado, Lastra asiste también al curso de Roberts sobre antropología; Holmberg había estudiado a los sirionó de Bolivia y la experiencia deja una viva impresión en Lastra; cursos exigentes, como el abocado a los apaches chiricagua, van produciendo también huella. En conjunto, recibe una buena formación en etnología y en antropología social, sedimentos que luego enlazarían con un interés algo posterior, la sociolingüística.

Estudios sobre el quechua

En Cornell, Yolanda Lastra se incorpora al proyecto que Donald F. Solá había establecido para el estudio y enseñanza³ del quechua con el apoyo de la Fundación Rockefeller, el “Quechua Language Program” (QLP), asociado al proyecto de corte antropológico Vicos.⁴ La percepción de la existencia de varios dialectos quechuas condujo a la investigación de cierto número de variedades, entre las que se encontraba la de Cochabamba, en Bolivia.⁵ Parte del trabajo de Yolanda Lastra se realiza *in situ* en Cochabamba, en el verano de 1961, y después en la Universidad de Cornell, de febrero a abril de 1962, a partir de los datos proporcionados por el informante principal, Óscar Terán, a quien fue posible llevar a la universidad estadounidense.⁶

El primer artículo publicado por Yolanda Lastra, sobre los “Fonemas segmentales del quechua de Cochabamba”, de 1965, revela mucho sobre su forma de trabajar. Elaborado en el contexto de su tesis (la fonología ocupa las páginas 12-20 de su libro de 1968), el artículo

³ De hecho, se preparó y distribuyó una cantidad de detallados materiales en mimeógrafo (1966).

⁴ El proyecto desarrollado en la comunidad de Vicos, en el Callejón de Huaylas, Perú, se extendió desde 1952 hasta 1966, fecha del fallecimiento del investigador principal, Allan R. Holmberg, e involucró a investigadores estadounidenses y peruanos.

⁵ Otros investigadores se ocuparon de Cuzco, Ayacucho y Huánuco.

⁶ Hubo otros once informantes (1968: 10-11).

sobre fonemas segmentales está escrito en un tono preciso y bien documentado, siempre con el estructuralismo hocketiano como trasfondo. Se ocupa del acento –la mayoría de las palabras quechuas se acentúan en la penúltima sílaba–, de las vocales –dotada la variedad que estudia de un sistema pentavocálico, pero con numerosos alófonos–, y de las consonantes –divididas en oclusivas sordas (que pueden ser glotalizadas y aspiradas) y sonoras, en fricativas sordas y una sonora (ř), más una vibrante simple, dos laterales, tres nasales y dos semiconsonantes–. Además de considerar los alófonos consonánticos, el artículo se detiene en la distribución de los segmentos vocálicos y consonánticos (páginas 7-12), en la fonología de los préstamos, la posición dialectal de Cochabamba, la frecuencia de los segmentos en una transcripción de 10 000 fonemas y, por fin, en la consideración de los rasgos distintivos del cuadro fonológico, a la manera de las propuestas de Jakobson, Fant y Halle, y Jakobson y Halle, de forma que el artículo es en realidad una fonología completa en los aspectos segmentales. El libro de 1968 es básicamente una versión revisada de la tesis doctoral de Lastra. Además de la sección de fonología, el libro dedica sus secciones principales a la morfología y a la sintaxis del quechua de Cochabamba. El capítulo 2, dedicado a las categorías gramaticales y a la morfología, parte de la consideración de tres grandes clases de palabras, sustantivos, verbos y partículas, y se dedica luego al examen de la morfología flexiva y derivativa. La sintaxis, expuesta ante todo en los capítulos 3, 4 y 5, se organiza a partir del modelo de constituyentes, y partiendo de la apreciación del modelo oracional, avanza a través de las cláusulas primarias y secundarias.⁷ La última parte del libro, por fin, incluye un texto –un fragmento de una conversación entre dos informantes, Leovina Quiroga y Antonio Figueroa– (p. 66) y su análisis detallado (pp. 66-78), así como un vocabulario, que contiene en sendas columnas la voz quechua, la equivalencia inglesa, la española y la categoría gramatical.

La experiencia en el QLP había convencido a Donald F. Solá de la conveniencia de vincular entre sí a los lingüistas norteamericanos interesados en América del Sur, y de relacionar a los lingüistas sudamericanos con América del Norte. En ese contexto surgió el PILEI, el Programa Interamericano de Lingüística y Enseñanza de Idiomas, con el apoyo económico de la Fundación Ford y con la activa participación del equipo de trabajo de Solá. El primer Simposio había de tener lugar en Cartagena⁸, en el agosto de 1963, en una fructífera reunión que citaba al grupo de Cornell, a los hispanistas del Caro y Cuervo, a Alberto Escobar, también por parte del QLP, y a muchas otras personalidades lingüísticas y filológicas del momento de toda América (con perfiles tan variados como los de Toscano, Contreras o Lope Blanch). Fue un momento realmente importante, quizá tanto como para hablar de un antes y un después en los esfuerzos por organizar los estudios lingüísticos en América Latina.⁹

⁷ Sobre sintaxis del quechua, véase también el artículo de 1970.

⁸ Entre otras tareas, Yolanda Lastra tuvo que ocuparse de la búsqueda de personalidades mexicanas que pudieran acudir a la importante cita.

⁹ La otra gran iniciativa es la de la Asociación de lingüística y Filología de América Latina (ALFAL); la idea de fundar la asociación había surgido en agosto de 1962, en Cambridge, Massachusetts, durante el IX Congreso Internacional de Lingüística, por iniciativa de un grupo de lingüistas e hispanistas latinoamericanos y de otras latitudes. El establecimiento formal de la ALFAL tuvo lugar en Viña del Mar, en una reunión realizada del 20 al 25 de enero de 1964, bajo los auspicios del Instituto de Filología de la Universidad de Chile. El PILEI tuvo un papel importante en los primeros momentos de la ALFAL, gracias a los fondos de que disponía. Más adelante, al concluir los fondos, la ALFAL de alguna forma absorbió los propósitos del Programa.

Tras el Simposio, Lado invitó a Lastra a regresar a Georgetown, pero ahora como profesora. Da allí dos en vez de tres clases, como fue la propuesta original, para poder disponer de más tiempo para el PILEI, cuya oficina en Washington estaba situada en el Center for Applied Linguistics (CAL), en Massachusetts Avenue. Era aquella una oportunidad magnífica para conocer a los lingüistas del CAL, que gozaba de amplios recursos en los años sesenta, y en particular a Ferguson, que era su director, así como a Sebeok, que tendría un papel fundamental en el Instituto Lingüístico de la Linguistic Society de Bloomington en 1964, año particularmente brillante para la Linguistic Society of America (LSA) y para la sociolingüística, casi aún sin nombre, mientras en salones y pasillos, por los que aparecían nombres entonces poco conocidos, como Gumperz o Labov, se discutían las dimensiones y el propósito del campo. También Bloomington había de ser la sede de la segunda reunión del PILEI, y Ferguson uno de sus invitados. Los años de Georgetown son años de gran estímulo intelectual para Lastra; imparte desde bilingüismo hasta dialectología del español.

Es 1966 y Yolanda Lastra recibe una invitación, propiciada por Stockwell, para marcharse a la University of California, Los Angeles (UCLA), donde necesitan una profesora de lingüística quechua. Lastra renuncia a Georgetown y se marcha a Los Ángeles; permanecerá allí dos años, pero no dejará de extrañar el ambiente acogedor y estimulante de Washington.

TRABAJOS DESARROLLADOS EN MÉXICO (1968 EN ADELANTE)

A fines de los años sesenta se produce una intensa actividad en el área de estudios antropológicos de la Universidad Nacional Autónoma de México; se iba a abrir la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas. La ampliación se consuma de modo decisivo con la contratación de varios profesores adscritos a las diferentes ramas del trabajo antropológico. En la nueva sección están investigadores tan conocidos como don Pedro Bosch; Mauricio Swadesh había fallecido y las necesidades lingüísticas de la incipiente sección eran manifiestas. Cuando se abre el concurso pertinente, Yolanda Lastra, por entonces todavía profesora en la Universidad de Los Ángeles, no duda en presentarse a él.¹⁰ La persona que regresa es ya una investigadora completamente formada, a pesar de su juventud (36 años), y se encuentra con los mejores ánimos para poner en marcha investigaciones de gran aliento. Aunque la exploración del chichimeco sigue en el trasfondo de sus expectativas y empieza a trabajar con él a fines de los años sesenta (infra), tal línea de indagaciones tendrá que esperar todavía un poco más. Recién casada con Jorge Suárez¹¹, a quien había conocido en Cornell, es el náhuatl el que ocupará de modo fundamental su tiempo en los años siguientes.

¹⁰ Ingresaron, al mismo tiempo que Lastra (el mismo día, de hecho), Horcasitas, Litvak, Bonfil y Navarrete.

¹¹ En esta época Jorge Suárez se había establecido ya en México; había venido de Argentina, donde había estudiado el tehuelche de la Patagonia, a dar un curso en la Universidad por invitación de Lope Blanch. Comenzó luego a trabajar en el Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, dirigido por Gloria Ruiz de Bravo Ahuja. Hacia 1969 Ruiz de Bravo Ahuja y Suárez concibieron un Archivo de Lenguas Indígenas, inicialmente sólo de Oaxaca y proyectado luego a todo el país.

Estudios sobre el náhuatl

Por entonces, el náhuatl, aunque comparativamente una de las lenguas más estudiadas, seguía siendo una gran desconocida en cuanto a su extensión, sus hablantes, su variedad dialectal. Urgía, pues, llevar a cabo investigaciones que se ocuparan del náhuatl vivo en aquel momento. Lastra participaría en dos proyectos de envergadura encaminados precisamente a dar cuenta de la situación contemporánea del náhuatl. El primer proyecto tenía un carácter prospectivo y estaba pensado para localizar los lugares en los que se conservaba la lengua; el segundo tenía un propósito dialectal.

La primera serie de trabajos fue llevada a cabo de manera fundamental con Fernando Horcasitas.¹² Ya en 1975 Lastra había analizado los datos censales referentes al náhuatl y publicado un trabajo sobre dialectología náhuatl del Distrito Federal (1975b). Luego, a partir de 1976 y a razón de uno por año, aparecen cinco trabajos dedicados al náhuatl del Distrito Federal (1976), el Estado de México, dividido por su complejidad en oriente (1977) y norte y occidente (1978), Tlaxcala (1979) y Morelos (1980).¹³ Dada la falta de precisión de la información censal, el principal objetivo de esta serie de trabajos era la localización de las comunidades donde se hablara náhuatl, la estimación del número y tipo de hablantes, así como del dominio que de la lengua pudiera tenerse en cada lugar, en particular en relación con factores como la edad, el sexo, el nivel de instrucción. Se trataba, en conjunto, de un interesante panorama demolingüístico y sociolingüístico de la situación del náhuatl a fines de los años setenta. La pesquisa se servía de un cuestionario sencillo, de índole general, y se apoyaba en visitas relativamente rápidas. Los viajes a una ingente cantidad de comunidades refrendaban la gran variación geográfica presente en la lengua; pero la investigación propiamente dialectológica se fue haciendo en paralelo, en un proyecto independiente de carácter más personal.

El trabajo sobre áreas dialectales se basó en una larga experiencia de campo, llevada a cabo entre 1974¹⁴ y 1982, y llegó cuando menos hasta la publicación del monumental libro dedicado a *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, en 1986¹⁵, investigaciones que de alguna manera tendrían su paralelo en las dedicadas al otomí en los años siguientes. Quizá el primer trabajo pertinente en la dirección establecida por esta serie de investigaciones fue un artículo dedicado a ofrecer un “Panorama de los estudios de lenguas yutoaztecas”, publicado en 1973. Se repasa en él el problema de la clasificación de las lenguas yutoaztecas, desde Hervás, Buschmann y Pimentel hasta Lamb, los Voegelin, Hale y Miller, pasando por Whorf, Sauer, Mendizábal y Jiménez Moreno y Swadesh, entre otros; se hace mención también de los principales trabajos descriptivos sobre mono, paviotso, shoshoni, kawaiisu, yute, tubatulabal, cahuila, luiseño, serrano, juaneño, gabrielino, cupeño, hopi, pima, tepehuano, tarahumara, varohío, cahita, cora, huichol, maratino, y

¹² Hasta su fallecimiento en 1980.

¹³ La serie culmina de alguna forma con el trabajo publicado por Horcasitas y Lastra en 1983, dedicado al náhuatl de México.

¹⁴ “La idea de una investigación sobre las posibles agrupaciones de los dialectos modernos del náhuatl surgió de una conversación con Leonardo Manrique, jefe del Departamento de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia, anterior a 1974” (Lastra 1986:9). En el levantamiento de las encuestas participaron también otros investigadores, en especial Jeff Burnham y sobre todo Leopoldo Valiñas, además de la contribución activa de Wick Miller, Una Canger y Karen Dakin.

¹⁵ Aunque el manuscrito debe de haber estado ya terminado para marzo de 1982, a juzgar por la fecha de la “Introducción” (p. 14).

desde luego sobre el náhuatl, tanto el clásico como los dialectos modernos. Precisamente el asunto del final de este trabajo (pp. 352-354) sería el abordado de manera específica en otro artículo publicado al año siguiente, unos “Apuntes sobre dialectología náhuatl”. El reanálisis de los materiales publicados permitió en aquel momento proponer una serie de criterios tipológicos: a) fonológicos, el resultado del yutoazteca /*t/, /k^w/ - /b/, /k/ - /g/, /ʔ/ - /h/, /ye-/ - /e-/: b) gramaticales, el marcador de pretérito; c) léxicos, una serie de palabras productivas e incluidas en la mayor parte de las fuentes, como las correspondientes a “fuego, luna, árbol, viento, mujer”, entre muchas otras. A la vista de esos criterios, emergieron dos grandes grupos, el de los dialectos de México, Guatemala y El Salvador, frente a las hablas de Pochutla, con rasgos propios. Los dialectos del primer grupo, que son los más, se subdividen en Centro y Golfo. En el Centro, los dialectos con *tl* pueden a su vez tener *e-* o *ye-*, mientras que los dialectos con *l* pueden tener o bien *tl* en posición inicial y media, o bien *tl* al final, o bien *l* en todas las posiciones. Por fin, entre los dialectos del Golfo, algunos tienen *b* y otros presentan *kw*. El trabajo es exhaustivo a la hora de considerar lo escrito hasta aquel momento, desde luego (se consideran fuentes correspondientes a 75 pueblos), pero llama la atención un comentario que parece revelador de la actitud investigadora de Lastra: “Hay que advertir que los datos no se emplearon de manera exhaustiva y que se podría ir mucho más allá haciendo un examen minucioso, pero no parece ser éste el camino adecuado *sino más bien el de tratar de obtener más datos*; los disponibles no son homogéneos en ningún sentido” (p. 384, el subrayado es mío).¹⁶ La observación es doblemente llamativa porque, por un lado, pronto aparecería un cuestionario para el estudio de la dialectología del náhuatl, elaborado por Yolanda Lastra y Jorge Suárez, que sería la base para minuciosas investigaciones posteriores.¹⁷ Por otro lado, y quizá es un hecho todavía más importante, subraya el tipo de trabajo que Lastra ha llevado a cabo en la mayor parte de sus trabajos, el fundamentado en el conocimiento de primera mano, a partir de un compromiso empírico sustancial con los datos lingüísticos y con los hablantes.

El cuestionario, entonces, era bastante detallado y largo, como corresponde a una lengua dotada de gran extensión y número de hablantes, provista de una gran variación interna, hasta el extremo de poder hablarse de lenguas diferentes atadas por cadenas dialectales. Las encuestas, con amplias secciones dedicadas a sintaxis y a léxico, permitieron condensar muchos hallazgos específicos, por ejemplo, las diferencias en el progresivo, expresado como *-tika* en unas partes y como *-tok* en otras. Además de cierto número de artículos, Lastra publicará tres libros en el contexto de la investigación dialectológica del náhuatl: dos monografías, sobre el náhuatl de Acaxochitlán (1980), aparecido como volumen en el Archivo de Lenguas Indígenas, y sobre el náhuatl de Tezcoco (1981), y el libro de 1986 ya mencionado sobre las áreas dialectales. Este extenso volumen es un material imprescindible para la comprensión de la distribución del náhuatl moderno. El libro se ocupa de la fonología (capítulo 1, pp. 23-33), deteniéndose en el problema de la variación vocálica y consonántica: el léxico, al que se dedica el capítulo 2

¹⁶ Hacia el final del trabajo se insiste en que “lo ideal en el estudio de la dialectología del náhuatl será tener un cuestionario uniforme para todas las localidades que se estudien en el futuro. Éste incluiría palabras clave para datos fonéticos y fonológicos, léxico (unas 600 palabras a lo sumo) que se considere productivo y algunas frases y paradigmas. Dicho cuestionario podría ser aplicado por antropólogos que grabaran el material en cintas magnéticas. Para un trabajo de esta naturaleza, es necesaria la colaboración de muchos investigadores, pero sería factible si las encuestas se coordinaran” (pp. 394-395).

¹⁷ Provisional en 1974 y definitivo en 1975; puede verse en el Apéndice 5.1 (pp. 235-254) del libro de 1986.

(pp. 35-164), dividida la sección en dos partes, una dedicada a la distribución geográfica del léxico y otra a la comparación de las formas actuales con las clásicas; y la gramática (capítulo 3, pp. 165-188). Tras este primer conjunto expositivo, se llega al punto crucial de discutir si existen o si se pueden caracterizar zonas dialectales específicas (capítulo 4, pp. 189-233). Ya desde la introducción, el libro se muestra cauto en este punto, pues no hay dos mapas que sean iguales y las isoglosas nunca coinciden plenamente (p. 13):

La división tripartita tradicional en /k/, /t/, /l/ parecía simplista. Después de examinar los datos recogidos a través de siete años hay que reconocer que la respuesta no es fácil. No existe suficiente profundidad temporal como para que se observen áreas suficientemente delimitadas. Si a esto se le agrega el hecho de la Conquista que interrumpió, por así decirlo, el desarrollo normal de los hechos históricos, la situación se hace más confusa. Hay zonas donde el náhuatl se ha extinguido dificultando la selección de los puntos en una red más o menos sistemática. Hay otras áreas en donde el náhuatl fue llevado por los españoles. [...] Ha habido, además, incontables migraciones antes y después de la Conquista (1986:189).

Contando con estos hechos, que dificultan la constitución de una metodología para el estudio de la dialectología del náhuatl, el libro propone una clasificación que traza cuatro grandes áreas: la Periferia occidental (subdividida en Costa occidental, Occidente del Estado de México y Durango-Nayarit), la Periferia oriental (Sierra de Puebla, Istmo y Pipil), la Huasteca, y el Centro (Subárea nuclear, Puebla-Tlaxcala, Xochiltepec-Huatlatlauca, Sureste de Puebla, Guerrero central y Sur de Guerrero). El libro incluye una amplísima sección de apéndices (pp. 235-738), que incluye el conjunto de los datos recogidos, y una muy valiosa serie de dieciséis mapas (pp. 739-763), con que culmina una obra tan relevante en muchos aspectos.

Estudios sobre el otomí

Sin duda, la lengua y la cultura a la que más esfuerzo ha dedicado la profesora Yolanda Lastra es el otomí, en sí mismo y en su marco otopame. Ha escrito hasta ahora más de cuarenta trabajos sobre el otomí y los otomíes, habiéndose acercado, además de al propio otomí y al español que hablan, a su historia, costumbres, narraciones y fiestas.

La etapa de trabajo sobre el otomí inició en 1982¹⁸, una vez concluida la investigación principal sobre las áreas dialectales del náhuatl. El levantamiento de datos en campo, sin embargo, ya había comenzado desde 1981, y se había llevado a cabo en tres etapas. La primera fue en el área de Toluca, entre 1981 y 1986; en una segunda se levantaron los datos correspondientes a Ixtenco, Tlaxcala (de 1990 o 1991 a 1995); por fin, se llevó a cabo una extensa pesquisa dialectal entre 1991 y 1993.

Los datos obtenidos en la primera etapa tuvieron como frutos principales dos libros, complementarios entre sí. El primero en aparecer fue un volumen incluido en el Archivo de lenguas indígenas (1989a), y el segundo, *El otomí de Toluca* (1992a). En el municipio de Toluca, el otomí se habla en tres pueblos, San Pablo Autopan, San Cristóbal Huichochitlán y San Andrés Cuexcontitlán. En este último lugar, en el que habitaban unos 850 hablantes de otomí en la época de la recolección de los datos, donde se llevó a cabo la colecta principal de materiales, obtenidos sobre todo de Teresa Ramírez Delgado y de Juana

¹⁸ Según se menciona en la "Introducción" del libro de 1992 sobre el otomí de Toluca (p. 11).

Delgado de Ramírez (1989:21); los textos incluidos en el volumen de 1992 proceden de doce hablantes de entre 10 y 80 años. El Archivo, naturalmente, ofrece una descripción básica de la variedad analizada, caracterizada en lo fónico por la presencia de nueve vocales orales, tres anteriores /i, e, ε/, tres centrales /i, ʌ, a/ y tres posteriores /u, o, ɔ/, más tres vocales nasales, transcritas como /ĩ, ɶ̃, ũ/, el mantenimiento de la oposición entre sordas y sonoras, la presencia de la oclusión glotal /ʔ/ y de tres tonos, alto, bajo y ascendente, etcétera. Como es bien sabido, uno de los principales intereses de los datos incluidos en el archivo es el amplio cuestionario de sintaxis, gracias al cual es posible disponer de una abundante serie de materiales analizados que permiten la comparación con otras lenguas. El libro del año 1992, por su parte, ofrece una amplia sección dedicada a la caracterización de la morfología (pp. 18-55), que aunque no pretende ser parte de una gramática propiamente dicha, es lo suficientemente detallada para percibir la estructura del otomí en general y de esta variedad en particular, que preserva el dual, conjuga los adjetivos y presenta una rica y variada complejidad morfológica en los paradigmas verbales. Si en el Archivo la sección dedicada al léxico es básicamente una lista de respuestas a un cuestionario, el libro complementario ofrece un extenso léxico español-otomí (pp. 60-208), en el que se van ejemplificando cada uno de los términos que aparecen, además de un índice inverso (pp. 209-264). La colección de 36 textos, por otra parte, es mucho más amplia que los materiales incluidos en el Archivo, limitada allí, conforme a los requisitos del volumen, a un texto y a un diálogo.

En el año 1992 apareció también un trabajo sobre los “Estudios antiguos y modernos sobre el otomí”, que no deja de recordar a los trabajos publicados casi veinte años antes, en 1973 y 1974, que tendían a trazar el estado de la cuestión sobre el náhuatl en su marco yutoazteca. Como entonces, el trabajo está al servicio de la creación de un cuestionario dialectal, que vio la luz precisamente en ese mismo año¹⁹, pórtico para la realización de una serie de trabajos encaminados a la caracterización de las zonas dialectales del otomí. Como esta diversificación areal está íntimamente vinculada a la compleja historia de los asentamientos otomíes, el trabajo parte del libro escrito por Carrasco para establecer una diacronía básica sobre la que exponer las distribuciones actuales. Según el censo de 1980, por otra parte, había 306 190 hablantes de otomí, repartidos en los estados de Hidalgo, México, Querétaro, Guanajuato, Puebla, Veracruz, Tlaxcala (Ixtenco) y Michoacán. Existe cierto número de datos coloniales sobre el otomí. Parece que fray Pedro de Cárceres terminó su gramática en 1580²⁰, y unos años posterior es el diccionario trilingüe español-náhuatl-otomí de fray Alonso Urbano, que va precedido de un *Arte breve*, probablemente resumen del de Cárceres. Urbano, por otro lado, parte de la ortografía de Cárceres, pero la mejora, aunque no distingue entre /e/ y /ε/, ni entre /o/ y /ɔ/, ni marca el saltillo inicial ni el tono. Para el siglo XVII, existen noticias de que Carochi compuso un *Arte*, pero no se ha conservado. Hay que esperar al siglo posterior para que aparezca otro célebre volumen, las *Luces del otomí*, compuestas poco después de 1767, a juzgar por la mención a las

¹⁹ “En 1992 se preparó un “Cuestionario para la dialectología del otomí”, después de haber revisado la mayor parte de los estudios publicados sobre la lengua hasta ese momento. El cuestionario tiene 126 entradas léxicas e incluye además una serie de oraciones para obtener información gramatical” (2004:34); contando con “sustantivos, verbos, paradigmas y algunas oraciones”; el cuestionario llegaba a las 172 entradas (1996:54). La información más detallada al respecto se encuentra en el “Suplemento” al libro de 2001 (pp. 295-397), pues se ofrece allí la transcripción de los materiales, tanto del cuestionario como adicionales, obtenidos en nueve pueblos.

²⁰ Aunque no fue publicada hasta 1907, en la edición de Nicolás León (Lastra 1992:460).

Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma otomí, de Luis de Neve y Molina, de ese año. En el siglo XIX es notable el catecismo de López Yepes, de 1826, que incluye un vocabulario extenso y una lista de los símbolos con que se representa el otomí; existe también un trabajo en latín publicado en 1837 en Filadelfia por Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera. En cuanto a trabajos contemporáneos, Soustelle y Kudlek se habían ocupado del otomí antiguo, y Newman y Weitlaner, y Doris Bartholomew, del protootomí. Muchos de estos trabajos resultaban de gran importancia para el problema de la zonificación dialectal del otomí. Newman y Weitlaner postulaban cuatro zonas otomíes (noroeste o Sierra; Ixtenco; noroeste o Mezquital, con Guanajuato y Querétaro; suroeste), pero se toma en cuenta aquí también las áreas mencionadas en el trabajo general de inteligibilidad dialectal llevado a cabo por Steven Eglan y Doris Bartholomew en 1978 para presentar el resto de los materiales modernos. Existían análisis interesantes para la Sierra de Hidalgo (de Jenkins, Voigtlander, Echegoyen, Bartholomew, entre otros), para Santiago Mexquititlán, Querétaro (Hekking), el Mezquital (Ecker, Arroyo, Bernard, Wallis, Leon, Swadesh, Sinclair, Pike), el suroeste del Estado de México (Soustelle, Andrews y los dos libros de 1989 y 1992 de la propia Yolanda Lastra), además de para el otomí de Ixtenco, Tlaxcala (Weitlaner), y de Tilapa, en el Estado de México (Schumann). El estado de la cuestión, que termina ofreciendo ejemplos de comparación entre las hablas antiguas y modernas, y sobre todo entre variedades actuales, pone en definitiva las bases para la investigación dialectal que Lastra desarrollaría de inmediato.

La mayor parte de la investigación de campo se llevó a cabo durante los años 1992 y 1993²¹, y algunos de los resultados se presentaron como conferencia plenaria en el X Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina. Los resultados eran particularmente seductores si al escucharlos se iban comparando con el tipo de materiales que emergen en los atlas románicos. Se habían visitado veinticinco lugares, a los que se sumaban los datos de Hekking para Mexquititlán y Amealco, y de Wallis para Ixmiquilpan, de forma que se incluían en el muestreo cinco puntos de Guanajuato, cuatro de Querétaro, seis de Hidalgo, uno de Michoacán, seis de México, uno en Tlaxcala, dos en Puebla y dos más en Veracruz. Los mapas elaborados ejemplificaban diferentes cambios que habían dado lugar a distribuciones diferentes. Así, los dialectos del occidente mudan la *a* nasal en *o* nasal (es el caso de Jilotepec, Chiapa de Mota y Tilapa); hay también un movimiento de la vocal posterior baja a la central baja /a/ (Mezquital, Cadereyta, Jilotepec); a veces /ɔ/ > /o/ (Ixtenco, y quizá en San Miguel de Allende). Aparecen también casos de diptongación de vocales medias, de forma que /o/ > [o^u], /e/ > [eⁱ] (Tilapa). Para el estudio de las consonantes se toma como referencia un dialecto conservador, el de Toluca, y a partir de él se establecen las diferencias. En Toluca, por ejemplo, se documenta algún caso de /ʒ/, pero otros dialectos carecen del fonema; la /s/, en cambio, aparece en la mayoría de los dialectos, pero es de bajo rendimiento funcional. Existen cadenas del tipo /t/ > /d/ > /l/, pero aun así la /l/ es un sonido poco frecuente. Uno de los cambios más interesantes tiene que ver con la documentación de las sonoras /b, d, g/ en la mayor parte de los dialectos, pero parecen provenir de las sordas correspondientes. Existen también una serie de cambios que parecen estar en curso. Uno de los más llamativos es el de p^h, t^h, k^h > /φ, θ, x/ (Mezquital, Querétaro, Guanajuato, puntos de la Sierra),

²¹ “El trabajo de campo se ha realizado intermitentemente en Ixtenco desde 1991, en San Felipe en julio de 1992 y el resto de los pueblos en cortas visitas entre enero y abril de 1993.” (1996:54)

con la aparición de nuevos fonemas en algunos puntos, y con mucha fluctuación en otros. Si éste es uno de los cambios más notables en el subconjunto obstruyente, entre las sonantes, las nasales lenes se están convirtiendo en vibrantes, de modo que /n/ > /r/²², lo cual ha tenido repercusiones, por ejemplo, en el artículo, de forma que en casi todas partes es ahora *ra* (con excepciones, como Tilapa, que conserva *na*). Hay también, desde luego, numerosas diferencias de carácter gramatical entre las variedades de habla otomíes. Así, el posesivo de segunda persona es por lo regular *ri-*, pero también se documenta *ni-* (zona oriental y San Felipe), *di-* (Tilapa), *ir-* (Amealco). Los dialectos más conservadores distinguen singular, dual y plural, y la primera persona del dual y el plural se desdoblan en exclusivo e inclusivo (dialectos orientales y sureños, con Amealco pero sin Ixtenco); una segunda posibilidad consiste en estructurar el número sólo con singular y plural, pero sí inclusivo y exclusivo (Mezquital, Jilotepec, Guanajuato y Querétaro, pero no Amealco); por fin, existe una tercera solución de carácter intermedio, que consiste en distinguir el dual y plural solamente en el inclusivo (San Pablito y Tilapa). Estos y otros parámetros sirven para proponer tres grandes zonas dialectales: los dialectos orientales, que son los más conservadores (Sierra, Tilapa, Ixtenco), los noroccidentales, que son los más innovadores (Mezquital, Querétaro sin Amealco y Guanajuato), y los suroccidentales (Amealco, Jilotepec, Chiapa de Mota, San Felipe, San Andrés, Jilotzingo).²³

La investigación dialectal ha continuado en los años posteriores, bien con trabajos sobre áreas específicas, como el opúsculo de 1994-95 dedicado al otomí de Querétaro y Guanajuato, bien con consideraciones geolingüísticas establecidas sobre una red más detallada de puntos, como en el trabajo de 2004 en que se aborda de nueva cuenta la dialectología del otomí, tomando ahora materiales procedentes de 33 variedades de habla, y como base de referencia para la comparación la de San Ildefonso, Amealco. Quizá una de las aportaciones más llamativas de este trabajo sea la serie de 18 mapas en que se asienta una buena parte de las diferencias más notables entre los dialectos del otomí: así, las zonas en que se conservan oclusivas sordas (mapa 1), en que se preserva la africada /c/ [ts] (mapa 2), la aspirada /ch/ (mapa 3), etcétera; se presentan también algunos datos gramaticales (p. 47) y por fin varios mapas léxicos (13 a 18); el material, en fin, parece lo suficientemente específico como para someterse a un examen dialectométrico que contribuya a establecer las áreas geográficas del otomí.

Al otomí de Ixtenco ha dedicado Lastra un extenso volumen, publicado en 1997.²⁴ La investigación sobre Ixtenco había comenzado en noviembre de 1990, tras terminar el trabajo sobre San Andrés Cuexcontitlan. La pesquisa tenía el acicate de las observaciones fonológicas del ingeniero Weitlaner, a quien está dedicado el libro. El otomí de Ixtenco y el de Toluca son mutuamente ininteligibles, tal como Lastra confirmó al reunir a hablantes de los dos dialectos. En Ixtenco, el informante principal fue don David Alonso.²⁵ El libro presenta secciones sobre fonología, morfología y sintaxis, incluidas las respuestas al cuestionario sintáctico del Archivo de Lenguas Indígenas (pp. 69-152). Se analizan también dos textos (“La fundación de México” y el “Padrenuestro”), y se recoge una colección de 30 textos, veinticuatro de ellos traducidos por el informante principal. Acompaña el

²² Un proceso semejante ha tenido lugar en chichimeco jonaz, “que tiene ahora *m* y *n* lenis en contraste con las fortis correspondientes.” (1996:56)

²³ Véanse comentarios adicionales sobre esta clasificación en el artículo de 1993 y en el de 1994-95 (pp. 60-61).

²⁴ Apareció también, en 1998, el *Ixtenco Otomí*, que resume los principales rasgos de la variedad de habla, conforme a los criterios de la colección sobre lenguas del mundo en que apareció el libro.

²⁵ Se incluye una foto de él al comienzo del libro.

conjunto un vocabulario ejemplificado español-otomí y un vocabulario otomí-español. Al final del libro, por cierto, va como Apéndice una “Explicación de la ortografía empleada y sugerencias para una ortografía práctica” (pp. 445-452).

Al calor de la recolección de materiales dialectales surgió un hermoso libro, con el emblemático título de *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes* (2001). Frente a la atomización lingüística, el libro presenta relatos “que reflejan a la vez la unidad y la diversidad del otomí; la unidad en la forma de vida, en muchas de las costumbres y en la propia lengua, que después de todo tiene mucho en común; y la diversidad porque hay diferentes maneras de pronunciar, así como palabras y giros distintos” (p. 11). Se incluyen en él relatos de nueve pueblos, poco conocidos lingüísticamente, en un recorrido que transcurre por los seres más variados (“El gallo”, “El señor de los cacahuates”, “El difunto que rodaba una piedra”, sin que falten “Los xoconoxtles” o las deliciosas historias sobre sirenas recogidas en San Andrés Cuexcontitlán). Las oraciones de los textos se han dividido y analizado morfológicamente, y se ofrece una traducción en español próxima a la apuntada por los informantes. No es el menor mérito del libro el estudio particular de cada pueblo que antecede a la presentación de los textos, subdividido en datos históricos, descripción del trabajo de campo y peculiaridades del dialecto local.

El otomí, en fin, es el protagonista de una infinidad de trabajos escritos por Yolanda Lastra, que se ha ocupado de su vitalidad²⁶ y de las fuentes históricas para estudiarlo (véase 1992c, 2000a), de los préstamos y alternancias de códigos en otomí y español (por ejemplo, 1994, 1997a), las narraciones (como en 1997b, 2000b), además de la edición del *Códice de Huichapan*²⁷, entre otros trabajos. Todos estos trabajos culminan de alguna forma en el libro *Los otomíes, su lengua y su historia*, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 2006 y que a buen seguro hará todavía más imprescindibles las aportaciones de Yolanda Lastra para el conocimiento y comprensión del otomí y de los otomíes.

Estudios sobre el chichimeco jonaz

El chichimeco jonaz ha sido la lengua a la que Lastra ha venido regresando una y otra vez. Sobre ella hizo sus primeros trabajos de campo en 1958, en San Luis de la Paz, Guanajuato, como parte de los cursos que estaba tomando en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, a propuesta de Moisés Romero.²⁸ Ha continuado levantando datos en el mismo lugar en diferentes momentos (1968, 1970, 1980 y 2003). De hecho, en la época de Cornell había albergado el proyecto de realizar su tesis de doctorado sobre el chichimeco jonaz, pero la distancia dificultó su ejecución. Se ha ocupado de esta antigua querencia en por lo menos más de media docena de ocasiones: de aspectos sintácticos (1969a), del cuento del conejo y el coyote (1970), de fiestas chichimecas (1971), de ofrecer un panorama de la lengua (1984) –trabajo que sirve a Lastra para retomar el problema del chichimeco–, del

²⁶ Véase al respecto el trabajo de 1996-99, en el que se examina en detalle la información censal.

²⁷ La paleografía y la traducción son obra de Lawrence Ecker, quien en los años treinta había preparado un diccionario etimológico del otomí por encargo de Mariano Silva y Aceves. Años después tradujo el *Códice de Huichapan* a partir del microfilm que R. Weitlaner le enviara. Ecker nunca publicó el trabajo, pero en 1995 pidió a Yolanda Lastra y a Doris Bartholomew que lo editaran; moriría tres años después, a los 97 de edad.

²⁸ Con quien tomaba el curso de fonética y fonología; Romero acababa de hacer su tesis sobre la fonología del chichimeco jonaz.

vocabulario de fray Guadalupe Soriano (1998a), de su vitalidad (1999) y de la necesidad de su planificación (en prensa) y de nuevo sobre narraciones (2010). Lastra está próxima a concluir, por otra parte, un volumen del Archivo de lenguas indígenas dedicado a esta lengua y, sobre todo, está trabajando en este momento en lo que pronto será una gramática bastante detallada del chichimeco jonaz, lengua bastante compleja desde el punto de vista morfofonémico.

El chichimeco, que es también una lengua otopame, no presenta una diferenciación dialectal semejante a la que se documenta en otomí, debido a su reducción actual a una pequeña área geográfica. Dentro de la comunidad chichimeca, sin embargo, existe una clara estratificación por edades que seguramente necesita de un cuidadoso análisis sociolingüístico.

TRABAJOS DE SOCIOLINGÜÍSTICA

La perspectiva sociolingüística, la visión de los datos más allá del sistema lingüístico y el privilegio concedido a los hablantes y a las comunidades en que viven es una característica continua en los trabajos de Yolanda Lastra. Pero más allá de esta manera general de hacer lingüística, Lastra ha sido pionera en la difusión y aplicación de técnicas sociolingüísticas, en subrayar la necesidad de realismo social en las descripciones lingüísticas y, en definitiva, en ocuparse de problemas como el bilingüismo, el cambio de código o la estratificación social de variables lingüísticas.

La preocupación sociolingüística aparece desde muy temprano. Las *Actas* del simposio mexicano del PILEI de 1968, publicadas en 1969, recogían el informe y recomendaciones de la Comisión de etnolingüística y sociolingüística, y entre ellas se proponía “la publicación de una antología en español y portugués de unos treinta artículos esenciales en el campo de la etnolingüística y de la sociolingüística” (p. 397).²⁹ Fruto de aquellos propósitos fue la afamada *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, llevada a cabo por Paul L. Garvin y Yolanda Lastra (1974), que hubo de tener un papel importante a la hora de decantar las investigaciones sociolingüísticas en el ámbito hispánico.³⁰ Si la parte de etnolingüística incluía trabajos excelentes, muchos de ellos consagrados (de Sapir, Whorf, Swadesh, Hymes, Trager, Pike, entre otros), la sección de sociolingüística era un verdadero repertorio de textos que hoy consideraríamos fundacionales (de Bright, Gumperz, Ferguson, Haugen, Bernstein, Fishman, Labov, etcétera). Pocas veces una antología ha tenido tanta repercusión y ha sido tan citada; durante mucho tiempo funcionó como verdadero manual en español, y hoy sigue siendo un clásico de la disciplina. Estas lecturas tuvieron su continuación en el año 2000, en forma de un volumen no menos interesante que aquel primero, editado ahora sólo por Yolanda Lastra y con el título de *Estudios de sociolingüística*. Incluye esta nueva antología trabajos publicados entre 1971 y 1987, en esta ocasión sólo sobre sociolingüística, aunque entendida ésta en sentido amplio, de forma que se recogen artículos sobre la definición del campo

²⁹ El texto va firmado por Yolanda Lastra, en calidad de presidente interino.

³⁰ Se comenta en el “Prefacio” que “durante el Simposio [el de México de enero de 1968] se preparó una lista preliminar de los trabajos que se incluirían en la antología. Posteriormente la Comisión hizo una revisión final de la lista, durante el V Simposio del PILEI celebrado en São Paulo (enero de 1969). Los miembros de la Comisión que participaron en este trabajo fueron: Mervyn Alleyne, Madeleine Mathiot, Xavier Albó y los editores.” (p. 7)

mismo de la sociolingüística, sobre etnografía de la comunicación y variedad de lenguas y situaciones, lenguas en contacto, pidgins y criollos, variación, análisis del discurso y aplicaciones de la sociolingüística.

En varias ocasiones, Lastra ha redactado trabajos de carácter general describiendo y evaluando el desarrollo de la sociolingüística en México. Ya en 1975 había escrito un “panorama de sociolingüística”³¹; en 1989, quince años después, retoma el problema, y lo vuelve a hacer en 1992, 1996 y en un trabajo que apareció en 2006. Leídos en conjunto, son una forma de entender la evolución de la sociolingüística en México, y un material imprescindible para reflexionar sobre el sentido de la historia de ese desarrollo. Quizá es especialmente significativo el volumen sobre *Sociolinguistics in Mexico* editado para el *International Journal of the Sociology of Language* (1992d), y el comentario incluido al comienzo de su introducción, para percibir la intensa eclosión del campo en México durante los años ochenta:

When in 1980 I met Professor Fishman at the LSA Institute in Albuquerque, he suggested I could edit a number for *IJSL*. I put off the assignment because I was working on Nahuatl dialectology, but also because, somewhat unconsciously and without much pondering, I felt there were not enough Mexican sociolinguists to put together a whole number for the journal (...). In 1988 when Professor Fishman again asked me to edit an issue, I accepted gladly and had no trouble thinking of possible contributors (1992d:5).

Sin duda, el material más extenso y detallado dedicado por Yolanda Lastra a la exposición de la perspectiva sociolingüística general hay que buscarlo en el libro *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*, de 1992 (y reimpresso en 2003), que es un esfuerzo por sistematizar una enorme cantidad de trabajos e investigaciones en sociolingüística, tal como la disciplina se ha venido manifestando en su desarrollo desde muchos ángulos diferentes. El libro, con la perspectiva acumulada de años de docencia e investigación propia, se gestó en buena medida en Austin y en El Colegio de México, y ha sido precisamente una contribución excelente al desarrollo de la sociolingüística en México, tan necesitada de manuales escritos de primera mano que comuniquen a los estudiantes una visión legítima y cercana de los problemas.

Tema recurrente en la obra de Yolanda Lastra es el de las lenguas en contacto. Se ha ocupado de él de muchas formas, visto a veces como un problema de bilingüismo (por ejemplo, 1979), otras a través del estudio de préstamos (entre otros, véase el trabajo de 1985, “On Nahuatl loans”), otras más por medio de la consideración de rasgos específicos en el español de hablantes indígenas (en particular considérese la publicación de 1995), o bien como vitalidad y lenguas en peligro. Ciertamente, la densidad sociolingüística, como la dialectológica, está presente casi en cualquier investigación que Lastra haya llevado a cabo. Con todo, da la impresión de que los aspectos sociolingüísticos ascienden a un primer plano cuando se ha ocupado del español, lo cual ha venido haciendo en un número llamativo de ocasiones. Ya en 1972 había llevado a cabo dos trabajos pioneros en el estudio sociolingüístico del español mexicano, uno sobre códigos amplios y restringidos en el español de Oaxaca, el otro sobre los pronombres de tratamiento en la ciudad de México; este último, por ejemplo, ha sido uno de los pocos estudios dedicados al problema hasta tiempos muy recientes. En los últimos años, Yolanda Lastra viene siendo corresponsable del Estudio sociolingüístico de la ciudad de México, investigación en parte asociada a

³¹ El trabajo se había leído en 1973, “but the discipline was then really nonexistent” (1992d:5).

Preseea³², en parte autónoma. Dentro de este proyecto se aspira a ofrecer una descripción actualizada de los principales flujos lingüísticos presentes en la ciudad de México y a disponer de materiales suficientes como para abordar diferentes aspectos relativos al estudio de la variación y el cambio lingüístico.³³ La base de datos del proyecto cuenta en la actualidad con más de 400 horas de grabación de unos 250 informantes, y se recogen en ellas materiales estratificados procedentes de personas de todas las edades y condiciones sociales, naturales de la ciudad e inmigrantes.

HISTORIA DE UN COMPROMISO

Yolanda Lastra ha impartido numerosas materias a lo largo del tiempo. Ha sido profesora de inglés, español, quechua, lingüística, bilingüismo, alfabetización, análisis contrastivo, dialectología, dialectología española, fonética y fonémica, lengua y cultura, trabajo de campo, estructura del quechua, sociolingüística, teorías contemporáneas, estructura del náhuatl y lenguas amerindias. Tras sus experiencias docentes iniciales en el Programa del Instituto Exterior en la Embajada Estadounidense en México (1955-56) o como directora de los cursos de español en la Universidad Católica de Puerto Rico y en el Instituto Mexicano-Norteamericano de Relaciones Culturales (fines de los años cincuenta), fue profesora de lingüística y de español en Georgetown University (1963-66) y de lingüística en la Universidad de California en Los Angeles (1966-68). Ha ofrecido cursos de lingüística náhuatl y de sociolingüística en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras desde 1969, ha dado clases o dictado seminarios en el Instituto de Investigación e Integración Social de Oaxaca (1969), en el Seminario de Bilingüismo y Estudios Chicanos de UCLA y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH, 1971), en el Centro de Investigación para la Integración Social (1978, 1983), en la Universidad de Santiago de Chile (1986), en El Colegio de México (1987, 1990), en el Instituto de la Linguistic Society of America en Tucson (1989), en el CIESAS (1993 y 1999), en la Universidad de Texas en Austin (1996), en la Universidad Autónoma de Querétaro (2000 y 2001), en la ENAH (2002 y 2003). Desde 1985 es editora del Archivo de Lenguas Indígenas de México.³⁴

También es importante mencionar los Coloquios sobre Otopames, de los que Yolanda Lastra es co-fundadora: se llevan a cabo desde 1995 y son organizados conjuntamente por unas doce instituciones, reuniendo cada año a más de 60 especialistas que trabajan diversas temáticas relacionadas con los pueblos otopames. Además, es fundadora, junto con Noemí Quezada, del Seminario sobre Otopames, que se reúne mensualmente en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM desde 2002. También con Noemí Quezada fundó la revista *Estudios de Cultura Otopame*, que se publicó por primera vez en 1998 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y va ya en su número 7 (2010).

Son casi innumerables los congresos a los que ha asistido, las reuniones que ha organizado, los dictámenes, jurados y tutorías en que ha participado, los libros que ha editado, las reseñas que ha redactado, las revistas de cuyo consejo editorial forma o ha formado

³² Se trata del Proyecto para el estudio de las principales ciudades de España y América, que está auspiciado por la ALFAL. Véase la página <http://www.linguas.net/linguas.net_non_ssl/PRESEEA/>.

³³ Se han redactado ya varios trabajos. Entre ellos, puede verse Lastra y Martín Butragueño 2000, en que se discuten algunos aspectos de la base sociológica de la investigación, y Lastra y Martín Butragueño 2006, donde se presentan ya algunos resultados de variación sociolingüística.

³⁴ Véase ahora <<http://www.colmex.mx:16080/alim/>>, donde está apareciendo la edición digital del Archivo.

parte, las universidades que ha visitado y en las que ha impartido conferencias, las becas que ha obtenido y los cursos que ha tomado.

La investigación llevada a cabo hasta ahora por la doctora Yolanda Lastra es ya prácticamente inabarcable, incluso en un rápido recuento como el llevado a cabo en las páginas anteriores, tanto por la diversidad de lenguas estudiadas como por la cantidad de problemas considerados. Si hubiera que buscar un hilo conductor, quizá fuera eso que a veces se ha llamado lingüística secular: una forma de hacer lingüística que descansa en los hablantes y en las comunidades reales en las que habitan, que toma en consideración los hechos de primera mano, basada en cuestionarios, entrevistas, grabaciones y documentos, que acude al lugar donde vive el informante y que en absoluto se descompromete de las realidades sociales y culturales en que sobrenadan las lenguas. Esta lingüística del siglo puede adoptar las formas o las tradiciones propias de la etnolingüística, y describir fiestas y narraciones chichimecas u otomíes; de dialectología, y hablar de las áreas de diversificación del náhuatl o del otomí; de sociolingüística, y considerar desde las actitudes de los hablantes de náhuatl hasta la distribución de variables en hablas urbanas del español; o de lingüística aplicada, y detenerse a considerar la enseñanza del quechua o la planificación del chichimeco jonaz. Pero siempre y por encima de todo están los hablantes y el compromiso que el científico establece con ellos.

BIBLIOGRAFÍA

GARVIN, PAUL L. Y YOLANDA LASTRA

1974 *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México, México [2ª ed. 1984].

LASTRA, YOLANDA

1965 “Fonemas segmentales del quechua de Cochabamba”, *Thesaurus* 20, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, pp. 48-67.

1968 *Cochabamba Quechua Syntax*, Mouton, Den Haag.

1969a “Notas sobre algunos aspectos sintácticos del chichimeco-jonaz”, *Anales de Antropología* 6, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 109-114.

1969b “Informe y recomendaciones de la Comisión de etnolingüística y sociolingüística”, en *Programa Interamericano de Lingüística y Enseñanza de Idiomas. El Simposio de México, enero de 1968. Actas, informes y comunicaciones*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p. 397.

1970a “Categorías posicionales en quechua y aymará”, *Anales de Antropología* 7, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 263-284.

1970b “El conejo y el coyote, cuento chichimeco”, *Tlalocan* 6-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 115-118.

1971 “Dos fiestas chichimecas”, *Anales de Antropología* 8, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 203-212.

- 1972a “Códigos amplios y restringidos en el español de Oaxaca, México”, *Anales de Antropología* 9, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 198-207.
- 1972b “Los pronombres de tratamiento en la ciudad de México”, *Anuario de Letras* 10, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 213-217.
- 1973 “Panorama de los estudios de lenguas yutoaztecas”, *Anales de Antropología* 10, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 337-386 [recogido con adiciones en E. Arana (ed.), *Las lenguas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1975, pp. 157-225].
- 1974 “Apuntes sobre dialectología náhuatl”, *Anales de Antropología* 11, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 383-398.
- 1975a “Distribución de hablantes de náhuatl en la República Mexicana: Observaciones sobre el censo de 1970”, *Notas Antropológicas* 12, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1975b “Dialectología náhuatl del Distrito Federal”, *Anales de Antropología* 12, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 335-340.
- 1975c “Panorama de sociolingüística”, en *Balance y perspectivas de la antropología de Mesoamérica y el norte de México*, Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, pp. 179-190.
- 1979 “Bilingualism in Mexico”, en J. Alatis (ed.), *29th Round Table on Linguistics and Language Study*, Georgetown University, Washington, pp. 203-213.
- 1980 *El náhuatl de Acaxochitlán*, Hidalgo, El Colegio de México, Archivo de Lenguas Indígenas 10, México.
- 1981 *El náhuatl de Tezcoco en la actualidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1985 “On Nahuatl Loans”, *International Journal of American Linguistics* 51-4, University of Chicago, Chicago, pp. 494-497.
- 1986 *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 766 pp.
- 1989a *Otomí de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México*, El Colegio de México, Archivo de Lenguas Indígenas 13, México.
- 1989b “Sociolinguistics in Mexico”, *Sociolinguistics* 18, Austin, pp. 1-5.
- 1992a *El otomí de Toluca*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1992b “Estudios antiguos y modernos sobre la lengua otomí”, *Anales de Antropología* 29, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México pp. 453-490 [una versión más breve apareció en R. Barriga Villanueva y J. García Fajardo (eds.), *Reflexiones lingüísticas y literarias*. I: *Lingüística*, El Colegio de México, México, pp. 43-68].
- 1992c “El Vocabulario Trilingüe de fray Alonso Urbano”, en E. Luna (coord.), *Scripta Philologica in honorem Juan M. Lope Blanch*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 3, pp. 39-46.

- 1992d (ed.), “Sociolinguistics in Mexico”, *International Journal of the Sociology of Language* 96, Mouton de Gruyter, Berlín, Nueva York.
- 1992e *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*, El Colegio de México, México [reimpreso en 2003].
- 1993 “El otomí actual”, *Antropológicas* 8, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 79-86.
- 1994 “Préstamos y alternancias de código en otomí y español”, en C. MacKay y V. Vázquez (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 185-195.
- 1994-95 “La lengua otomí en Querétaro y Guanajuato”, *Cuadernos del Sur*, Letras 26, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Bahía Blanca, pp. 59-66.
- 1995 “Is there an Indian Spanish?”, en J. Amastae *et al.* (eds.), *Contemporary Research in Romance Linguistics* (Current Issues in Linguistic Theory 123), John Benjamins, Amsterdam, pp. 123-133.
- 1996a “Los dialectos del otomí”, en M. Arjona *et al.* (eds.), *Actas del X Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina. Veracruz, México, del 11 al 16 de abril de 1993*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 53-78.
- 1996b “Panorama de estudios recientes de sociolingüística en México”, *Thesaurus* 47, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, pp. 1-32.
- 1996-99 “¿Es el otomí una lengua amenazada?”, *Anales de Antropología* 33, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 361-395.
- 1997a “Otomí Loans and Creations”, en J. H. Hill, P. J. Mistry y L. Campbell (eds.), *The Life of Language. Papers in Linguistics in Honor of William Bright*, Walter de Gruyter, Berlín, pp. 59-66.
- 1997b “Supernaturals in Otomí Stories”, en A. Chu, A.-M. P. Guerra y Ch. Tetreault (eds.), *Proceedings of the Fourth Annual Symposium about Language and Society* (Texas Linguistic Forum 37), University of Texas, Austin, pp. 1-12.
- 1997c *El otomí de Ixtenco*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1998a “El vocabulario chichimeco jonaz de fray Guadalupe Soriano”, en Z. Estrada *et al.* (eds.), *IV Encuentro internacional de lingüística en el noroeste. I: Lenguas indígenas*, vol. 2, Unison, Hermosillo, pp. 379-390.
- 1998b *Ixtenco Otomi* (Languages of the world, materials 19), Lincom Europa, Munich, Newcastle.
- 1999 “La vitalidad del chichimeco jonaz”, en Y. Lastra y A. Herzfeld (eds.), *Causas sociales de la extinción y el mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*, Unison, Hermosillo, pp. 51-76.
- 2000a “El Arte de la lengua otomí de fray Pedro de Cárceres”, en O. Zwartjes (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*, Rodopi, Amsterdam, pp. 97-104.
- 2000b “An Otomí Story of a Nahual”, en J. Sherzer y K. Sammons (eds.), *Translating Native American Verbal Art*, Smithsonian Institution, Washington, pp. 13-21.
- 2000c (comp.), *Estudios de sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- 2001 *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2004a “Apuntes sobre la dialectología del otomí”, en P. Martín (ed.), *Cambio lingüístico. Métodos y problemas* (Estudios de lingüística 3), El Colegio de México, México, pp. 33-52.
- 2004b “Que Dios l’acompañe que Dios la cuide”, en Gloria Estela Báez y Elizabeth Luna Traill (coords.), *Disquisiciones sobre filología hispánica. In memoriam Juan M. Lope Blanch*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 125-128.
- 2004c “The Need for Capacity Building in México: Misión de Chichimecas, a Case Study”, en Peter K. Austin (ed.), *Language Documentation and Description*, Vol. 2, University of London, Londres, pp. 108-121.
- 2004d “Caracterización del chichimeco jonaz: la posesión”, *UniverSOS I*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 61-80.
- 2005a “El código otomí de San Mateo Huichapan”, *Arqueología Mexicana* Vol.XIII-Núm 73, Raíces, México, pp. 32-37.
- 2005b “Influencias mutuas del español y el otomí en el habla de San Ildefonso, Amealco”, en Claudine Chamoreau y Yolanda Lastra (eds.), *Dinámica lingüística de las lenguas en contacto*, Universidad de Sonora, Hermosillo, pp. 225-238.
- 2005c “La Revolución y la Cristiada según algunos testimonios de historia oral otomí”, en Aurora Castillo (comp.), *Otopames*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, pp. 317-362.
- 2005d “La gran Tenochtitlán: alabanza de la religión popular en San Miguel Allende”, en Mariano Lozano Ramírez (ed.), *Homenaje a José Joaquín Montes Giraldo, Estudios de dialectología, lexicografía, lingüística general, etnolingüística e historia cultural*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, pp. 594- 600.
- 2005e “La gramática otomí de fray Guadalupe Soriano”, *Anales de Antropología*, 39-1, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 207-219.
- 2006a “Mexico and Central America”, en Ulrich Ammon, Norbert Dittmar, Klaus Mattheier, Peter Trudgill (eds.), *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society. Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft*. 2nd edition, 2. Auflage. Walter de Gruyter, Berlín, Nueva York, pp. 2073-2082.
- 2006b “Las lenguas de San Miguel”, *Memorias, San Miguel de Allende, Cruce de Caminos*, Presidencia Municipal 2002-2003, San Miguel de Allende, pp.203-209.
- 2006c *Los otomíes, su lengua y su historia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2006d “El léxico de la religión popular en el área de San Miguel de Allende”, en Concepción Company (ed.), *Homenaje a José Moreno de Alba*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp 317-331.
- 2007a “Algunos datos históricos según el Código de Huichapan”, en Ana María Salazar Peralta y Julieta Aréchiga Viramontes (eds.), *Migración, población, territorio y cultura. XXVI Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología e Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.103-118.

- 2007b “Dos modos en chichimeco”, *UniverSOS* 4, Universidad de Valencia, Valencia, pp.187-198.
- 2008a “Una fábula de Esopo en chichimeco jonaz”, en Cristina Messineo, Marisa Malvestitti y Roberto Bein (eds.), *Estudios en Lingüística y Antropología. Homenaje a Ana Gerzenstein*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 225-231.
- 2008b “Recursos del otomí para integrar nuevos conceptos en la época colonial”, *Lingüística* 20, publicación anual de la Asociación de Filología y Lingüística de América Latina, Santiago de Chile, pp. 119-127.
- 2008c “Topónimos en chichimeco jonaz”, en Verónica Kugel y Ana María Salazar (eds.), *Homenaje a Noemí Quezada, VI Coloquio Internacional sobre Otopames*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Hmunts’a Hem’i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, México, pp. 53-73.
- 2008d “Las cláusulas subordinadas en chichimeco”, en Paul Schmidt *et al.* (eds.), *Tributo a Jaime Litvak King*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 59-72.
- 2008e “Topónimos otomíes”, *Estudios de cultura otopame* 6, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 273-306.
- 2008f “Prólogo”, en Adela Calva Reyes, *Ra hua ra hiä. Alas a la palabra*, Hmunts’a Hem’i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, San Ildefonso Chantepec, Hidalgo, pp. 5-7.
- 2009a “Dos fiestas del estado de Guanajuato: esbozo descriptivo y aspectos lingüísticos”, en Alfonso Serrano Serna (comp.), *III Coloquio Internacional Grupos Otopames*, Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames, México, pp 389-401.
- 2009b *Parlons otomi- une langue indienne du Mexique*, L'Harmattan, París.
- 2009c “Towards a Study of Language Variation and Change in Jonaz Chichimec”, en Stanford, James N. & Dennis R. Preston, (eds.), *Variation in Indigenous Minority Languages*, Benjamins, Amsterdam, pp. 153-171.
- 2010a “Diversidad lingüística”, en Rebeca Barriga y Pedro Martín Butragüeño (eds.), *Historia sociolingüística de México*, El Colegio de México, México, pp. 841-879.
- 2010b “Narraciones chichimecas de San Luis de la Paz”, en David Wright (comp.), *Memoria del IV Coloquio Nacional sobre Otopames (Guanajuato, 2002)*, Universidad de Guanajuato, Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames, Guanajuato, pp. 235-243.
- en prensa “El chichimeco jonaz: necesidad de planificación lingüística”, en *Actas del congreso de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, 1998*.

LASTRA, YOLANDA Y DORIS BARTHOLOMEW (EDS.)

2001 *Códice de Huichapan*, paleografía y traducción de Lawrence Ecker, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

en prensa a *Diccionario etimológico del otomí de Lawrence Ecker* (edición y estudio crítico), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

en prensa b *Diccionario anónimo otomí de la Biblioteca Nacional de México* (edición y estudio crítico), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LASTRA, YOLANDA Y FERNANDO HORCASITAS

1976 “El náhuatl en el Distrito Federal”, *Anales de Antropología* 13, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 103-136.

1977 “El náhuatl en el oriente del Estado de México”, *Anales de Antropología* 14, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 165-226.

1978 “El náhuatl en el norte y occidente del Estado de México”, *Anales de Antropología* 15, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 185-250.

1979 “El náhuatl en el Estado de Tlaxcala”, *Anales de Antropología* 16, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 275-323.

1980 “El náhuatl en el Estado de Morelos”, *Anales de Antropología* 17, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 233-298.

1983 “La lengua náhuatl de México”, en B. Pottier (ed.), *América Latina en sus lenguas indígenas*, Monte Ávila, Caracas, pp. 262-281.

LASTRA, YOLANDA Y PEDRO MARTÍN BUTRAGUEÑO

2000 “El modo de vida como factor sociolingüístico en la ciudad de México”, en P. Martín (ed.), *Estructuras en contexto. Estudios de variación lingüística*, El Colegio de México, México, pp. 13-43.

2006 “Un posible cambio en curso: el caso de las vibrantes en la ciudad de México”, en Ana María Cestero Mancera, Isabel Molina Martos y Florentino Paredes García (eds.), *Estudios de sociolingüística del español de España y América*, Arco Libros, Madrid, pp. 35-68.

LASTRA, YOLANDA, DINA SHERZER Y JOEL SHERZER

2009 *Adoring the saints. Fiestas in Central Mexico*, University of Texas, Austin.

LASTRA, YOLANDA Y DONALD F. SOLÁ

1966 “Cochabamba Quechua materials”, Education Office, Washington, mimeo [reimpreso en Education Resources Information Center (ERIC), Washington].

LASTRA, YOLANDA Y JORGE SUÁREZ

1974 “Cuestionario provisional de la dialectología náhuatl”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, mimeo.

1975 “Cuestionario para la dialectología náhuatl”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, mimeo.

LASTRA, YOLANDA Y ALEJANDRO TERRAZAS

2006 “Interpretación de posibles actividades agrícolas prehispánicas a partir del análisis del chichimeco jonaz”, *Anales de Antropología* 40-II, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 165-187.

LASTRA, YOLANDA, Y LEOPOLDO VALIÑAS

2007 “Mazahua y otomí ¿lenguas o dialectos?”, en *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México, pp. 207-230.

I. SABERES OTOPAMES DEL MUNDO

LOS OTOMÍES, PRECURSORES DE LA METAPSICOLOGÍA

ELEMENTOS DE REFLEXIÓN PARA ALIMENTAR UNA DEFENSA PATRIMONIAL

Jacques Galinier

CNRS – Universidad París X – Nanterre

La invención del concepto de “cultura inmaterial” ha sido un avance importante de los últimos años, que ha permitido rescatar aspectos depreciados de las culturas exóticas o populares, más allá de su dimensión propiamente museográfica, plasmada en la exposición de objetos representativos de un estilo específico de civilización. Según las áreas culturales, existe una ponderación entre los artefactos que resulta imprescindible rescatar, con una mayor visibilidad en tanto objetos de arte, y los que han dejado huellas más discretas, y que no figuran en el patrimonio de los museos de prestigio internacional, fuera de México. Los testimonios de la cultura otomí entran en esta segunda categoría. En este sentido, se impone combatir un prejuicio bastante difundido entre los operadores de las instituciones museales: la imposibilidad de concebir que las sociedades marginalizadas, con una débil visibilidad mediática, compartan un pensamiento sofisticado, digno de compararse con las grandes tradicionales europeas, orientales o americanas – como la maya o la mexica en particular. Actualmente, se impone volver a esos estereotipos institucionales, no para ocultarlos, sino al contrario para explicar mejor hasta qué punto han sido responsables del abandono total de los otomíes por parte de la investigación académica hasta la primeras décadas del siglo veinte. A pesar de los avances enormes realizados en esta dirección por los Coloquios sobre Otopames, la situación parece no haber cambiado de manera significativa en cuanto al trabajo pedagógico de enseñanza y de difusión de los fundamentos de la tradición cultural otomí.

Desde la época colonial, el debate parecía clausurado: los otomíes no habrían dejado huellas arquitectónicas notables, como las pirámides y su estética habría sido mediocre. En fin, los otomíes no podrían de ninguna manera ser considerados una población emblemática de una Mesoamérica de prestigio. Esta discriminación concierne a muchos otros pueblos

del país y del continente. Pero ¿hasta cuándo los alumnos de secundaria y preparatoria recibirán una formación que considere al mismo nivel de interés a Platón, a Kant, el Veda y el saber chamánico de los pueblos otomianos? Esto implicaría una verdadera revolución intelectual y pedagógica de ambos lados del Atlántico. Es una de las tareas que nos incumben, modestamente, como resultado de nuestras reuniones de Otopames. Esta confrontación podría ser un proyecto alentador, considerando el retraso que existe en comparación con otras áreas etnográficas del mundo. Por eso, debemos examinar los distintos capítulos de la etnografía otomí que podrían alimentar nuevos cuestionamientos. No intento privilegiar la esfera de la cognición en detrimento de los aspectos materiales de la cultura, sino que quiero subrayarla, porque sigue siendo la más ignorada. Considero que los otomíes pueden ser excelentes candidatos en discusiones con las obras de los grandes pensadores de la filosofía occidental, respetando los mismos criterios de evaluación. Ya existen tentativas notables en este sentido. Por ejemplo, Levinson y Brown han comentado el problema de la polaridad izquierda/derecha entre los tzeltales, considerando el debate sobre las oposiciones no congruentes (*inkongruente Gegenstücke*) de Kant (1998:999), porque los tzeltales no generalizan esta oposición a otros sectores del espacio (Levinson y Brown, 1994:3-29).

Hace más de diez años, hice una tentativa con un texto titulado *¿Existe una ontología otomí?* que despertó más reticencias que aprobación (Galinier, 2005:81-86). Intentaba demostrar las analogías entre los grandes componentes de un solo sistema, bien identificado, como el de Aristóteles, y la cosmovisión otomí, para enseñar de qué manera esta comparación pudiera enriquecer nuestro entendimiento de una tradición mesoamericana despreciada. Es decir, poner a prueba pacientemente conceptos aristotélicos en el trabajo etnográfico, en particular el concepto de substancia, para profundizar aspectos que hasta la fecha, no han captado un interés suficiente entre los investigadores de campo. En otras palabras, se trataba de instalar en paralelo un pensamiento filosófico elaborado por un individuo oriundo del mundo griego antiguo y un supuesto saber compartido en una cultura mesoamericana a fines del siglo veinte.

Obviamente, el trabajo de campo nos aleja necesariamente de la filosofía, pero al final, es evidente que se impone una negociación de nuestros presupuestos con las corrientes más impactantes de la filosofía contemporánea, en particular sobre la cuestión muy controvertida del *Mind body problem*. Ya no podemos contentarnos con construir una buena etnografía. El reto es más elevado, y es tiempo de abrir los estudios sobre los otomíes a la antropología general, lo mismo para los mazahuas o los pames. En sentido contrario, conviene aportar nuestros conocimientos en discusiones que se desarrollan en otras partes del mundo. Resulta imprescindible salir del atomismo etnográfico e histórico que no genera modelos heurísticos dignos de interés para nuestros colegas especialistas de otros continentes.

Para ilustrar mi propósito, quisiera señalar las concordancias que me llamaron la atención entre la visión otomí de mundo y ciertas corrientes dominantes de la filosofía alemana. De inmediato destaca el romanticismo, por las evidentes analogías sobre la cuestión de lo oscuro, de lo arcaico, de lo invisible. Esas semejanzas no son superficiales, y se pueden explorar en varias direcciones. Algunos autores sobresalen más que otros, remontando a la mística renana de la Edad Media, con Meister Eckhart. Sin embargo, se impone la referencia a una corriente “introspectiva” desarrollada a partir del *Sturm und Drang*, que se prolonga con Schopenhauer, más tarde Heidegger, y sobre todo Freud. Remito a mis trabajos relativos a la noción de inconsciente y a la comparación con el

modelo tópico del autor, incluso señalando de qué manera estos dos modos de acercamiento al inconsciente, por muy similares que sean, llegan a separarse definitivamente en cuanto a la integración de la dimensión propiamente idiosincrásica en la concepción del sujeto (Galinier, 2009:127-134).

Siempre me sorprende, en discusiones entre filósofos profesionales, su ignorancia rotunda del saber no occidental. En los manuales de historia de filosofía, hasta los más completos, lo máximo que se puede esperar son breves alusiones a China y a la India, sin que los fundamentos de su sistema de pensamiento sean discutidos a partir de una perspectiva comparativa. Ahora bien, considero que la filosofía es una cosa demasiado seria como para dejarla entre las manos de los filósofos. Sobre cuestiones mayores de epistemología o la teoría del conocimiento, siempre me he sentido más a gusto con mis interlocutores otomíes que con mis propios colegas universitarios. En el campo, no deja de sorprenderme la sofisticación del saber cosmológico indígena (a pesar de la extinción paulatina de los grandes relatos mitológicos), o la sutileza de la concepción otomí de la persona e incluso de su “metapsicología”.

En esta disputa, el punto nodal es ver a qué nivel esta filosofía indígena se ajusta con nuestras problemáticas occidentales. Una tradición escrita, ya sea tibetana, sánscrita, nahua u europea, responde a criterios bien establecidos de expresión del pensamiento. En las sociedades de tradición exclusivamente oral, dominan otros criterios. Es con esta categoría, que se relacionan los testimonios otomíes. En este contexto, el papel del intelectual es otro, porque su saber es constantemente aprobado, comentado y compartido con otros miembros de la comunidad.

Ahora bien, ¿qué nos queda por estudiar de los otomíes? ¿Cómo comparar la visión que tenemos de los otomíes con la de otros pueblos? ¿Qué debemos hacer para sacar a los otomíes del olvido, no solamente porque su cultura tiene la misma dignidad que cualquier otra, sino porque su visión del mundo plantea preguntas fundamentales para la historia de la filosofía universal?

Para avanzar, consideremos la situación a partir de las orientaciones contemporáneas de la filosofía en este país. En un libro recientemente publicado llamado precisamente, *El buho y la serpiente – Historia de la filosofía en México*, Guillermo Hurtado critica atinadamente el hecho de que “ellos hablan, nosotros escuchamos”, cuando se refiere a la relación entre filósofos nacionales y extranjeros (Hurtado, 2007:34). Observa esta curiosa costumbre de citar a los extranjeros, y no a los colegas mexicanos. En el libro, el autor se interroga sobre los grandes momentos de la filosofía en México en el siglo XX. La metáfora del buho, como el de Minerva, se refiere a la necesidad para la filosofía mexicana de alcanzar las grandes corrientes de la historia de la disciplina, y la de la serpiente, una auténtica reflexión sobre la realidad del país. Lo que llama la atención es el papel que Hurtado otorga al libro de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. En realidad, sabemos que Villoro no se interesa en el pensamiento de los indios, sino en el pensamiento sobre ellos de los españoles, de los criollos, de los mestizos que han construido la “consciencia mexicana” (Hurtado, 2007:119). Agrega Hurtado que “la filosofía mexicana... puede ser tan original como cualquiera otra y debe aspirar a ello, pero para llegar a la universalidad buscada debe comenzar por una reflexión honda y genuina que parta de su circunstancia cultural e histórica” (*ibid*:45).

¿Qué podemos opinar nosotros sobre estas posiciones? Primero, que esta supuesta “nueva filosofía” examina debates que existen desde hace más de medio siglo entre los antropólogos. Segundo, que la discusión del autor sobre el yo y el otro no deja espacio para

otros puntos de vista, ni siquiera permite imaginar que existen otras posturas verdaderamente filosóficas entre ciudadanos mexicanos, menos visibles, que son los indios. Hurtado, al igual que sus colegas, considera el mundo indígena como una totalidad indiferenciada, sin tomar en cuenta la infinidad de matices presentes en sus tradiciones culturales, de una región a otra, de una comunidad a otra. No duda en afirmar: “Para que una filosofía mexicana sea también una filosofía sobre y para México debe plantearse, a mi modo de ver, tres preguntas fundamentales: *qué fuimos, qué somos, qué queremos ser?*” (*ibid*:51). De acuerdo. Pero el mismo libro no plantea ninguna opción alternativa para abordar temáticas filosóficas basadas en concepciones nativas.

En el marco de nuestras reuniones, abordar la cuestión del patrimonio inmaterial implica que los investigadores se pongan de acuerdo sobre lo que son precisamente los aportes principales de los grupos otomames. La dificultad es cómo homogeneizar los datos, a partir de nuestros trabajos respectivos, considerando los materiales que puedan servir a la discusión, como por ejemplo sobre cuerpo y persona, la naturaleza, la embriología o los regímenes de la conciencia, en particular.

Lo que nos hace falta es salir de este tropismo acumulativo, presentando cada investigador un estudio de su comunidad y ya. Lo frustrante es la ausencia de síntesis sobre las problemáticas que se desarrollan en cada región. Por eso debemos cambiar de paradigma. No se justifica más mantener el viejo atomismo etnográfico e histórico, que sin duda es un freno considerable, para darle más visibilidad a la cultura otomí, considerando a la vez su unidad y su diversidad, como se ha hecho para el concepto de Mesoamérica, en numerosos coloquios. Ciertos asuntos (sobre el campo de lo político, la cosmología, los géneros entre otras) exigen cuestionamientos transversales. No se trata únicamente de comparar modelos culturales con otras comunidades del México central y oriental, sino de ver cómo en estos procesos se expresa algo particular, “otomí”. En consecuencia, se impone la tarea de abrir los coloquios otomames a reflexiones más diversificadas, a temáticas más amplias, para evitar la dispersión en estudios estrictamente monográficos, abordando a través de sesiones transversales la cuestión de los regímenes de historicidad, del parentesco, del exilio y de la migración. También se imponen nuevos retos, como el estudio de la intrusión en la región otomí de Temoaya de los *New Agers* y del turismo místico, que sería absurdo ocultar en nombre de una ortodoxia académica reivindicada.

Durante las últimas décadas me he dedicado a descifrar la concepción otomí del “mundo de adentro”, en particular su concepción de la persona, su noción de sujeto, y de la interioridad psíquica en relación con su visión de la sociedad y del cosmos. El caso que he comentado brevemente pretende proporcionar una ilustración de la necesidad de nuevos enfoques en nuestros debates. Cada quién puede incorporarse a este proyecto de defensa patrimonial a partir de su experiencia personal, del aspecto de la cultura al cual le ha dedicado más tiempo, y que merece una mejor visibilidad académica, para que nuestro compromiso con los otomames se conjugue con una lucha por su dignidad, finalmente reconocida.

BIBLIOGRAFÍA

GALINIER, JACQUES

2005 ¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una *philosophia prima*, *Alteridades* 29, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México, pp. 81-86.

2009 *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

HURTADO, GUILLERMO

2007 *El búho y la serpiente. Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

KANT, IMMANUEL

1998 Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, en *Vorkritische Schriften bis 1768*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, p. 999.

LEVINSON, STEPHEN Y PENELOPE BROWN

1994 Immanuel Kant among the Tenejapans: Anthropology as empirical philosophy, *Ethos* 22 (1), Los Ángeles, pp. 3-29.

EL NIÑO DOCTOR EN LA MISIÓN DE CHICHIMECAS

Yolanda Lastra
*Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México*

En enero de 2006 presenté una ponencia en SSILA, *Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas*, en Albuquerque, sobre algunos cambios lingüísticos que se están dando en chichimeco. Como resultado, me invitaron a participar en un libro que todavía no se publica sobre cambios lingüísticos en lenguas indígenas minoritarias. Hasta entonces entre mis informantes había pocas personas de mediana edad y poquísimos jóvenes; para estudiar los cambios más a fondo era necesario trabajar con personas de varias edades. En diciembre de 2006 conocí a Feliciana, quien me proporcionó los datos que yo requería para el estudio de algunos cambios fonológicos y otros que se dan en los posesivos, y fue entonces cuando me invitó a asistir a la fiesta que le hace cada año a su Niño Doctor. Me dijo: “Es muy fácil que se acuerde de la fecha de la fiesta porque es el 30 de abril, día del niño”. La coincidencia de las fechas para una fiesta religiosa y otra civil me llamó la atención y quise desde luego no sólo aceptar la invitación de Félix sino averiguar más sobre el Niño Doctor y saber cuál de las fechas había sido la que primero se instituyó.

En vista de que en abril estaba dando un curso de Sociolingüística, decidí invitar a mis alumnos para que observaran no sólo la fiesta sino también la situación lingüística en Misión de Chichimecas, comunidad donde se habla la lengua que estudio, situada inmediatamente al este de la ciudad de San Luis de la Paz, cabecera del municipio del mismo nombre en el estado de Guanajuato.

Como sabrán, la lengua chichimeca es una de las seis lenguas otopames; con la que más cercanamente está relacionada es con el pame que se habla más al norte. Al chichimeco se le denomina a veces chichimeco jonaz para distinguirlo de otras lenguas chichimecas que se hablaron en la época prehispánica, pero que ya se han extinguido.

LA FIESTA (2007)

Mis alumnos y yo llegamos a la casa de Feliciano más o menos al medio día. Fuimos muy bien recibidos e invitados a la habitación donde se hallaba el altar en honor al Niño Doctor. Además del Niño, que era la figura central, había otras imágenes en el altar, así como velas, veladoras, muchas flores y un sahumerio humeante en el piso que perfumaba con el típico olor a copal. A un lado se encontraban los músicos y había sillas para aquellos que quisieran permanecer en la habitación rezando o escuchando la música.

Después de un rato nos ofrecieron refrescos y luego comida. Los estudiantes de Antropológicas en seguida entablaron conversaciones con los otros invitados y una de ellas sobretodo, se dedicó a hablar y jugar con los niños presentes, les prestó su cámara, lo que logró que todos abandonaran su acostumbrada timidez y silencio. En seguida se hizo evidente que ningún niño hablaba chichimeco, que la enseñanza de la lengua en las escuelas no logra gran cosa y que si no cambia la actitud de los mayores hacia su propia lengua y la transmiten a sus hijos, ésta desaparecerá en un par de generaciones.

LA MÚSICA

La música era de cuerdas, había tres músicos. Al que tocaba el violín ya lo conocía porque es hijo de mi informante principal. Tocaban piezas populares de las que se pueden oír en el campo en cualquier radio. No había nada religioso ni nada que sólo se pudiera escuchar en el sitio.

Los músicos estaban ahí desde la mañana y tocaban casi constantemente, aunque a veces descansaban para tomar sus refrescos o para platicar entre ellos o con los visitantes.

LA CLÍNICA

Después de comer, uno de los asistentes nos invitó a conocer el altar del Niño Doctor que se encontraba en la clínica de la Misión de Chichimecas, por lo que le avisamos a Félix que íbamos a ir a la clínica pero que volveríamos en seguida y así lo hicimos.

El altar de la clínica no tenía el colorido ni la profusión de imágenes del de la casa particular. Estaba decorado con globos blancos y flores y no faltaban las veladoras ni el sahumerio.

Al parecer la costumbre de ponerle el altar al Niño fue consecuencia de la costumbre iniciada por Félix, como llaman de cariño a Feliciano.

A nuestro regreso, ya al atardecer, todos los jóvenes y niños se dedicaron a jugar fútbol.

LA FIESTA (2008)

En 2008 también asistí a la fiesta del Niño Doctor en la casa de Félix. Esta vez había colocado mantas en su patio para proteger a sus invitados del sol. El altar estaba decorado de manera similar al del año anterior y también había contratado músicos, pero era un grupo diferente.

En esa ocasión conversé con una enfermera de la clínica, quien no había estado presente el año anterior. Los doctores de la clínica aceptaron la invitación de Félix y comieron lo que ella les ofreció.

EL ORIGEN DE LA FIESTA EN LA MISIÓN

Las dos fiestas principales en las que participan los chichimecas son la del santo patrón de San Luis de la Paz, San Luis Rey y la de la Virgen de Guadalupe. La primera tiene lugar el 25 de julio, pero la víspera es cuando hay más actividades en la Misión. En esta fiesta participan descendientes de otomíes de Cruz del Palmar, Guanajuato (Lastra, 2000; Sherzer, Sherzer y Lastra, 2009). La otra fiesta pública es la de la Virgen de Guadalupe e igualmente la víspera, es decir el 11 de diciembre, es cuando participan principalmente los chichimecos. El 12 hay misa en el Santuario, a la que acuden tanto la gente de San Luis como los de la Misión.

Según parece, durante muchos años éstas dos eran las únicas fiestas. Hubo otra menor dedicada a Santiago Apóstol. Recuerdo que en 1958 me mostraron una estatuilla del santo, por lo que probablemente se veneraba desde entonces, pero ahora ya tiene una capilla y su fiesta, aunque pequeña, ya es pública. También celebran la fiesta de Cristo Rey, pero no sé desde cuándo.

Hay una capilla dedicada a la Santa Cruz y según dicen varios hacen fiestas privadas dedicadas a San Judas Tadeo y al Niño Doctor. Estas dos son las que han surgido más recientemente.

El pasado mes de septiembre Félix me contó cómo fue que adquirió a su Niño Doctor. Creo que lo mejor es transcribir trozos de lo que ella me dijo textualmente:

A pus mira, me jui una vez cuando llevan a la virgen de Guadalupe a la Villita, pero primero antes de la Villita fuimos a Puebla. Yo no llevaba ni un cinco, nomás la pura comida que calentamos el camino; llevaba como dos chiquitos, dos niños chiquitos: mi niña que cumplió quince años [hace poco] y el otro que está grandecito, por ay tengo una foto onde truje mi niño. Yo llegué con veinte pesos en la mano, pero yo más antes oía que decían que el treinta de abril, que el treinta de abril, que el día del Niño Doctor. Y yo dije ¿Que santito será que el Niño Dotor? Ps niños hay muchos, niño Dios que costamos en diciembre. No pus entonces yo traiba 20 pesos que pa un refresco pa mis niños, traiba una niña y un niño, los dos chiquillos. Ay Dios santo, llegamos a la iglesia, visitamos, pero yo tenía muchas ganas de trairme un niño. Decía yo, pos no traigo dinero, a ver si pa la próxima, pos mire no volví a ir nunca.

No volví a ir nunca.

Entonces cuando entramos en la iglesia entonces hay calles, como siempre, San Luis, donde quiera... Hay muchos niños, muchos cristos, unos grandotes, un tiradero, morenos, unos güeros. Ay ¿cómo le haré pa llevarme un niño? Yo creo que no, ps no tengo dinero. ¿Cuánto costará? Ay, pero yo creo que el niño quería venirse conmigo. Onde que el señor traiba dos, éste y el de la clínica son hermanos.

Luego cuenta cómo el vendedor insistió y la siguió hasta el camión en el que proseguiría el viaje hasta la Villa de Guadalupe. Se lo vendió en los veinte pesos que sabía que tenía y ella convenció a sus hijos para que no le pidieran refrescos sino que sólo bebieran agua.

Así fue como llegó el Niño a la Misión y el primer año estuvo afuera porque la señora sólo tenía un cuarto que era a la vez cuarto para dormir y cocina. El altar se hizo de

pedritas debajo de un mezquite. El segundo año en un cuarto sin techo. Así fue mejorando hasta que en 2006 el Niño estrenó piso.

Las amigas de la dueña de la casa y del Niño le ayudan para la celebración de la fiesta. Una lleva tortillas, otra pone la manta, otra lleva arroz, otra garbanzos y Félix y sus hijos ponen el resto.

Me explicó que cuando ella compró su Niño otra señora compró al hermano y se lo regaló a una doctora de la clínica que ya no trabaja ahí, pero que lo dejó al cuidado del personal. Acostumbran juntar a los Niños en la casa de Félix para rezarles una novena. El veintinueve de abril el Niño de la clínica se vuelve a su lugar. Ahora ya se organizó un comité para la celebración de la fiesta y dicho comité es el que paga la música.

Otra familia tiene tres Niños, pero son más grandes y son morenos. En otra casa hay otro y hace dos años que una vecina tiene otro, pero Félix no lo ha visto. Sabe que es estampa y no de bulto.

Me dice que el Niño estrena juguetes, ahora tiene un carrito de pilas que sus hijos saben manejar.

También me cuenta que la especie de caja de madera donde se guarda el Niño es muy chica, de manera que no le cabe la corona y que desea comprar otra caja o bien mandar a agrandar la que ahora tiene. Me muestra todo y al mismo tiempo le habla al Niño en español como si fuera bebé. No se me ocurrió preguntarle si cuando está sola con él le habla en chichimeco o en español.

EL NIÑO DOCTOR DE TEPEACA

Desde la primera fiesta a la que asistí, supe que el lugar en donde se compró la pequeña estatua no era Puebla sino la ciudad de Tepeaca, que efectivamente se encuentra en el estado de Puebla. Alguien me dijo: “Ahí es donde tiene el Niño su santuario.”

El 9 de mayo de 2008 Alfonso Serrano me acompañó a Tepeaca y ahí visitamos la pequeña capilla del Niño Doctor en la parroquia de San Francisco. Todavía se podían admirar las decoraciones hechas en su honor en la portada de la iglesia. Adentro era notable el constante ir y venir de devotos que hacían visitas largas o cortas. Algunos dejaban exvotos y otros llevaban juguetes de regalo y los depositaban en un cuarto adjunto a la capilla donde había también una pequeña tienda de objetos religiosos relacionados con el Niño. Todo estaba limpio y bien arreglado.

En la casa de la cultura, un joven en silla de ruedas, Octavio Leonides Rmales, nos dijo que él tenía documentos que probaban cómo se había iniciado la veneración de ese Niño. Que a él le había salvado la vida porque de chico le habían dado un tiro en la espalda y que por eso no podía caminar, pero que se habría muerto si no hubiera sido porque su mamá le rezó al Niño Doctor. Quedamos en volver por fotocopias de lo que él nos quería dar, pero no fijamos fecha.

El 28 de agosto al volver a Tepeaca con Lilia Roldán no fue posible entrevistar a Octavio, pero sí a su tío quien es cronista de la ciudad. Relató su versión sobre el origen de la estatuilla del Niño Doctor: fue hecha en Cuba y traída a México por una religiosa de la orden de las Josefinas.

La casa madre de las Hermanas Josefinas está situada en la ciudad de Vic, capital de la Comarca de Osona, Comunidad Autónoma de Catalunya; la orden fue fundada por

Catalina Coromina Agustí, quien vivió entre 1824-1893 y posteriormente fue canonizada; las monjas son religiosas y enfermeras.

Al morir en México la religiosa procedente de Cuba, se rifó la estatua y ésta le correspondió a otra religiosa llamada María del Carmen Barrios.

En 1942 el abuelo del cronista de la ciudad fundó un hospital que fue inaugurado por el presidente Ávila Camacho. El presidente municipal pidió a la orden de las Josefinas que enviaran cuatro monjas para cuidar de los enfermos; entre ellas estaba María del Carmen Barrios, quien llegó con el Niño que nadie conocía; lo colocó en un pequeño altar a la entrada del hospital y todos los enfermos se encomendaban a él y ahí empezó su fama en Tepeaca. Después de varias peripecias, el cura lo trasladó a la parroquia. Cuando murió la madre María del Carmen, fue enterrada en Tepeaca y sus restos están en la capilla. El Niño se llama Niño Doctor de los Enfermos. En Celaya se le conoce como Niño de la Salud. También se venera en Morelia, Culiacán y Nuevo León. En algunos lados se llama Niño del Hospital.

Según una crónica de *El Sol de Puebla* su primera feria tuvo lugar en 1955, pero no fue sino hasta 1995 cuando Tepeaca fue invadida por turistas y miles de peregrinos de varios estados de la República. Según un comerciante con el que hablamos Alfonso Serrano y yo, antes de esa fecha se acostumbraba que hubiera un tianguis en Tepeaca, pero fue trasladado a otra población, lo que causó que el comercio decayera notablemente en Tepeaca. Con la organización de la feria, que culmina el 30 de abril, el comercio resurgió en la ciudad por lo que se le tiene gran cariño al Niño Doctor.

En respuesta a mi pregunta inicial sobre la coincidencia de la celebración de una fiesta religiosa y otra civil el 30 de abril, la explicación es sencilla: José Vasconcelos, Secretario de Educación Pública, instituyó el día del niño el 30 de abril de 1924; ahora el día del niño universal es el 20 de noviembre según la ONU, pero en México se ha quedado la fecha del 30 de abril. La celebración de Tepeaca se inició en 1942, por lo que podemos concluir que la fecha de la fiesta civil antecedió a la religiosa. Otros Santos Niños se celebran el día de la Navidad.

El origen de la estatua de Tepeaca queda más o menos claro, aunque ignoro cómo supo el cronista que procedía de Cuba. ¿Y su culto cómo llegó allí? En ocasión del *V Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico Filológicas* que tuvo lugar en Lima en agosto de 2007, visité Cusco, donde Samuel Herrera me hizo favor de tomar una foto del Niño Doctorcito que se encuentra en la iglesia de La Merced. Esto apunta a su origen español que por supuesto habrá que confirmar. Todos sabemos que en México se veneran otros niños, el de Atocha en Zacatecas, el Niño Pa en Xochimilco, etc. Hay un estudio publicado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia sobre los diversos cultos al Niño Dios del que me enteré por internet pero que todavía no conozco.

Pero volviendo a la Misión de Chichimecas, está por explicar el por qué de las nuevas fiestas. Una explicación tal vez un tanto ingenua, es la necesidad de hacerle frente al materialismo que conlleva la globalización brutal de la que se es víctima, una necesidad de algo espiritual que eleve al ser humano más allá de la pobreza, la marginalidad y la discriminación. Otra es la que propone un amigo mío chichimeca, hijo de un antiguo mayordomo de los chichimecas en el rancho otomí de Cruz del Palmar y actual mayordomo para la fiesta que se celebra ahí en honor al Santo Entierro. Él cree que en muchos hospitales tienen imágenes semejantes a las del Niño Doctor no nada más existe en San Luis de la Paz: “Esto fue últimamente, yo acabo de saber del Niño Doctor. Lo celebran aquí en el hospital, tiene poco”. Añade: “las [fiestas] nuevas no son tan importantes como las

otras, la de diciembre es a nivel nacional. La de San Luisito es un día especial para Chichimecas y para el pueblo, se dice que fue la firma de paz ...por eso se le da tanta importancia”.

Cuando insisto en preguntarle por qué surgen fiestas nuevas me responde con el ejemplo de una joven a la que le celebran sus quince años y entonces otra muchacha quiere que a ella le hagan una celebración mejor: “Lo mismo pasa cuando alguien tiene una imagen, le hace su fiesta, entonces yo no me quiero dejar, también voy a hacer mi fiesta; otras personas que tienen otra imagen que compraron en San Juan de los Lagos o en México, pues ... Yo así lo tomo de esa manera”. Sin ser antropólogo, este señor se está refiriendo tal vez a lo que los antropólogos llaman *consumo ostentoso* (conspicuous consumption).

Sin embargo, también queda claro que doña Felicianita le tiene gran cariño y devoción a su estatua y que su familia y amigas comparten esos sentimientos. La organización comunitaria tanto para las fiestas como para el trabajo no es sorprendente en el contexto mesoamericano. Pero si los chichimecas actuales descienden de un grupo de cazadores recolectores no mesoamericanos, la cuestión merece que se recapite sobre ella. Hay varias explicaciones posibles. La más sencilla es la difusión. Los jonaces fueron casi exterminados por el coronel Escandón en el siglo XVIII y los que sobrevivieron, provenientes del área de Querétaro cercana a Tolimán, se refugiaron en el actual San Luis de la Paz que probablemente no les era desconocido. La historia, sumamente confusa, se resume en Lastra y Terrazas (2006). Lo que es probable es que en San Luis de la Paz hubiera numerosos otomíes quienes ayudaron a cristianizar a los jonaces enseñándoles, o tal vez recordándoles, prácticas agrícolas y transmitiéndoles su versión de la religión católica que ahora conocemos como catolicismo popular del área de Querétaro y Guanajuato y probablemente también las costumbres relacionadas con el trabajo comunitario y el compartir responsabilidades para la organización de las fiestas.

CONCLUSIÓN

En la Misión de Chichimecas, como en tantos otros lugares del país, surgen necesidades espirituales que se oponen al capitalismo desenfadado del que se es víctima; al mismo tiempo del propio capitalismo se difunde la idea de la ostentación de los bienes materiales por pocos que éstos sean. Así van surgiendo nuevas fiestas que imponen gastos suntuosos, pero éstos no constituyen una carga imposible de sobrellevar gracias a que se comparten con otros miembros de la propia comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

LASTRA, YOLANDA

2000 “Aspectos comunicativos y lingüísticos en dos fiestas del estado de Guanajuato”, *Forma y función*, Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 117-138.

LASTRA, YOLANDA Y ALEJANDRO TERRAZAS

2006 “Interpretación de posibles actividades agrícolas prehispánicas a partir del análisis del chichimeco jonaz”, *Anales de Antropología* 40-II, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 165-187.

LASTRA, YOLANDA, DINA SHERZER Y JOEL SHERZER

2009 *Adoring the Saints. Fiestas in Central Mexico*. University of Texas Press, Austin.

EL SONIDO COMPLEJO DEL CASCABEL TRANSFORMACIONES SIMBÓLICAS EN EL RITUAL OTOMÍ

Juan Luis Ramírez Torres
Universidad Autónoma del Estado de México

PRIMERO EL MYSTERIUM

Suenan cuerdas de violín perseguidas por el rasgueo de guitarras y, entremezclado, el golpe de bastones tintinando cascabeles.

El tiempo deviene en giros en la edad primigenia de las danzantes, las más niñas, las más tempranas.

Siguen las jovencitas, señoritas que pronto habrán de casarse y engendrar, pero todavía no.

Luego, las rondas pausadas de las abuelas, lentas en un *tempo* calmo como el descenso nocturno de la luna; las más longevas cierran el ciclo de esa danza que, en parejas formadas en paralelo, reitera la noción de lo nuevo y lo viejo cual *continuum* eterno, mítico.

Las *Pastoras* o *Pastorcitas* son una veintena de mujeres, acompañadas por entre dos o tres hombres músicos; niñas, jóvenes solteras y abuelas, marcan la presencia ausente de esas otras, las casadas jóvenes y maduras, las fértiles, las madres, las que dan los frutos del cuerpo humano: los hijos.

La danza inicia con la formación en dos o cuatro filas de las mujeres puestas en orden de edades, las más pequeñas al frente, las mayores al final. Llevan un atuendo compuesto por calcetas, blusa y falda blancas de manufactura industrial o artesanal, en algunos casos con quezquémetl; tocadas por un sombrero adornado con flores, o bien, con tiras cortadas de papel metálico, moños o listones de colores rojo, verde, amarillo, azul, blanco, anaranjado, rosa y morado, parte de los cuales caen desde la cabeza hasta la altura de las piernas; en la mano izquierda llevan un bastón que en su extremo superior muestra un atado de cascabeles; hay quienes portan suéteres en colores claros como el azul celeste, en lugar del quezquémetl, mandiles tradicionales, en el caso de las mujeres mazahuas, tobilleras azules, o rebozos también de color azul.

Acaso redivivas *chalchiuhtlicue*, trenzan sus pasos de baile a lo largo del 3 de mayo, apertura de los cielos, para que el agua celeste preñe la cavidad terrestre donde radican las aguas maternas.

Cumplida la cita y con el paso de las horas, el sol cae sobre el horizonte al mismo tiempo que descienden los peregrinos, las pastoras, concheros, matachines, mercaderías sobre espaldas y lomos, todos por igual, bajan junto con la tarde al mundo cotidiano, profano.

El viento sopla y ese sonido de río provocado por el chocar de las hojas de los encinos, pareciera despedir a los creyentes del Señor del Cerrito que queda allá, arriba, en su casa sagrada.

ESTRUCTURAS COMPLEJAS

El rito, en tanto que *estructura*, resulta un concepto *complejo*, ello y parafraseando a Edgar Morin, obedece a su multidimensionalidad de lazos diversos implicados, que antes de llevarnos a una imposible omnisciencia, nos plantean a la *complejidad* como *una palabra problema y no una palabra solución*, un ejercicio confuso en el afán de nombrar las cosas y poner orden en nuestras ideas (Morin, 2005:21-3), o, como en el presente caso, poner orden en nuestra mirada etnográfica.

Jean Piaget considera que en una primera aproximación, una estructura comprende los caracteres de totalidad, transformación y autorregulación, seguida de una formalización producida por el teórico (Piaget, 1980:9-10). De su parte, Claude Lévi-Strauss señala que en la sociedad las estructuras son de diversos tipos de orden los cuales pueden ser, a su vez, acomodados en tanto se haya descubierto qué relaciones los conectan y cómo interactúan sincrónicamente; además, este autor entiende que concurren tanto órdenes “vivididos”, los cuales son función de una realidad objetiva; a la vez que participan los órdenes “concebidos” y no “vivididos”, tales son los casos del mito y la religión. (Lévi-Strauss, 1977:285-6). De esta manera, podemos discernir la existencia de *estructuras de estructuras*, o en otros términos, conformar un *sistema* determinado a partir de aceptar su integración por una multiplicidad de otros *sistemas* “menores” o “subsumidos” al primero.

En tal perspectiva es que se dimensiona el sistema ritual otomí implicado en la fiesta del 3 de mayo dedicado al Señor del Cerrito, el cual forma parte de una articulación entre los calendarios climático, agrícola y del santoral católico, pero en donde subyace el ancestral culto otopame a la tierra, el fuego y el agua como entidades sustantivas de culto. De esta manera le suceden a tal conmemoración las fiestas dedicadas a San Isidro Labrador (15 de mayo), o a *Corpus Christi* (fecha movable) en el periodo de *aguas* o *verdes*; mientras que en *secas* ocurren, por ejemplo, el culto a los ancestros muertos (1 y 2 de noviembre), el 2 de febrero, día de la Candelaria, y alrededor del 15 de febrero, la procesión a la Basílica de Guadalupe en la ciudad de México, en una masiva caminata integrada por las parroquias de la diócesis de Toluca, que reúne a más de 30,000 participantes. Particularmente vinculado al inicio y fin del periodo de lluvias, el santuario del Señor del Cerrito marca su principio con el ya referido 3 de mayo y lo cierra el 15 de octubre con las honras dirigidas a Santa Teresita; este sistema dual (deidad masculina-deidad femenina) conforma una íntima relación entre el *tempo* natural y los *tempi* agrícola y religioso (Ramírez, 2006). Es por ello que el sistema ritual nos ofrece un ejemplo de *estructuras de estructuras*, es decir, de articulaciones complejas de aspectos entendidos como *climático*, *agrícola* o *religioso*, esto

desde una clasificación que divide el mundo en parcelas de conocimientos y que evidentemente no corresponde a la mirada otópame, la cual se halla más inclinada a la complejidad de estructuras de estructuras.

EL SONIDO

Es por lo anterior que danza y música de las *Pastoras* es asumida aquí como parte de un complejo de estructuras. En su conformación es parte sustantiva el *sonido*, concebido como una entidad factible de abordarse en su complejidad semiótica, dada su función comunicativa insertada en el sistema ritual. Al respecto es oportuna la afirmación de Edmund Leach: “Los partícipes de un ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes” (Leach, 1981:57).

Esto evidentemente incluye al oído, el que registra los sonidos de la *palabra* hablada, uno de los *sonidos más humanos*, y que posiblemente por lo mismo sea uno de los canales de comunicación con lo sagrado, como ocurre con el acto religioso del rezar, que en su ritmo adquiere una connotación musical. Ya Malinowski observó que

Tales peculiaridades fonéticas son más manifiestas en las palabras principales, es decir, en las palabras clave e iniciales. A veces se cortan, más frecuentemente se les agregan adiciones, como afijos simétricos o antitéticos; o se les añaden elementos formativos en pro del sonido. Mediante estos medios se consiguen efectos de ritmo, aliteración y rima, muchas veces acentuados mediante inflexiones del recitante (Malinowski, 1973:442).

Sin embargo, ese hablar sacralizado adquiere un sentido misterioso sustentado en la idea de considerar a esas palabras como “poderosas en sí mismas” dado que “aparecieron en el principio de los tiempos y ejercen su influencia sin ningún intermediario” (Malinowski, 1973:441-2). La conexión entre palabra sagrada y ritmo se inserta a otro sistema, éste el musical. Cuando se pretende hacer una historia o una arqueología de la música, es común encontrar la conclusión que consigna: “Los comienzos del fenómeno musical humano están completamente envueltos en la oscuridad” (Honolka *et al.*, 1980:9), de donde “la música no es mística ni sobrenatural; es solamente misteriosa” (Gaston, 1993:41); un misterio que invade, en tanto que estructura totalizadora, a la física de sus ondas sonoras, junto con la medición matemática de éstas, a su relación con los procesos cerebrales, su incidencia en la fisiología humana, amén de las reacciones emotivas que despierta, e incluso sus connotaciones cósmicas como las ideas pitagóricas respecto a la *música de las esferas* (Ferrater, 1981:2579). Por lo tanto, la música evoca la noción del *todo* en su carga semántica tremenda, por lo que hace de ella una dimensión incognoscible; luego así la música es *mysterium*. El hombre entonces, hace de ella objeto de contemplación: sólo la escucha.

Lo que el hombre oye es una totalidad compleja. Entre la voz humana y la cuerda frotada del violonchelo oscilan la música y la palabra; entre las cuerdas percutidas del piano interpretando las *Variaciones de Goldberg* de Bach circulan la estética y la alegoría matemática. El sonido musical es, en consecuencia, complejidad y polisemia.

CASCABELES

El oído humano registra sonidos comprendidos entre los 20 y 20,000 Hz, correspondiendo al segundo extremo las frecuencias altas, como la de los cascabeles de las *Pastoras*. Ese sonido agudo se acerca al timbre del correr del agua en los ríos, de las olas marinas y de la lluvia (Ramírez, 2004) en su percepción auditiva.

Si esto lo relacionamos sistémicamente con el rito pluvial del 3 de mayo, no es difícil concluir que el bastón portado en la mano derecha por la danzante es rayo fecundante que en su golpetear el suelo preña sementeras y mujeres, a la vez que los cascabeles, con su sonar evocan el particular ruido provocado por las gotas de lluvia al hacer percutir la tierra.

El sonido acuático del cascabel corresponde a un sonido primigenio y por ende, mítico y sagrado. Pero ese sonido no es un asunto de extraterreno, todo lo contrario, obedece a motivos existenciales humanos. La vinculación semántica entre instrumentos musicales, sistema ritual, danza y música, responde a que “no podemos representarnos cosas más allá del mundo de la experiencia” (Glaserfeld, 1994:25) o, en palabras de Luria: la actividad cognitiva de la percepción “depende de la práctica, históricamente formada, del hombre y del sistema de codificación que éste utiliza.” (Luria, 1987:35).

¿Cuál es esa experiencia otopame? La constituida por esa trilogía de tiempos regidos por las lluvias y el periodo de secas, el calendario religioso y su ritmo económico todavía atado al cultivo de la tierra. Pero estas experiencias normadas históricamente no son aún el referente primigenio y misterioso, dicho lugar privilegiado le corresponde, sugiero, a la experiencia uterina humana, aquella percibida sin la mediación del lenguaje hablado, es decir, sin las significaciones culturales; justamente por estas razones es que su origen se vuelve un misterio incognoscible.

¿Cómo es que esto sucede? Ocurre gracias a la cualidad de transformaciones propia de la estructura. Iuri Lotman concibe que:

...no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Sólo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese *continuum*... lo llamamos semiosfera (Lotman, 1996:22).

Los sonidos del agua, como arroyos, ríos o cascadas, regularmente son placenteros al oído humano (Storr, 2002:19-20). Este sentido es correlativo a la experiencia, en principio, agradable de la estancia intrauterina, en un medio tibio, seguro, maternal. Esta experiencia primigenia, no mediada por el lenguaje hablado con su lógica secuencial discursiva, es representado musicalmente dado que la música es un lenguaje simultáneo, orquestado por la conjugación armónica de los distintos instrumentos participantes. Al respecto Leach anota:

...los mensajes que recibimos en modalidades diferentes (a través de nuestros diferente sentidos del tacto, vista, oído, olfato, gusto, etc.) se transforman fácilmente en otras modalidades.

Así, podemos visualizar lo que oímos en palabras; podemos convertir textos escritos en habla; un músico puede transformar las pautas visuales de una partitura musical en movimientos de los brazos, boca y dedos. Evidentemente, en algún nivel profundamente abstracto, todos nuestros diferentes sentidos emplean el mismo código. *Debe* haber algún tipo de mecanismo “lógico” que

nos permita transformar los mensajes visuales en mensajes sonoros o en mensajes táctiles u olfativos, y viceversa (Leach, 1981:15).

Este juego es posibilitado por una estructura de estructuras, por una gran semiósfera que proporciona ese *continuum* semiótico basado en la capacidad estructural de transformar significantes y significados. En otras palabras, la experiencia uterina individual, *per se* acuática, sirve de antecedente semiótico no-verbal para significar otra experiencia igualmente acuática, la pluvial, ésta ya culturada y socializada. ¿Cómo lograr el puente semiótico? La respuesta es a través de la música, significante que posee la cualidad paralela a la del rito caracterizada por su capacidad de totalidad y simultaneidad: el rito y la música se perciben simultáneamente como un todo; ninguno de ellos lo registra el público espectador como partes separadas (cada instrumento musical en su individualidad, o cada componente del rito independientemente).

Pero al mismo tiempo cada factor es constituyente de significado; esta manera simultánea de percibir no es compatible con la lógica secuencial del lenguaje hablado o escrito. Por lo tanto es la única manera de rescatar las experiencias humanas pre-verbales, las que por cierto son una fuente de particular profundidad significativa para construcciones culturales como las numinosas y sagradas, justamente las recreadas en la dramatización ritual y comúnmente acompañadas de la música.

CONCLUSIONES

Con lo anterior, disponemos ahora de una concepción que reconoce en las formas sociales y culturales humanas, una estructura que participa de la constitución de otras estructuras; su separación implica la mutilación para comprender los procesos culturales del Hombre en tanto que son vividos integralmente por las individualidades y la colectividad. Dicha *integridad* da por resultado la *totalidad* de la *semiósfera*, gracias a la cual son posibles estructuras que se *transforman* y *autorregulan*, y que se manifiestan socialmente como sistemas de significación dinámicos y propios de cada grupo cultural.

De esta forma es que la especificidad de los cascabeles de las *Pastoras*, basándose en una experiencia primigenia humana y no definida culturalmente, se transforma después en una marca étnica, cuando la numinosidad del sonido intrauterino se re-significa en sonido pluvial y se asocia, ahora basándose en una experiencia colectivizada, con el simbolismo acuático de la Santa Cruz. Es por este proceso que son las mujeres, las que –vestidas de agua telúrica, cual Chalchiuhtlicue– precipitan las aguas celestes. Un arriba y un abajo que en la lógica musical no son dos planos opuestos, sino la orquestación de dos sonidos sin cuya conjugación la vida, sencillamente, sería imposible.

BIBLIOGRAFÍA

FERRATER MORA, JOSÉ

1981 *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.

GASTON, E. THAYER

1993 “El hombre y la música”, en: E. Thayer Gaston y otros, *Tratado de musicoterapia*, Paidós, México, pp. 27-49.

GLASERSFELD, ERNEST VON

1994 “Despedida de la objetividad”, en: Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del obser-vador. Contribuciones al constructivismo*, Gedisa Editorial, Barcelona, pp. 19-31.

HONOLKA, KURT, KURT REINHARD, BRUNO STÄBLEIN, HANS ENGEL Y PAUL NETIL

1980 *Historia de la música*, Editorial Edaf, Madrid.

LEACH, EDMUND

1981 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1977 *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.

LOTMAN, IURI M.

1996 *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Ediciones Cátedra, Madrid.

LURIA, ALEXANDER

1987 *Desarrollo histórico de los procesos cognocitivos*, Akal/Universitaria, Madrid

MALINOWSKI, BRONISLAW

1973 *Los argonautas del Pacífico occidental*, Ediciones Península, Barcelona.

MORIN, EDGAR

2005 *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.

PIAGET, JEAN

1980 *El estructuralismo*, Oikos-Tau Ediciones, Barcelona.

RAMÍREZ, JUAN LUIS

2004 “El sonido numinoso. Música, ritual y biología”, *Convergencia* 36, pp. 81-97.

2006 “Rito y ritmos indígenas. Dos ejemplos mesoamericanos”, *Gazeta de Antropología*, 22, Granada, España
<http://www.ugr.es/~pwlac/G22_03JuanLuis_Ramirez_Torres.html>.

STORR, ANTHONY

2002 *La música y la mente. El fenómeno auditivo y el por qué de las pasiones*, Paidós, Barcelona.

LA FESTIVIDAD DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL

La belleza debe pintarse con la cabeza perdida en las nubes pues no hay cosa de la que se pueda hablar más difícilmente en una lengua mortal y que menos fácilmente se pueda conocer con la inteligencia humana (Cesare Ripa).

María Teresa Jarquín Ortega
El Colegio Mexiquense, A.C.

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar la importancia que en la parte occidental del Estado de México tiene la celebración religiosa en honor de San Miguel Arcángel, como símbolo de identidad y cohesión social en las comunidades indígenas de esta región.

Hemos seleccionado esta celebración luego de haber elaborado una tabla que integra el calendario litúrgico cristiano con el calendario matlatzinca y el calendario náhuatl, encontrando que después de la celebración guadalupana, la fiesta de San Miguel Arcángel es la más recurrente en 63 municipios de esa zona y se celebra en 41 localidades. Estos elementos identificados en un primer estudio, nos condujeron a cuestionarnos: ¿Por qué en los pueblos pertenecientes a la parte occidental del Estado de México, asumieron como su patrono a San Miguel Arcángel?

Los habitantes de estas comunidades heredaron una prolongada y sistemática tradición de celebraciones litúrgicas que han conservado desde su evangelización en el siglo XVI hasta nuestros días. Se debe tomar en cuenta que la religión forma parte importante de la sociedad y en ella se reflejan muchas actividades cotidianas y conceptos acerca de la vida de los hombres. En México muchas de las festividades religiosas muestran reminiscencias prehispánicas combinadas con ritos católicos. Lo que nos lleva a advertir que dentro de las localidades mencionadas no escogieron al patrono titular de su pueblo al azar, sino que hubo una preferencia deliberada para adoptar un protector que reflejara la idiosincrasia de las comunidades como fue el caso de San Miguel Arcángel.

Siguiendo estas reflexiones nos preguntamos: ¿Qué semejanzas encontramos entre San Miguel Arcángel y las deidades prehispánicas en los pueblos del occidente mexiquense? Apreciando que el dios precolombino que se vincula con la figura de San Miguel, como es

bien sabido, es Tláloc “dios de la lluvia” y que en las sociedades netamente agrícolas tuvo una veneración muy especial; por ser el dios dador de la vida y la muerte y como diría Don Ángel María Garibay “...el que hace la transformación de la semilla en planta y del muerto en vivo, es ciertamente obrador de sortilegios” (Garibay, 1995:61).

Los indígenas acostumbrados a la observación de la naturaleza, en el sentido de un registro deliberado y repetido a lo largo del tiempo de los fenómenos naturales, dieron mucha importancia a la lluvia, la veneraron ampliamente. Incluso dentro sus sociedades han existido personas encargadas de predecir, propiciar y controlar la lluvia para la obtención de frutos agrícolas, esta actividad no era considerada profana, sino que estaba ligada a la religión y la magia.

En términos más amplios, para las sociedades agrícolas de tradición mesoamericana, la integración de la naturaleza constituía un propósito importante y los rituales y las prácticas religiosas buscaban mantener el equilibrio con ésta. A causa de estas necesidades, desde épocas muy antiguas se desarrolló un complejo sistema calendárico, que se basó en la observación astronómica y que consistió en una serie de ciclos recurrentes e interdependientes que, tras la conquista, se vincularon con el calendario y el mundo cristiano.

La relación hombre-naturaleza nos lleva a indagar: ¿Cómo se manifiesta en estos pueblos el sincretismo que envuelve a ambos cultos? ¿Cuál es el resultado en ellos? ¿En qué medida podemos identificar elementos de orden prehispánico y separarlos del ritual católico para poder observar el sincretismo indocristiano en el año litúrgico cristiano?

¿QUIÉN ES SAN MIGUEL ARCÁNGEL?

Según la tradición católica, “Un ángel es un espíritu celeste creado por Dios para llevar un mensaje, viene de la palabra griega *angelou* que significa voz o sonido”. En las sagradas escrituras se le considera mensajero de Dios y recibe su nombre por su oficio, siendo empleado por él en la ejecución de las comisiones en nuestro favor y defensa. Están divididos los ángeles en 3 esferas o jerarquías y 9 coros. La primera comprende los Serafines, los Querubines y los Tronos, quienes contemplan y adoran a Dios, la segunda, que abarca las Dominaciones, los Principados y los Poderes, mantiene y gobierna la creación y la tercera, que incluye las virtudes, los Arcángeles y los Ángeles y ejecuta las órdenes del Altísimo (Ricciardi, s/f:18). En esta última se encuentra San Miguel Arcángel, cuyo nombre significa “¿Quién como dios?” La Iglesia entre todos los arcángeles le otorga a San Miguel un lugar preferencial y lo llama “Príncipe de los espíritus celestiales”, “jefe o cabeza de la milicia celestial”, conduce a seis arcángeles que llevan por nombre Gabriel, Rafael, Uriel, Sealtiel, Jehudiel, Barachiel. Su fiesta, junto con los arcángeles Gabriel y Rafael, se celebra el 29 de septiembre.¹ El arcángel apareció en 493 en el monte Gargano en Italia. A partir de este acontecimiento fue establecida una fiesta conmemorativa en su honor. Desde el siglo V hasta ahora se conmemora en septiembre. Paulatinamente la

¹ El culto angélico en España se debió en gran parte al *Llibre deis Angeis*, escrito en 1392 por el franciscano Eiximenes. Según Uompart, este libro fue fundamental para revitalizar los cultos angélicos en varias ciudades del Reino de Aragón y dedicarle fiestas y días especiales. Eiximenes reconocía que “cada uno (de los ángeles en el universo)... según su propiedad” había sido nombrado por Dios pero sólo acepta los nombres de Miguel, Gabriel y Rafael, descartando todos los demás nombres como “sospechosos y de ninguna autoridad”, en Mújica Pinilla (1996:52).

celebración eclesiástica se fue configurando en honor a este arcángel, que como intercesor presenta a Dios las peticiones y oraciones de sus devotos. No obstante, sabemos por el libro del Pastor de Hermas que en un principio sólo había seis arcángeles principales, y que San Miguel era el séptimo por ser el arcángel tutelar de Israel, cuyo poder era superior a los demás, y ejerce funciones análogas a las del *Logos* Divino.

Cada uno de estos espíritus está vinculado a un cuerpo celeste, representa una virtud teologal y lleva un don del Espíritu Santo:

Planetas	Ángeles	Virtudes teologales y cardinales	Dones del espíritu santo	Diablos	Vicios
Sol	Miguel	Fe	Sabiduría	Leviatán	Soberbia
Luna	Gabriel	Esperanza	Entendimiento	Mammona	Avaricia
Marte	Rafael	Caridad	Buen consejo	Asmodeo	Lujuria
Mercurio	Uriel	Prudencia	Constancia	Berith	Ira
Júpiter	Sealtiel	Templanza	Ciencia	Belphegor	Gula
Venus	Jehudiel	Fortaleza	Piedad	Belcebub	Envidia
Saturno	Barachiel	Justicia	Temor de Dios	Astaroth	Pereza

Cuadro 1. Arcángeles.²

Tomando en consideración todos estos atributos, los franciscanos divulgaron el culto a los ángeles y arcángeles en el momento de la evangelización de los nuevos territorios, siguiendo el impulso de la época y que tuvo gran auge en el México central, donde el culto a imágenes aparecidas en forma milagrosa mostró un patrón común a todas ellas. Estas representaciones se vinculan con la leyenda de la lucha del bien contra el mal y está sumada la necesidad de afianzar el cristianismo frente a las herejías, lo que motivó la promoción de la devoción de San Miguel, quien anula al demonio.

La “Semana Angélica”, tan practicada en Europa y el Nuevo Mundo, ordenaba sus días del siguiente modo: el domingo estaba presidido por el Sol y se dedicaba a San Miguel; el lunes, por la Luna y se dedicaba a San Gabriel; el martes, por Marte y se dedicaba a San Rafael; el miércoles, por Mercurio y se dedicaba a San Uriel; el jueves, por Júpiter y se dedicaba a San Sealtiel; el viernes, por Venus y se dedicaba a San Jehudiel; el sábado, por Saturno y se dedicaba a San Barachiel. “Cada día”, dilucida Serrano, “se ha de hacer mención de todos ellos con alguna oración común de todos, y también de aquel especial, a quien está dedicado el día, y a éste se le ha de pedir en su día alguna virtud, o don especial. Para el ejercicio, y práctica de esta devoción pondremos diversas oraciones, y modos de obsequiar á estos Príncipes, y en ellos a Dios, de donde podrá cada qual escoger las oraciones, y modos, que más le contentaren, y movieren su voluntad” (Mújica, 1996:154-155).

Recordemos que su culto floreció en la misma Sicilia cuando Carlos V, descendiente de los Austrias, logró financiar en 1523 la construcción de una iglesia dedicada a los siete arcángeles, hecho que persuadiría a Pío IV (1559-1565) a autorizar, en 1561, la construcción del templo de Santa María de los Ángeles sobre las Termas de Diocleciano en Roma³ (Mújica, 1996:29-33). El primer emperador de la casa de Austria, Rodolfo I, fue

² Mújica, 1996:229.

³ La construcción del templo se hizo bajo la dirección de Miguel Ángel y sobre el altar mayor se colocó una pintura representando a los siete ángeles custodiando a la Virgen.

electo el día de San Miguel. Así la casa de Austria tomó como patrono y protector a este arcángel, quien da la Sabiduría para gobernar.

Posteriormente el culto a San Miguel se vio fortalecido en Europa, en el siglo XVII, cuando Fernando de Austria, emperador, solicitó al Papa Paulo V que se hiciera el oficio del Ángel custodio y se celebrase su fiesta. Culto al que por esa misma época se le dio promoción en la Nueva España. Posteriormente se dieron a conocer los deberes que se han impuesto respecto del Ángel custodio: éstos incluyen rendirle un triple homenaje: el del respeto, el de la devoción y el de la confianza. Le debemos el respeto por su presencia, la devoción por su caridad y la confianza por su vigilancia.⁴

La tradición cristiana le otorga a San Miguel cuatro oficios:

1. pelear en contra de Satanás;
2. rescatar a las almas de los fieles del poder del enemigo, especialmente a la hora de la muerte;
3. ser el defensor del pueblo de Dios, los judíos en la Antigua Ley y los cristianos en el Nuevo Testamento; por tanto es patrono de la Iglesia y de las órdenes de caballeros durante la Edad Media;
4. llamar de la tierra y traer las almas de los hombres a juicio.⁵

Los atributos y particularidades que envuelven el misticismo que desprende el culto a este arcángel fueron promovidos con fuerza y comenzaron a difundirse en forma amplia entre las sociedades indígenas, las cuales necesitaban elementos fáciles de asimilar para reconstruir su mundo espiritual y sustituir el que se había destruido, encontrando en la figura del arcángel una analogía con su dios de la lluvia Tláloc, quien era semejante a este ser angelical. Ambos númenes rescatan las almas de los muertos y las llevan al paraíso para uno y al Tlalocan para otro, defienden al pueblo propiciando buenas cosechas y son luminosos y por último las montañas son su morada.

Recordemos que la tradición popular aseguraba que en abril de 1631, el arcángel San Miguel se apareció a un indio, Diego Lázaro, en el obispado de Puebla, la diócesis más rica del país. El lugar era una gruta, en un cerro, donde brotaba agua. El indígena se dirigió al obispo para solicitar una investigación a fondo de tal suceso, lo que se efectuó en 1633. Para esta época el rumor del milagro se había difundido ampliamente, el fervor de los feligreses, en su mayoría indígenas, los llevó a concurrir a San Miguel del Milagro, para gozar de los beneficios de un agua salvadora y rendir culto a una imagen de San Miguel depositada en una gruta vecina.

Siguiendo el relato, Diego Lázaro recibió del arcángel recomendaciones apremiantes de la difusión de su culto, finalmente Diego acabó mandando pintar en la tradición indígena los episodios de su aventura, “para memoria de toda la historia”, mientras que unos anales

⁴ En el Antiguo Testamento, San Miguel aparece como el guardián de la nación hebrea. En el libro de Daniel, Dios envía a San Miguel para asegurarle a Daniel su protección. Después de la muerte de Moisés, según la tradición judía (referida en Judas 9), San Miguel tuvo un altercado con el diablo disputándose el cuerpo de Moisés. En obediencia al mandato de Dios, San Miguel escondió la tumba de Moisés, ya que la gente y también Satanás querían exponerla para llevar a los Israelitas al pecado de idolatría. En el Nuevo Testamento, San Miguel continúa su misión defensora, cualidad que lo coloca como guardián de la Iglesia. Incluso en la actualidad, los judíos invocan al arcángel Miguel como el principal defensor de la sinagoga y como protector contra sus enemigos. En la fiesta de la expiación concluyen sus oraciones diciendo: “Miguel, príncipe de misericordia, ora por Israel” (Gaume, 2008).

⁵ Urbina, 2008.

locales pictográficos y alfabéticos –conservados en cuadernos de canto– consignaban en el año de 1631 el descubrimiento del “agua de San Miguel” (Gruzinski, 2006:137).

El prodigio fue autenticado: instalada la imagen sobre un altar se cantó una misa solemne en honor del arcángel. En 1643, el obispo de Puebla, Juan de Palafox, decidió iniciar una segunda información. A manera de consagración adicional, dos años después, Pedro Salmerón publicó la relación del milagro (Gruzinski, 2006:136), con lo que se permitió levantar una iglesia en forma, en el emplazamiento de la anterior capilla, que se conoció como el Santuario de San Miguel del Milagro, transformándose en una iglesia rica, decorada con las estatuas del arcángel y las pinturas que narraban el suceso.

Los indios supieron conquistar una apreciable autonomía, pues la elección del santo no siempre se dejó a la iniciativa de los evangelizadores. Algunas comunidades se las ingeniaron para elegir, como patronos, a figuras cristianas cuyos atributos evocaban los precedentes prehispánicos, o a celebrar a los santos cuya fiesta correspondía a un momento privilegiado del calendario ritual autóctono. Se ignora casi todo de las motivaciones de los indígenas. Sin embargo, no hay que excluir la posibilidad de que la adopción de las imágenes se deba a su intervención en el origen de algunos cultos (Gruzinski, 2006:184).

Esta necesidad de los naturales se unió desde mediados del siglo XVI a la de los mestizos y los criollos, que como grupo sin memoria histórica y distanciados de sus antepasados indios y españoles, buscaban una identidad. Frente a la actitud despectiva del peninsular, un difuso sentimiento de diferenciación se iba desarrollando con variadas expresiones en esos grupos, siendo uno de los más notables, el culto a un sinnúmero de imágenes autóctonas surgidas en forma milagrosa en los cerros y en las más variadas regiones de la Nueva España: San Miguel del Milagro (en Tlaxcala), San Miguel de Chalma (Estado de México), San Miguel Toliman (en Querétaro), San Miguel Laderas (municipio de Ixtapan de la Sal, Estado de México), San Miguel Tlaltenco, San Miguel El Fuerte (Morelos).

¿CUÁL ES LA SEMEJANZA DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL CON LA DEIDAD PREHISPÁNICA TLÁLOC?

De acuerdo con los mitos nahuas, Tláloc fue uno de los primeros dioses.⁶ Gobernó desde el *Tlalocan* en compañía de Chachiuhtlicue (diosa del agua). Ambos tenían relación con el agua y lo húmedo: desde el inmenso océano hasta la mínima gota o el granizo. *Todo lo bueno dependía de ellos y lo malo también*; la sequía, la inundación, el oleaje furioso, la hidropesía y la sed. Merecieron templos monumentales, su misión era ser regente de todo lo acuático y de iluminar el universo e incluso se le vinculaba con el sol (Mateos, 1993:71).

Esta deidad pertenece a las primeras entidades que se adoraban desde el Preclásico, junto con el antiguo dios del Fuego y del Tiempo, Huehuetéotl–Xiuhtecuhtli. Durante el Clásico el dios de la lluvia parece haber sido la principal deidad del culto en Teotihuacán y así está representado con frecuencia en los murales y esculturas de esa metrópoli. Aparece también en distintas partes de Mesoamérica, su propagación fue muy grande, llegando hasta el siglo XVI (Broda, 2008).

⁶ Su creación se debió a las mentes de cuatro dioses hacedores, según la cosmogonía prehispánica: Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli.

Especialmente las montañas fungieron como residencia de algunos dioses e incluso fueron consideradas como entes sagrados. Cada montaña personificaba la figura específica de un dios, como el caso particular de Tláloc (el agua), entre los nahuas, quien representaba la deidad de la fertilidad agrícola, cuya residencia era el Tlalocan, al interior de las montañas.

El Tlalocan, que aparece como un gran recipiente que guarda los meteoros (lluvias, granizo, rayos), está abrigado por una capa pétreo, que es la cubierta del monte sagrado. Sobre el monte se yergue el árbol florido cuyas ramas penetran en los cielos altos (López, 2008:33). En este cerro la tierra tenía la virtud de reverdecer cuanto cayera en su seno; de germinar; florecer y fructificar toda semilla, máxime cuando éstas eran dejadas caer por las manos de los *Tlaloque*. Tierra, agua, flores y frutos, paisaje y ambiente hacían un conjunto digno de su dueño, que en su mansión, en su paraíso no manejaba el rayo cegador ni el trueno espantoso, sino sólo mostraba su aspecto amable, dando al lugar sensación de bienestar, regocijo y paz, este espacio rechazó estados de cansancio y preocupaciones, cesó el dolor y la tristeza. Al Tlalocan podían arribar los hombres que habían sido señalados por él.

Un acercamiento a las características del dios de la lluvia permite observarlo con el rostro cubierto por una máscara, lleva una especie de anteojeras y bigotes formados por serpientes estilizadas cuyas colas se ubican en la parte superior del rostro, figurando las cejas, los cuerpos de los reptiles se entrelazan y dibujan la nariz; el cuerpo de la serpiente, a cada lado del rostro da una vuelta alrededor de los ojos. Su aspecto era complicado y fiero. Estaba acompañado con un bastón ondulado para hacer ruidos y producir truenos.

Bernardino de Sahagún puntualmente redactó en sus crónicas la trascendencia del dios de la lluvia:

Este dios llamado Tláloc Tlamacazqui era el Dios de las lluvias. Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos. También tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros del río y del mar. En llamarse Tláloc Tlamacazqui quiere decir que es dios que habita en el Paraíso Terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal (Sahagún, 1997:72).

Y tiempo más tarde Ángel María Garibay Kintana indicó que la denominación de Tlaloque Tlamacazqui (el proveedor divino), señalaba “el que dará algo”, refiriéndose a dos aspectos: el que dará lo necesario para la vida, o sea el proveedor divino y el que dará lo necesario para el servicio de los dioses. (Garibay, 1995:408). Así, la obsesión de estas sociedades agrícolas por controlar las lluvias (rasgo determinante de la religión) tenía su materia en las condiciones naturales del paisaje y del medio ambiente. Estos fenómenos naturales, las lluvias que hacen crecer las plantas y son la condición necesaria de la agricultura, pero que presentan al mismo tiempo los aspectos amenazantes de la tormenta, las heladas y las inundaciones, llegaron a ser personificadas en el culto a Tláloc.

El culto a Tláloc está documentado en las fuentes indígenas del siglo XVI. En ellas se encuentra el testimonio de la idolatría a un dios, apreciado por los ojos de los misioneros como un diablo; esta connotación generalizada hacia los cultos puede ser confrontada con los restos arqueológicos que se encontraron en las cumbres de muchos cerros y en las faldas de los grandes volcanes del territorio central de Mesoamérica. En estos santuarios se practicaban cultos agrícolas de la fertilidad y estaban relacionados con Tláloc en las cuevas (Broda, 1997:59). La preocupación fundamental del culto giraba alrededor de la lluvia y la fertilidad agrícola.

ANALOGÍA ENTRE SAN MIGUEL ARCÁNGEL Y TLÁLOC

El impacto de la conquista española originó que los naturales se vieran no menos desconcertados por los usos y las creencias de sus conquistadores. La evangelización significó para los conquistadores salvar almas; edificaron su propia utopía en una conquista espiritual que significó la derrota de Satán en sus propios dominios y anunció la redención de las almas, conjuntándolas la fe de un sólo Dios verdadero. La extirpación de los ídolos mexicanos fue progresiva, larga y, a menudo, brutal.

Para el indígena la conquista espiritual era un remanso en su soledad, los vencidos intentaron reducir la absoluta novedad mediante analogías; especialmente en el aspecto religioso, dónde tuvieron significativos parecidos. De esta manera se perfilaban el sincretismo y los reacomodos. Los indígenas adoptaron diferentes estrategias frente al proceso de evangelización. Envuelta en un complejo proceso de ideologización, la religiosidad prehispánica aceptó formalmente los símbolos de la religión dominante, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica mantuvo lealtades a los cultos tradicionales acumulados durante la destrucción y la sustitución. Desde los principios de la Conquista española, las imágenes cristianas coexistieron con los ídolos en las casas de numerosos “idólatras”.

Las imágenes contribuyen a “la instrucción de las gentes simples porque son instruidas por ellas como si fueran por libros. Lo que un libro es para quienes saben leer, lo es una imagen para el pueblo ignorante que la contempla.” Los franciscanos supieron aprovechar esta facultad de la imagen en sus campañas de evangelización (Gruzinski, 2006:75). En San Miguel Arcángel los naturales vieron a Tláloc (por su espada que significaba el rayo). Éstos se hallaron apremiados por la ideología misional, que paulatinamente razonaron en conformidad con sus propios modelos lógicos y míticos, proyectándolos sobre las imágenes de la cristiandad. El cristianismo fue planteado en términos de imágenes, tanto más fácilmente cuanto que las imágenes cristianas y los ídolos son considerados como entidades en competencia y, en cierta medida equivalentes (Gruzinski, 2000:48). Con la experiencia de los tiempos, los recién llegados acabaron por darse cuenta de que los indígenas en realidad reverenciaban objetos, fuesen figurativos o no.

La presencia y el culto a San Miguel en la cosmovisión campesina adquiere una importancia fundamental. Después de la Conquista y con la implantación del nuevo credo religioso, pareciera que Tláloc heredara, “transmitiera” al arcángel sus poderes. No debemos olvidar que ambos númenes religiosos representan, por venturosa coincidencia, la dualidad fuego/agua, luz/oscuridad, vida/muerte, frío/calor, símbolos del opuesto masculino-femenino. Tláloc y San Miguel manifiestan su poder sobre las lluvias del cielo y las aguas de la tierra, característica fundamental que los ligara al ciclo agrícola (siembra y cosecha). Se les ha atribuido, al rayo como atributo de Tláloc y a la espada de San Miguel, la capacidad de destruir a los seres malignos que afectan los cultivos: granizo, culebras de agua, aires, tormentas y otros.

La intermediación de los santos y sus advocaciones convierte a San Miguel en el principal trabajador del temporal, y con esta cualidad se le atribuye la esencia de la dualidad, por lo que pueden cambiar sus atributos de acuerdo con las circunstancias y el contexto en que se encuentren. Así, San Miguel Arcángel en las iglesias representa al santo cristiano; en los pedimentos de lluvias se le conoce como un “señor del temporal”, el ser alado que envía los rayos, acarrea el agua del mar. También están los que se dedican a regar las tierras cultivadas y los curanderos se encomiendan a él para aliviar diversas enfermedades, principalmente las ocasionadas por “los aires”, espíritus agresores de la salud y la vida de los hombres (Sierra, 2004:77).

RITUAL DE LA CELEBRACIÓN DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL

Incienso, flores o plantas con propiedades protectoras mezcladas con oraciones forman parte de los rituales a Tláloc y San Miguel. Si bien son diferentes a los practicados hace más de 400 años, guardan la misma esencia: “procurar nuevas cosechas para evitar hambrunas y carencias en el campo”; él puede proporcionar la salud a los enfermos a través del agua curativa y protegerlos de los “aires”. Con el avance de los años, a las ofrendas se les integraron diferentes elementos, algunos pertenecientes al cristianismo. La fusión de tradiciones fue posible gracias a que algunas celebraciones del calendario cristiano se empalmaban con las fiestas prehispánicas dedicadas a los dioses, como el caso de la adoración a Tláloc –entre los meses de junio y septiembre– que coincidían con las festividades en honor a San Juan o San Miguel Arcángel.⁷

La liturgia cristiana celebra a San Miguel Arcángel el 29 de septiembre, actualmente en el centro de México una de las grandes batallas que libra San Miguel contra el diablo se lleva a cabo el 28 de septiembre, cuando se recoge la primera cosecha ritual, pues, según dicen los agricultores, ese día “el demonio anda suelto causando muchos males”. Para protegerse colocan cruces elaboradas con la amarilla y aromática flor de *yauhtli* o pericón en el centro o en las cuatro esquinas de sus siembras, en el cruce de caminos, en las puertas, ventanas y bardas de sus casas, a la entrada de las iglesias, en los comercios y hasta en sus vehículos. En la época prehispánica esa flor estuvo asociada al culto a Tláloc y actualmente está estrechamente vinculada con los rituales agrícolas y con San Miguel Arcángel. Se tiene la creencia de que a las 12 de la noche del día 28 “...para amanecer el 29, baja San Miguel y con su espada flamígera defenderá todo lo que esté ‘enflorado’ con pericón”. A esta ceremonia agrícola se le conoce en forma general como “la enflorada” o “la periconeada” (Sierra, 2004:78).

La labor protectora que ejercen el arcángel y la flor constituyen una barrera sagrada que resguardará de las fuerzas de Luzbel y sus cómplices, porque el fuerte y ansiado olor del pericón “es la espada de San Miguel”, que se le adhiere como un aliado en el combate que enfrenta cada año; la flor de pericón, en su amarillo color guarda el calor de los rayos del sol y en su anisado aroma logra alejar a los malos espíritus. Así juntos, la espada y la flor libran esa lucha y logran vencer y dominar las potencias oscuras del universo.

En varios pueblos indígenas las tradiciones mesoamericanas e hispánicas guardan un sincretismo espacial el 28 de septiembre cuando en las milpas, casas, negocios, transportes y calles, la población coloca una cruz hecha de una planta de color amarillo llamada *yauhtli* o pericón que se encomienda a San Miguel Arcángel para que juntos eviten que los “malos aires” dañen las cosechas, las casas y hasta las personas.

Con este rito anual los pobladores defienden su patrimonio ante la amenaza del demonio, que es atacado por San Miguel –comandante de las huestes celestiales para defender el reino de Dios–, pues se cree que con su espada protege la siembra y la cosecha del granizo, las culebras de agua, los aires, las tormentas y otros.

Para la cosmovisión indígena San Miguel se ha convertido, además de jefe de los ejércitos celestiales, en trabajador del tiempo, nahual-rayo, el que dirige a los ángeles que riegan las aguas para la siembra y el que controla las inundaciones, estos últimos atributos relacionados en la época prehispánica con Tláloc. Dentro de este sistema de ideas y

⁷ <http://www.arts-history.mx/noticiario/index.php?id_nota=01092008173321> (consultado el 4 de septiembre de 2008).

creencias que se ha formado, el *yauhtli* o pericón, se ha generado como entidad bicultural fuertemente ligada a las creencias religiosas sobre el ciclo agrícola y los conceptos de salud y enfermedad, entre los que destaca su valor curativo en dolencias y evitar que los enfriamientos entraran al cuerpo y causaran estragos en la nueva sociedad novohispana.

CELEBRACIÓN POPULAR DE SAN MIGUEL

En la región occidental del actual Estado de México se aprecia que la advocación de San Miguel es la más popular, sobre todo como santo titular de los pueblos indígenas congregados de finales del siglo XVI y principios del XVII. Todos ellos veían el mundo a través de presagios y agüeros. Los cuerpos celestes tenían significados importantes tanto para los mesoamericanos como para los católicos; esto les permitió a los primeros la tolerancia en la religión cristiana. Esta conducta no despertó, durante la primera mitad del siglo XVI, sospechas de herejía. Con el tiempo esta visión habría de confundirse o disimularse detrás de las creencias de los indígenas. Así las celebraciones al arcángel San Miguel, que era el sol, empezaron a cobrar poco a poco relevancia. El sol era el verdadero motor de la vida agrícola, ya que este astro alternaba el día y la noche y ordenaba el tiempo.

El pueblo organizó romerías, en algunos casos procesiones, y sobre todo se organizaron danzas en el atrio de los templos que llevaban como advocación principal al arcángel, o en las ermitas de los cerros. La vida para ellos cobraba sentido, los cohesionaba en la organización de la festividad y la magia se hacía presente.

En estas comunidades agrícolas coloniales la supervivencia de la sociedad siguió dependiendo de lo que les pudieran proporcionar la tierra y la naturaleza, de ahí que se preservaran los rituales relacionados con las fuerzas cósmicas. El equinoccio de otoño coincidía con el término de la lluvia (21 de septiembre) y se esperaba el famoso cordonazo de San Francisco de Asís (4 de octubre) que era la helada que anunciaba la época de secas, cuando la mazorca de maíz se secaba y se podía recoger en fecha próxima. En medio de estos periodos estaba la festividad de San Miguel que correspondía a la veintena 13 *Tepeilhuitl* (11/10 – 30/10) en el calendario náhuatl y era la fiesta de los cerros. Y en el matlatzínca se le denominaba *In thaxiqui*, que era pequeño heno, y en el día era *Yn Ettuni* (flor) que correspondía al 29 de septiembre, fiesta de San Miguel que es, aún en nuestros días, la fiesta del fin de la estación lluviosa en el México central.

Por lo tanto suponemos que las fiestas de las veintenas eran fundamentales, las mismas en todas partes y que se adaptaban a las mismas estructuras míticas, persiguiendo los mismos objetivos, a pesar de las variaciones regionales y de los cambios en la intensidad. Todas ellas hacen referencia directa al contenido de las fiestas (Graulich, 1999:61).

Cada uno de los pueblos ponía su sello característico que va desde el diseño del traje de la danza en honor a San Miguel, la elaboración de artesanías, comidas, castillos pirotécnicos, la música de banda y sobre todo la misa solemne, en la que se congrega todo el pueblo a ofrecer ceras, flores y óbolos.

Los cuadros 2 y 3 organizan las festividades de San Miguel Arcángel en las cabeceras de los municipios que integran la región occidental del Estado de México. A partir de la búsqueda de datos identificamos tres situaciones respecto de la festividad del Arcángel; la primera indica municipios como Acambay, Almoloya del Río, Chapa de Mota, Ixtapan del Oro y Temascalcingo, que retomaron como patrono a San Miguel Arcángel. La segunda

presenta como característica común que las jurisdicciones cuentan con una localidad donde festejan a San Miguel Arcángel. Es decir, San Miguel Arcángel no es la fiesta mayor, pero sí existe una devoción por el Arcángel en las diversas comunidades.

Municipio donde se venera a San Miguel Arcángel	Fecha
ACAMBAY: Festividad en honor a San Miguel Arcángel. Se llevan a cabo danzas de moros y cristianos.	29 de septiembre
SAN MIGUEL ALMOLOYA DEL RÍO. San Miguel Arcángel, patrón de los almoloyenses, comparte la festividad titular con el Señor de Burgos.	29 de septiembre
CHAPA DE MOTA. Festividad mayor en honor a San Miguel Arcángel, se efectúa la Danza de los Arcos.	29 de septiembre
IXTAPAN DEL ORO. Festividad mayor en honor a San Miguel Arcángel.	29 de septiembre
TEMASCALCINGO. Por la orden de los franciscanos se tuvo como santo patrón a San Miguel Arcángel. Ahora comparte la festividad mayor con el Señor de la Coronación. La parroquia de San Miguel Arcángel, en el siglo XVI, contaba con una capilla abierta y un amplio atrio, una pila bautismal labrada en cantera, cincelado ahí el cordón de San Francisco y las insignias propias de esta orden; también contaba con un cuadro pintado al óleo con la imagen de San Juan Bautista.	29 de septiembre

Cuadro 2. Festividad mayor en honor a San Miguel Arcángel en las cabeceras municipales.⁸

Cabe resaltar que varias de las festividades no se llevan a cabo el 29 de septiembre como lo marca el calendario litúrgico católico, sino en fechas como el 8 de mayo (veintena *Yn dehuni*, día *Yn Yabi*), que marca la aparición del arcángel en el monte Gargano en Italia, y otra el de 3 de diciembre (veintena *Yn teyahitzin*, día *Yn Chimi*), y por último la festividad es movable al primer domingo del mes de octubre (veintena *Yn thaxijui*) y el día 12 del mismo mes (veintena *Yn thaxijui*, día *Yn Thihui*). Lo que interpretamos es que cada una de las comunidades cambió la festividad, según el interés que tuviera para pedir la lluvia, o cerrar el ciclo agrícola de esta región.

LA FIESTA EN HONOR A SAN MIGUEL ARCÁNGEL EN AMEYALCO

Uno de los pueblos del valle de Toluca que atrae peregrinos en la festividad de San Miguel Arcángel es el de San Miguel Ameyalco, que pertenece al municipio de Lerma, donde podemos apreciar el sincretismo ritual que ha pervivido desde el siglo XVI hasta nuestros días. La localidad empieza a organizar la fiesta con días de antelación, nombrando mayordomos o fiscales encargados de recibir las limosnas de la feligresía, con el objeto de comprar los elementos necesarios para la elaboración de los castillos que honran a su santo patrono y engalanar la iglesia con un arco que contiene la imagen del arcángel acompañado de flores, posicionado en la fachada; el interior del templo está cubierto de flores naturales; la imagen principal del pueblo es acompañada de imágenes de otras capillas cercanas a la localidad, que peregrinaron para acompañar al arcángel en esta festividad.

Se organiza una romería a la que concurren artesanos de diversos municipios, en donde se expenden artículos de barro, productos de lana de la región, dulces y comida. Se da mucha importancia a las bandas de música, en especial con instrumentos de viento,

⁸ Vázquez (1999), Baca *et al.*, (1999), Velázquez, (1999), Garduño, (1999).

Municipio	Localidad	Fecha
ALMOLOYA DE JUÁREZ: La festividad mayor es en honor a la Virgen de la Candelaria.	Sin embargo, se celebra a San Miguel Arcángel en San Miguel Almoloyan.	28 y 29 de septiembre
AMATEPEC: La festividad mayor es en honor a la Virgen de la Candelaria.	Sin embargo, se celebra a San Miguel Arcángel en Tecamachalco, Llano Grande y en el barrio Materiales de Guerra en San Fernando.	29 de septiembre
ATENCO, SAN MATEO: Se celebra a San Miguel Arcángel.	Barrio de San Miguel	29 de septiembre
CAPULHUAC: Se celebra a San Miguel Arcángel.		12 de octubre y 8 de mayo
CHAPULTEPEC: Se celebra a San Miguel Arcángel.		8 de mayo, 29 de septiembre y 12 de octubre
COATEPEC HARINAS: Se celebra a San Miguel Arcángel.	Comunidad de San Miguel	29 de septiembre
EL ORO: Se celebra a San Miguel Arcángel.	El Atorón, ahora Colonia Francisco I. Madero	29 de septiembre
HUIXQUILUCAN: Se celebra a San Miguel Arcángel.	Tecamachalco, Llano Grande y barrio Materiales de Guerra en San Fernando	29 de septiembre
IXTAPAN DE LA SAL: La fiesta principal es la del Señor del Perdón; sin embargo, se celebra a San Miguel Arcángel.	San Miguel Laderas	29 de septiembre
IXTLAHUACA: Se celebra a San Miguel Arcángel.		29 de septiembre
JILOTEPEC: San Miguel Arcángel.	Pueblo de San Miguel	29 de septiembre
JIQUIPILCO: Se celebra a San Miguel Arcángel.	San Miguel Yuxtepec	29 de septiembre
JOCOTITLÁN: Se celebra a San Miguel Arcángel.	Comunidad de San Miguel Tenoxtitlán	8 de mayo (aparición de San Miguel Arcángel)
JOQUICINGO: Se celebra a San Miguel Arcángel.	San Miguel Ocampo	29 de septiembre
LA ASUNCIÓN DE DONATO GUERRA: Se celebra a San Miguel Arcángel.	San Miguel Xolotepec	29 de septiembre
LERMA: Se celebra a San Miguel Arcángel. Destacan las danzas de los Caporales y de los Arrieros.	San Miguel Ameyalco	29 de septiembre
MALINALCO: El centro religioso más importante se ubica en el Santuario de San Miguel en Chalma junto con el cristo negro.	San Miguel en Chalma	29 de septiembre
METEPEC: Se celebra a San Miguel Arcángel.	En la ermita del cerro de los magueyes; ahora el culto principal es en honor a la virgen de Guadalupe.	8 de mayo y 29 de septiembre

Municipio	Localidad	Fecha
OCOYOACAC: Virgen del Rosario.		1 ^{er} domingo de octubre (fiesta movable)
SAN FELIPE DEL OBRAJE: Festividad a San Miguel		29 de septiembre
SANTO TOMÁS DE LOS PLÁTANOS: El santo patrono es San Isidro Labrador. Sin embargo, se celebra a San Miguel Arcángel.	En San Miguel de Sandemialma	29 de septiembre
SULTEPEC: Este municipio cuenta con una localidad cuyo templo es en honor a San Miguel Arcángel.	Cabe destacar que la monografía no menciona el nombre de la comunidad en la que se encuentran los templos.	29 de septiembre
TEJUPILCO: Se celebra a San Miguel Arcángel.	En la iglesia de San Miguel Ixtapan	29 de septiembre
TEMASCALTEPEC: La fiesta principal es los días 6 y 7 de enero dedicados al señor del perdón.	En San Francisco Oxtotilpan y San Mateo Almomoloa, de forma sucesiva, durante el mes de septiembre. Se efectúan las danzas de las “pastoras” y los “moros.	Durante el mes de septiembre
TENANGO DEL VALLE: Se celebra a San Miguel Arcángel.	En la localidad de San Miguel Balderas	29 de septiembre
TEXCALTITLÁN: Se celebra a San Miguel Arcángel.	Pueblo de San Miguel	29 de septiembre
TOLUCA: Se celebra a San Miguel Arcángel.		29 de septiembre
TONATICO: La festividad mayor se celebra el 02 de febrero, en honor a Nuestra Señora de la Candelaria. Sin embargo, se celebra a San Miguel.	En la ranchería de San Miguel, integrada como propiedad de Nuestra Señora de Tonicico desde principios del siglo XVIII	29 de septiembre
VILLA GUERRERO: Santa Bárbara es la fiesta principal. Sin embargo, se festeja en una de las comunidades a San Miguel Arcángel.		29 de septiembre
XONACATLÁN: La festividad mayor en la cabecera es en honor a San Francisco de Asís. Sin embargo se celebra a San Miguel Arcángel. Destaca la danza de los moros.	Mimiapan	29 de septiembre
ZINACANTEPEC: Se celebra a San Miguel Arcángel.		3 de diciembre
ZUMPAHUACAN: La comunidad de San Miguel Actiopa acude a celebrar la festividad de su patrón en la cabecera municipal.	San Miguel Actiopa	29 de septiembre

Cuadro 3. Festividad en honor a San Miguel en las localidades.⁹

⁹ Bonifacio (1998), Borboa (1999), Cardoso (1997), Domínguez (1999), Gutiérrez (1997), Hernández (1997), Joaquín (1999), Martínez y Vicencio (1997 y 1998), Ramírez (1997), Vázquez (1999).

instalándose una en el interior del atrio de la iglesia, y otras acompañan a cada uno de los grupos de danzantes que simultáneamente realizan sus ejecuciones, siendo lo más representativo de la festividad de San Miguel Ameyalco.

Cabe recordar que los bailes han enriquecido las fiestas populares que se remontan a orígenes de antiguas tradiciones. Las festividades en honor a San Miguel permiten expresar en sus trajes e instrumentos las reminiscencias del pasado prehispánico y, al mismo tiempo, trasponen en sus danzas los valores religiosos aportados por el cristianismo. La festividad de San Miguel Arcángel en esta comunidad va acompañada de la participación de danzas heterogéneas, que incluyen la danza de moros y cristianos y de los arrieros. Aunque debemos aclarar que en otros municipios se ejecutan la danza de los arcos y de los caporales, para esta misma festividad en esta región.

La danza de moros y cristianos fue seleccionada como parte de la cultura de conquista; desde su inicio los indígenas vieron en el uso de las máscaras un significado mágico-religioso, que comenzó a formar parte del ritual. El origen de la danza de los arrieros se remonta al apogeo de las grandes haciendas, en donde se daba una gran actividad ganadera y agrícola. La característica singular de esta danza es la representación de las travesías que los arrieros enfrentaban para vender sus mercancías. El traje típico es variado, actualmente es de camisa blanca, pantalón blanco, paliacate rojo y adornos bordados, sombrero de palma, huaraches, morral de ixtle, gabán de lana de colores intensos para los que presencian la danza, no debe de faltar el “mosquito” y vino.

Sin embargo, la danza no es la simple representación de movimientos rítmicos; danzar es una manera de practicar la religión, permite establecer un contacto con lo divino, con “el pasado y con la identidad más profunda de los danzantes que en ella se revela” (Campos, 2007:70). La danza está compuesta por elementos del mundo prehispánico que aportan las comunidades y elementos impuestos por el cristianismo; se planteó para honrar a Dios y a los santos en el pueblo de San Miguel Ameyalco.

CONCLUSIONES

Es interesante ver los dos puntos de vista del impacto de la evangelización. El proyecto de los primeros misioneros fue una utopía; imitaron a los primeros apóstoles de la iglesia primitiva, consideraban que luchaban en una guerra santa contra las idolatrías gentílicas que el demonio, por milenios, había sembrado en la Nueva España, y San Miguel, en compañía de las virtudes guerreras, luchaba para extirpar este mal. Por su parte, los indígenas vieron a esta imagen como una deidad prehispánica por ser un guerrero como Tláloc, por tener como morada una montaña, por ayudar a los muertos en su último viaje y sobre todo porque su festividad se asocia con el ciclo agrícola del fin de las lluvias y el inicio de la secas.

Las imágenes de los ángeles y los seres humanos en el proceso de evangelización fueron admitidas rápidamente por los indígenas congregados. Los ángeles fueron personificados plásticamente en pinturas y esculturas, representados como seres alados, entre nubes y con mucha belleza; esta caracterización motivó a los indígenas a tener una preferencia deliberada para adoptarlos como sus protectores. Sobre todo seleccionaron a San Miguel por ser el guerrero por excelencia de las huestes celestiales, quien ponía las estrellas en orden como soldados en hileras para embestir a las fuerzas contrarias y quebrantarlas, quien además presidía a los elementos de la naturaleza.

En cambio para el evangelizador esta iconografía del arcángel San Miguel sólo se explica dentro de una nueva teología política, que describe a los ángeles como los soldados de la edificación de un nuevo imperio católico, que luchan contra la herejía, la idolatría, las huestes de anticristo, los vicios y esto es precisamente lo que transmitieron a los conquistados en el culto al arcángel.

Ambas visiones en analogía suscitaron confusiones, y la pregunta principal que nos hacemos en el imaginario es si el ídolo contamina lo imaginario del santo, sin que la iglesia colonial haya podido eliminar interferencias y parasitismos o sin que siquiera haya percibido claramente lo que tramaban ante sus ojos los indígenas. ¿Se darían cuenta los evangelizadores de la ritualidad prehispánica o pensarían que al ser vendedores la victoria de la nueva religión había triunfado? La otra pregunta que nos hacemos es si tendrían una incapacidad de captar el modo en que los naturales recuperaban y deformaban la imagen cristiana en un primer momento y que con el paso de los años tuvieron que luchar contra ello o aceptarlo en el mundo contemporáneo.

Con la religión se produjo el complejo fenómeno de incorporación y marginación: los naturales, podemos decir, fueron muy pronto católicos en los ritos, pero siguieron siendo idólatras en la actitud; asistentes a las ceremonias cristianas, a la par que adictos a adivinaciones, hechicerías y supersticiones a lo que se ha calificado actualmente como catolicismo popular.

BIBLIOGRAFÍA

BACA GUTIÉRREZ, AMADA ESPERANZA Y ENRIQUE GARCÍA GARRIDO

1999 *Chapa de Mota. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

BONIFACIO ALVA, EFRAÍN

1998 *Xonacatlán. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

BORBOA REYES, ALFREDO

1999 *Temascaltepec. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

BRODA, JOHANNA

1997 “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C. y Universidad Autónoma del Estado de México, México, p. 59.

CAMPOS, ARACELI Y LOUIS CARDAILLAC

2007 *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Jalisco, Itaca, México.

CARDOSO SANTÍN, ALFREDO

1997 *Tejupilco. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

DOMÍNGUEZ ESQUIVEL, EMETERIO, JUAN J. MUÑOZ HERNÁNDEZ Y JOSÉ I. HERNÁNDEZ RIVERO

1999 *Santo Tomás de los Plátanos. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

GARDUÑO CERVANTES, JULIO

1999 *Temascalcingo. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

GARIBAY K., ANGEL MARÍA

1995 *Vida económica de Tenochtitlan*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GRAULICH, MICHEL

1999 *Fiesta de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. La fiesta de la veintenas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

GRUZINSKI, SERGE

1991 *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

2000 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.

GUTIÉRREZ ARZALUZ, PEDRO

1997 *Joquicingo. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

HERNÁNDEZ NAVARRETE, RICARDO

1997 *Jiquipilco. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

JOAQUÍN JOAQUÍN, SANTIAGO

1999 *Sultepec. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

2008 "Los mexicas ante el cosmos", en *Arqueología Mexicana*, vol. xvi, núm. 91, mayo-junio, pp. 24-35.

MARTÍNEZ ÁLVAREZ, GABRIELA Y MARCELA VICENCIO CARBALLO

1997 *San Mateo Atenco. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

1998 *Almoloya de Juárez. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

MATEOS HIGUERA, SALVADOR

1993 *Los dioses creados. Enciclopedia gráfica del México antiguo*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

MÚJICA PINILLA, RAMÓN

1996 *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, Fondo de Cultura Económica, México.

RAMÍREZ HERNÁNDEZ, ALBERTO

1997 *Jocotitlán. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

RICCIARDI, RAMÓN

s/f *¿Por qué los ángeles?*, Editorial Verdad y Vida, México.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

1997 *Historia general de la cosas de Nueva España*, tomo I, Editorial Porrúa, México, p. 72.

SIERRA CARRILLO, DORA

2004 “San Miguel Arcángel en los rituales agrícolas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, núm. 68, julio-agosto, pp. 74-79.

VÁZQUEZ CASTILLO, JAIME

1999 *Almoloya del Río. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

VÁZQUEZ ILLANA, PRISCILIANO ÓSCAR

1999 *Tonatico. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

VELÁZQUEZ TINOCO, FERNANDO

1999 *Ixtapan del oro. Monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

CONSULTADOS EN INTERNET

BRODA, JOHANNA

2008 *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*, documento en formato pdf, <<http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/214>> (consultado el 5 de junio de 2008).

GAUME, ABATE J.

2008 *La fiesta de San Miguel Arcángel* <<http://www.aciprensa.com/santoral/angeles2.htm>> (consultado el 16 de junio de 2008).

URBINA ORTIZ, IVÁN

2008 *Día de San Miguel Arcángel en Taxco* <<http://www.taxcolandia.com/noticias/notas/?dia-de-san-miguel-arcangel-en-taxco,->

II. LENGUAS OTOPAMES

EL CATÁLOGO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES Y LA LINGÜÍSTICA OTOPAME

E. Fernando Nava L.
Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

En el presente escrito se hace referencia a los dos principales trabajos de catalogación lingüística realizados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y publicados, respectivamente, en los años 2005 y 2008. Luego de hablar del encuadre general que corresponde a dichas obras, repasamos lo que ahí se consigna sobre el conjunto de lenguas denominadas *otopames*, unas de las tantas que integran la familia lingüística oto-mangue. En seguida pasamos a algunas consideraciones a partir del tema de la genealogía lingüística y del problema de las lenguas en riesgo de desaparición.

Estas dos cuestiones, la genealogía lingüística y las lenguas en riesgo de desaparición, son abordadas a su vez desde la necesidad de construir nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas en México. Esta necesidad es uno de los ejes de acción del INALI, entidad que considera que las nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas deben de construirse explícitamente a favor tanto de la diversidad cultural y de la diversidad de lenguas, ambas ya plenamente reconocidas en la *Constitución* y en diversas leyes complementarias, así como a favor también del reconocimiento, observancia y cumplimiento de los derechos lingüísticos de los hablantes de las lenguas indígenas nacionales. Además, el mismo INALI ha propuesto que de manera consustancial a la construcción de las nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas, o como parte de ellas, deben considerarse al menos otros dos asuntos de gran peso. Por una parte, el posicionamiento de un nuevo enfoque que, como el de género, persigue la equidad social: EL ENFOQUE DEL MULTILINGÜISMO; y, por otra parte, la puesta en marcha de un ambicioso proceso de PLANEACIÓN LINGÜÍSTICA relativo a la formalización de las lenguas indígenas como LENGUAS NACIONALES y a la construcción de un *corpus lingüístico* propio a cada una de las lenguas indígenas nacionales que lleguen a formalizarse.

En las páginas que siguen se desarrollan estas temáticas, considerando como principal campo de reflexión y a manera de ejemplo las lenguas otopames. En ciertos puntos, la

exposición tiene el tono de “llamada de atención”; la intención ha sido cerrar este texto con unas palabras de carácter reflexivo, que distan mucho de poder ser consideradas sendas conclusiones. Con todo ello, deseamos poner nuestro granito de arena en el merecido homenaje que en esta oportunidad dedicamos a nuestra querida colega, amiga y maestra: Yolanda Lastra.

1. EL CATÁLOGO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES

De conformidad con los elementos que revisaremos a continuación, sobre el complejo asunto de la catalogación de las lenguas indígenas de México, el INALI cuenta, principalmente, con dos publicaciones complementarias, a saber: un compendio de 150 mapas titulado *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos* (México, 2005); y un texto de 256 páginas llamado *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México, con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, publicado en el *Diario Oficial de la Federación*, tomo DCLII, número 9; México, 14 de enero de 2008 (este último fue dado a la luz también mediante otra edición; consúltense las referencias). Estas dos obras conforman la propuesta más avanzada, profunda y detallada –igualmente podemos decir: también aventurada– que puedan encontrarse sobre el tema en los escenarios académico e institucional de nuestro país. Los trabajos representan la respuesta que, hasta este momento, el INALI ha dado al ordenamiento legal que mandata la publicación de un catálogo de las lenguas indígenas. Tal ordenamiento, por su parte, se encuentra enmarcado en una serie de reconocimientos sobre las lenguas indígenas nacionales, consignados en la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. Echemos un vistazo a los puntos hasta aquí vertidos.

1.1. LA LEY GENERAL DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (LGDLPI)

La *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* (LGDLPI) fue promulgada en el mes de marzo del año de 2003. Es, al menos en el mundo hispanohablante, uno de los instrumentos legales más acabados sobre los derechos indígenas, tema todavía poco visible en México, si lo consideramos, por ejemplo, como una de las ramas del Derecho: raro es como asignatura universitaria, o como campo de desarrollo especializado de los abogados, entre otros escenarios. Además de los reconocimientos que citaremos a continuación –entre los que destaca el de reconocer a las lenguas indígenas como LENGUAS NACIONALES–, es ésta la *Ley* que considera, en su artículo 14, la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), como un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal. Entre otras de sus atribuciones, dicho Instituto tiene las de diseñar y aplicar programas, estrategias y acciones a favor de las lenguas indígenas en torno a una política pública que las conciba, trate y promueva de acuerdo precisamente con su carácter de lenguas nacionales. Repasemos dos de los reconocimientos.

1.1.1. ALGUNOS DE LOS RECONOCIMIENTOS DE LA LGDLPI

Hemos elegido reproducir aquí los dos reconocimientos sobre las lenguas indígenas que nos parecen de mayor peso en el escenario de aspiraciones por la equidad social de que no disfruta la población indígena. Toda vez incorporados en una ley, dichos reconocimientos son al mismo tiempo los fundamentos legales que sustentan las actividades institucionales y sociales correspondientes; y justifican por igual las respectivas demandas. Los reconocimientos son los siguientes: en su artículo 4, la LGDLPI dice:

Las lenguas indígenas que se reconozcan en los términos de la presente Ley y el español son lenguas nacionales por su origen histórico, y tienen la misma validez en su territorio, localización y contexto en que se hablen.

Y en su artículo 9, la citada *Ley* reconoce:

Es derecho de todo mexicano comunicarse en la lengua de la que sea hablante, sin restricciones en el ámbito público o privado, en forma oral o escrita, en todas las actividades sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas y cualesquiera otras.

Así de claros, ambos reconocimientos subsumen un conjunto de derechos lingüísticos, los cuales precisan de una serie de factores para su cabal cumplimiento. Uno de esos factores es la catalogación de las lenguas indígenas, indispensable para la identificación de las unidades que conforman el universo de acción. Por igual, el uso normado de las lenguas nacionales diferentes al castellano es otro de esos factores, en específico por todo lo que tiene que ver con la comunicación escrita, difícilmente prescindible para el desarrollo de algunas actividades de orden institucional; esto último cuenta también con un fundamento legal: “Elaborar y promover la producción de gramáticas, la estandarización de escrituras y la promoción de la lecto-escritura en lenguas indígenas nacionales”, como lo refiere para las atribuciones del INALI el inciso (f) del artículo 14 de la LGDLPI.

De esta forma, el mandato de elaboración de un catálogo de las lenguas indígenas nacionales no puede verse como un ejercicio de alcance exclusivamente académico, sino como un trabajo altamente necesario para garantizar el cumplimiento de los ya legalmente reconocidos derechos lingüísticos de la población hablante de las lenguas originarias del país. La catalogación de las lenguas indígenas es pues una actividad que debe ser considerada parte central en el proceso de construcción –y aplicación– de las nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas que hagan efectivo el reconocimiento de los derechos lingüísticos. Leamos a continuación el referido mandato para ver inmediatamente después las principales características y aportes del *Catálogo* del INALI.

1.1.2. EL MANDATO PARA LA ELABORACIÓN DE EL CATÁLOGO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES

A la letra, el artículo 20 de la LGDLPI dice:

El Consejo Nacional del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, previa consulta a los estudios particulares de los institutos Nacional de Antropología e Historia y Nacional de Estadística, Geografía e Informática, a propuesta conjunta de los representantes de los pueblos y comunidades

indígenas, y de las instituciones académicas que formen parte del propio Consejo, hará el catálogo de las lenguas indígenas; el catálogo será publicado en el Diario Oficial de la Federación.

Realizadas las consultas y elaboradas las propuestas señaladas, el INALI procedió a la elaboración y publicación de las obras que se describen en la siguiente parte del presente texto. Valga comentar que de conformidad con los planes de dicha institución, los avances del proceso de PLANEACIÓN LINGÜÍSTICA que se concreten en relación a la formalización de las lenguas indígenas como LENGUAS NACIONALES serán publicados en el Diario Oficial de la Federación; esto es así por tanto que tales avances que corresponden a adecuaciones y actualizaciones de mismo catálogo mandatado en la LGDLPI.

1.2. EL CATÁLOGO PROPUESTO POR EL INALI

Como hemos referido, el INALI ha publicado un compendio cartográfico, en el año 2005, y un texto, en el año 2008, como su propuesta inicial de catalogación de las lenguas indígenas nacionales de México, según el mandato legal que acabamos de repasar. En los párrafos siguientes, nos referimos simplemente al *Catálogo* como una sola obra en conjunto; y aludimos de manera independiente a la cartografía del 2005 y al texto del año 2008, cuando así se requiera.

El *Catálogo* tiene el objetivo primigenio de dar a conocer cuáles son las lenguas indígenas a las que corresponde el reconocimiento de lenguas nacionales. Si bien sobre el reconocimiento de las lenguas indígenas como nacionales, la LGDLPI es absolutamente precisa —líneas atrás repasamos el artículo 4 de dicha Ley, dedicado a tal asunto—, la catalogación de las lenguas debe entenderse como un proceso altamente complejo, con sus propios fundamentos, dinámicas de definición y tiempos de concreción. En este sentido, el *Catálogo* publicado por el INALI, tanto la cartografía como el texto, ponen a la consideración el grado de avance con que contamos en la materia y, como ya fue dicho, toda actualización al trabajo catalográfico deberá ser publicada y llevada a su aplicación de conformidad con determinados cauces institucionales.

Visto así, el *Catálogo* es por lo tanto un documento actualizable que hace referencia a la diversidad lingüística indoamericana del país. Para ello, se relacionan las familias lingüísticas (conjuntos de lenguas con un origen histórico compartido), las agrupaciones lingüísticas (conjuntos de variantes lingüísticas asociadas con un mismo pueblo indígena; esta expresión puede manejarse, con todas las reservas del caso y no como un sinónimo perfecto, con el término *lengua*), y las variantes lingüísticas (formas de habla diferenciadas al interior de una misma agrupación lingüística, tanto en términos estructurales como de identidad sociolingüística). Como veremos a continuación, las variantes lingüísticas constituyen el tópico de la obra. De acuerdo con ello, el *Catálogo* presenta dos variables fundamentales no para el nivel genérico las agrupaciones lingüísticas, sino precisamente para cada una de las variantes lingüísticas; se trata de las autodenominaciones (la expresión con la cual los hablantes de lenguas indígenas nombran a éstas en su propia variante) y de las referencias geoestadísticas (las localidades del territorio histórico del respectivo pueblo indígena en donde se continúan utilizando las variantes correspondientes).

Se trata de una forma académica de hacer referencia a la diversidad lingüística indoamericana que contrasta en cuatro aspectos principales con la forma con la que, en términos generales, las instituciones públicas mexicanas abordan las lenguas indígenas

nacionales en su práctica cotidiana; debemos precisar que dicha forma institucional –y por desgracia, también institucionalizada– de abordar las lenguas indígenas está basada en el uso común. Primer aspecto: las *unidades lingüísticas* y su denotación a la diversidad lingüística. En el uso común se alude a una sola unidad lingüística, a saber: la *lengua* (esto en el mejor de los casos, si no es que se hace uso del término *dialecto* en su acepción peyorativa). En el *Catálogo* se emplean tres unidades lingüísticas, a saber: la *familia lingüística*, la *agrupación lingüística* y la *variante lingüística*. Es menester advertir que *lengua*, tal como corresponde al uso común, no denota diversidad lingüística, lo cual hace de ella una unidad lingüística inoperante para varios casos de la realidad lingüística mexicana. Por su parte, las unidades lingüísticas del *Catálogo* sí denotan diversidad lingüística –de diferentes tipos y niveles, respectivamente–, en tanto que han sido propuestas a partir de criterios científicos para mejorar las prácticas institucionales; dichas prácticas se harían con menores expectativas de éxito –como ha sido hasta el presente– de seguirse empleando las palabras de uso común.

Segundo aspecto: la *relación genealógico-jerárquica* entre las unidades lingüísticas. Por cuanto que al uso común corresponde tan sólo la unidad lingüística *lengua*, no es posible referir en torno a ella relaciones jerárquicas; y por lo que toca a las relaciones genealógicas entre las lenguas, éstas suelen ser, en la práctica basada pues en el uso común, confusas e incompletas. Las tres unidades lingüísticas del *Catálogo* manifiestan por sí mismas una relación genealógico-jerárquica de diferentes grados de inclusión. En términos prácticos, pensando precisamente en prácticas institucionales, piénsese en el ahorro de esfuerzos que puede resultar de un plan de trabajo con *variantes* de una *agrupación lingüística* o con *agrupaciones* de una *familia lingüística*, en contraste con los esfuerzos de una manera de proceder sobre conjuntos de lenguas de las que se desconocen sus vínculos genealógicos. Bien lo ha dicho Doris Bartholomew: ciertos aspectos del mazahua se comprenden mejor cuando se les mira desde el otomí, tanto como otros del pame cuando se les ve desde el chichimeco jonaz (comunicación personal). Qué diferente planteamiento es éste, hecho desde la perspectiva genealógica, al que subyace al de tantas y tantas reuniones de carácter nacional en que los asistentes, hablantes de lenguas indígenas, son agrupados por mesas de trabajo según el estado de la República del que proceden (y ahí está reunidos, por ejemplo, tseltales, tsotsiles y zoques de Chiapas, al lado de donde están reunidos huastecos y popolucas de Veracruz).

Tercer aspecto: la *nomenclatura* de las unidades lingüísticas. En relación con el medio indígena, la unidad *lengua* es referida en el uso común mediante el término histórico con que se designa al respectivo pueblo; estamos así ante términos polisémicos, sobrepuestos a su realidad de manera exógena, que, entre otros, se emplea por igual para identificar la cultura y la población indígenas en cuestión. Así ocurre, por decir, con el término “otomí”, encontrado en expresiones como “pueblo otomí”, “organización social otomí”, “música otomí”, “mujer otomí” y, por supuesto “idioma o lengua otomí”; o, con tales referencias, simplemente “otomí”. Cada una de las tres unidades lingüísticas del *Catálogo* lleva un tipo de nombre, de acuerdo con estos criterios: las *familias lingüísticas* llevan el nombre que más consenso de uso tiene en la actualidad, de los que han creado los científicos dedicados a la genealogía lingüística; por ejemplo, “familia lingüística oto-mangue”. Las *agrupaciones lingüísticas* han sido nombradas mediante el término histórico del pueblo indígena con el que se encuentran relacionadas; por ejemplo, “agrupación lingüística otomí”. Y el nombre dado a las *variantes lingüísticas* corresponde a su autodenominación que, como hemos dicho, es la expresión con la cual los hablantes de lenguas indígenas

nombran a éstas en su propia variante; por ejemplo, “variante lingüística hñãñho”, “variante lingüística ñathó”, “variante lingüística hñãhñú”, “variante lingüística yühmu”, y así hasta agotar el conjunto de variantes que conforman la agrupación lingüística otomí.

Cuarto aspecto: el deslinde de la relación entre las categorías *pueblo* y *lengua*. En el uso común, seguido en lo general por las instituciones públicas mexicanas, no hay tal deslinde, por tanto que la categoría *lengua* ha sido mantenida por inercia en una relación “uno a uno” con la categoría *pueblo*; esta manera simplista de ver las cosas impacta negativamente en la gestión y la administración públicas relativas a la atención dirigida a la población indígena. En el *Catálogo* se propone un sano deslinde entre las categorías *pueblo* y *lengua*, de acuerdo con las siguientes estrategias: primera, en esta obra, un *pueblo indígena* se pone en relación general con una *agrupación lingüística*; esto implica que a un pueblo indígena le corresponde no necesariamente una forma de hablar, sino un posible conjunto de hablas. Y segunda estrategia, todas las *variantes lingüísticas* que conforman una misma agrupación lingüística tienen el mismo grado de representatividad de su respectivo *pueblo indígena*; lo anterior significa el respeto a los hablantes de todas y cada una de las *variantes lingüísticas* por su identidad con el pueblo indígena con el que se encuentra relacionada la agrupación lingüística correspondiente y, por supuesto, todos ellos cuentan plenamente y por igual con los derechos lingüísticos que les reconoce la ley.

Estos cuatro principales contrastes entre una forma simplista –predominante aún en los espacios de atención pública nacionales– y una forma académica de abordar la diversidad lingüística de origen indoamericano en México permiten apreciar cómo el presente *Catálogo* puede mejorar, tanto en el plano conceptual, como en términos prácticos, las bases de la atención gubernamental dirigida a la población indígena del país.

Considerando todo lo anterior, el *Catálogo* pretende ser un instrumento a partir del cual se le facilite a las instituciones públicas y a las autoridades gubernamentales el cumplimiento de los derechos lingüísticos que en la actualidad el Estado le reconoce a los pueblos indígenas; complementariamente, se propone que el *Catálogo* sea también un instrumento útil a los propios hablantes de las lenguas indígenas nacionales en su aspiración a gozar plenamente de tales derechos lingüísticos.

La obra ha resultado de un conjunto de actividades académicas, llevadas a cabo en muy alta medida a partir de la investigación básica ya existente; el tipo de investigación considerado fue, principalmente, sobre genealogía lingüística, dialectología y sociolingüística. Por supuesto que los esfuerzos institucionales previos a la creación del INALI –en el año 2005– fueron por igual un referente muy importante.¹ Algo fundamental es que el *Catálogo* fue así mismo concebido con el carácter social de la LGDLPI; de hecho, frente a otros catálogos de las lenguas indígenas mexicanas, elaborados esencialmente a partir de criterios estructurales, este trabajo se diferencia de aquellos debido a la dimensión social considerada en su elaboración. Es pues uno de los esfuerzos institucionales hechos en el país para mejorar las maneras de concebir, categorizar y hacer referencia a la diversidad de lenguas indígenas nacionales, proyectado para tener ante todo una plena aplicación por medio de las instituciones públicas.

¹ Ejemplos de ello son los libros, relacionados en las referencias, de Manrique Castañeda (1994) y el coproducido por el INALI y la UNAM (2007); este último, no obstante la fecha en que fue publicado, da a conocer los trabajos presentados en un coloquio celebrado en el año 2001.

A efecto de poder repasar lo que el *Catálogo* presenta sobre las lenguas otopames, consignamos por último en un par de tablas la numeralia general de la diversidad de lenguas indígenas con hablantes nativos identificados en la actualidad en el territorio mexicano; en la primera tabla se destacan las once familias lingüísticas y en la segunda las sesenta y ocho agrupaciones lingüísticas.

Familias lingüísticas	Agrupaciones lingüísticas por familia	Variantes lingüísticas por familia
álgica	1	1
yuto-nahua	11	59
cochimi-yumana	5	5
seri	1	1
oto-mangue	18	220
maya	20	43
totonaco-tepehua	2	10
tarasca	1	1
mixe-zoque	7	19
chontal de Oaxaca	1	3
huave	1	2
Total: 11	Total: 68	Total: 364

Tabla 1. Las once familias lingüísticas indoamericanas con presencia en México (con sus respectivos totales de agrupaciones y variantes lingüísticas), de conformidad con el *Catálogo*.

Familias lingüísticas	Agrupaciones lingüísticas ²	Variantes lingüísticas por agrupación
álgica	kickapoo	1
yuto-nahua	pápago	1
	pima	3
	tepehuano del norte	1
	tepehuano del sur	3
	tarahumara	5
	guarijío	2
	yaqui	1
	mayo	1
	cora	8
	huichol	4
	náhuatl	30

² Por respeto a las prácticas y acuerdos respectivos, algunas de las agrupaciones lingüísticas se escriben con inicial mayúscula; es el caso del Kickapoo, por la norma adoptada por los pueblos originarios de los Estados Unidos de América; y el caso de once agrupaciones de la familia maya, de conformidad con la norma ortográfica de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, por ser casos de agrupaciones históricamente binacionales (por ejemplo la Chuj) u originarias de aquel país y ya con presencia en el nuestro (por ejemplo la Ixil).

cochimi-yumana	paipái	1
	ku'ahl	1
	cucapá	1
	kumiai	1
	kiliwa	1
seri	seri	1
oto-mangue	otomí	9
	mazahua	2
	matlatzinca	1
	tlahuica	1
	pame	2
	chichimeco jonaz	1
	chinanteco	11
	tlapaneco	9
	mazateco	16
	ixcateco	1
	chocholteco	3
	popoloca	4
	zapoteco	62
	chatino	6
	amuzgo	4
	mixteco	81
	cuicateco	3
	triqui	4
maya	huasteco	3
	maya	1
	lacandón	1
	ch'ol	2
	chontal de Tabasco	4
	tseltal	4
	tsotsil	7
	q'anjob'al	1
	akakteko	1
	jakalteko	1
	qato'k	2
	chuj	1
	tojolabal	1
	q'eqchí'	1
	k'iche'	3
	kaqchikel	1
	teko	1
	mam	5
awakateko	1	
ixil	2	
totonaco-tepehua	totonaco	7
	tepehua	3

tarasca	tarasco	1
mixe-zoque	mixe	6
	sayulteco	1
	oluteco	1
	popoluca de la sierra	1
	texistepequeño	1
	ayapaneco	1
	zoque	8
chontal de Oaxaca	chontal de Oaxaca	3
huave	huave	2

Tabla 2. Las sesenta y ocho agrupaciones lingüísticas con presencia en México (dispuestas por familia lingüística y con su respectivo número de variantes lingüísticas), de conformidad con el *Catálogo*.

2. LA LINGÜÍSTICA OTOPAME

En la presente sección proporcionamos esencialmente dos elementos del *Catálogo*, relativos a las denominadas lenguas otopames, a saber: el otomí, el mazahua, el matlatzinca, el tlahuica el pame y el chichimeco jonaz. Uno de los elementos corresponde a la cartografía del año 2005 y el otro al texto del 2008. El orden en que se presentan aquí tales lenguas es el del trabajo del 2008, cuya lógica responde a la propuesta de relaciones genealógicas internas a la gran familia oto-mangue. Pero quizá más importante que eso es que considerando las categorías y terminología del *Catálogo*, no estamos hablando de LENGUAS –en el sentido explicado párrafos atrás, del uso común– sino de AGRUPACIONES LINGÜÍSTICAS. Lo anterior es absolutamente necesario observar para los siguientes casos: otomí, mazahua y pame. No obstante, dejemos para la parte de las consideraciones lo que hay que advertir para estos tres casos y pasemos a los datos.

El *Catálogo*, en su texto del 2008, presenta un esquema arbóreo de la familia lingüística oto-mangue, así como de las otras diez familias lingüísticas, por supuesto; el esquema muestra las relaciones genealógicas internas a la familia, lo que nos permite apreciar la cercanía o la lejanía relativas entre su las agrupaciones que la componen. A esta gran familia lingüística pertenece el subconjunto de las llamadas lenguas otopames, como es perceptible en la parte superior del esquema. Y para los efectos de la presentación del *Catálogo* que estamos desarrollando en estas páginas, hemos marcado, en el esquema, con **negritas** y *cursivas* las lenguas/agrupaciones lingüísticas del subconjunto de las otopames, y únicamente con *cursivas* el resto de las lenguas/agrupaciones consideradas en la obra (recuérdese que por convención, las lenguas o agrupaciones extintas se marcan con una cruz, lo que en este esquema aplica para tres casos).

Oto-mangue

Oto-mangue del oeste

Oto-pame-chinantecano

Oto-pame

*otomí**mazahua*

Matlatzinca-tlahuica

matlatzinca

tlahuica

*pame**chichimeco*

Chinantecano

chinanteco

Tlapaneco-mangueano

Tlapaneco-subtiaba

subtiaba †

tlapaneco

Mangueano

chiapaneco †

mangue †

Oto-mangue del este

Popolocano-zapotecano

Popolocano

*mazateco**ixcateco**chocholteco**popoloca*

Zapotecano

*zapoteco**chatino*

Amuzgo-mixtecano

amuzgo

Mixtecano

*mixteco**cuicateco**triqui*

A continuación procedemos por agrupación lingüística, ofreciendo primero los datos que a cada una de ellas corresponde en la cartografía del 2005 y en seguida los del texto del 2008. Recordemos que para la cartografía las categorías empleadas fueron FAMILIA LINGÜÍSTICA y LENGUA; mientras que las categorías más analíticas de AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA y VARIANTES LINGÜÍSTICA fueron empleadas hasta el texto del 2008. Armonizando las cosas, tengamos presente las dos opciones siguientes: 1) cuando en la cartografía el término LENGUA se utiliza en singular (por ejemplo *Lengua matlatzinca*), corresponde en el texto a una AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA conformada por una sola VARIANTE LINGÜÍSTICA (ejemplo *Agrupación lingüística matlatzinca, variante lingüística bot'una <matlatzinca>*); y 2) cuando en la cartografía el término LENGUA se utiliza en plural (por

ejemplo *Lenguas otomíes*), corresponde en el texto a una AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA conformada por más de una VARIANTE LINGÜÍSTICA (ejemplo *Agrupación lingüística otomí, variantes lingüísticas nuju <otomí de la Sierra>, yühmu <otomí de Ixtenco>* y así otras siete variantes). Entre los casos que nos ocupan tenemos una excepción: la del mazahua; en la cartografía se manejó en singular, como una lengua, en tanto que en el texto su tratamiento es de una agrupación lingüística conformada por dos variantes.

Los datos de la cartografía comprenden: el nombre de la carta, el número de cartas correspondiente (y entre paréntesis, los respectivos números de mapas de la colección), una nota sucinta sobre el o los nombres de la lengua/agrupación, un pequeño esquema genealógico, una nota sobre los asentamientos históricos considerados en los mapas, así como un comentario general sobre la geografía lingüística –según proceda– y, finalmente, una breve información demográfica con algunas cifras.

Y para los datos de texto se considera, antes que otra cosa, el acercamiento a los casos a partir de las categorías de AGRUPACIONES y VARIANTES LINGÜÍSTICAS. Así, por cada una de las seis agrupaciones lingüísticas se ofrecen, de conformidad con sus variantes, las autodenominaciones y las referencias geoestadísticas. Recordemos que las primeras son la expresión con la cual los hablantes de lenguas indígenas nombran a éstas en su propia variante y que las referencias geoestadísticas son las localidades del territorio histórico del pueblo indígena en cuestión, en donde se continúa utilizando cada la respectiva variante lingüística. De manera espacial para el presente artículo, hemos preparado la información de la siguiente manera: en forma de tablas por variante lingüística se proporcionan para la autodenominación la expresión en lengua indígena con su correspondiente nombre en castellano y para las referencias geoestadísticas, el estado de la República que corresponde, así como el o los municipios que vienen al caso; adicionalmente, por cada municipio, se ofrece el número de localidades en que se registraron hablantes de lengua indígena (HLI), además número total de éstos.³

2.1. LA AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA OTOMÍ

2.1.1. INFORMACIÓN DEL CATÁLOGO, CONSIGNADA EN LA CARTOGRAFÍA DEL AÑO 2005

Lenguas otomíes/ hñähñu; once cartas (mapas 83 a 93 de la colección).

NOMBRES⁴

El nombre otomí, empleado históricamente por la población mexicana, designa a un grupo indígena y también a un conjunto de lenguas indígenas estrechamente relacionadas entre sí. Dicho nombre es la forma castellanizada de otomí, que en náhuatl significa “personas de nación otomí” o “flechadores de pájaros”. Las lenguas otomíes cuentan con distintos

³ Las localidades, municipios y estados considerados, así como la contabilidad de los hablantes de lengua indígena por localidad, han sido estimados por el INALI a partir de la información censal de los años 2000 y 2005 publicada por el INEGI; es posible que exista alguna discrepancia entre el número de localidades –u otros datos– consideradas por un lado entre la cartografía del 2005 y el texto del 2008, por tanto que para elaborar la primera sólo se contó con la información censal del año 2000, en tanto que para la elaboración del texto del 2008 se consideró además de ella la información del año 2005.

⁴ Existen varios nombres para la autodenominación de estas lenguas; como se explica abajo; hñähñu es el nombre genérico que la *Academia de la Cultura Hñähñu* eligió para referirse a todas ellas.

nombres para autodenominarse, diferencia que obedece a distintos aspectos, tales como las lenguas mismas, las subáreas territoriales o incluso a las comunidades; por ejemplo ñátho, n'yühü y hñuhmu que significan “personas que hablan otomí”.

GENEALOGÍA

Las lenguas otomíes pertenecen al grupo oto-pameano de la familia lingüística oto-mangue.

Familia	Grupo	Lenguas
<i>Oto-mangue</i>	<i>Oto-pameano</i>	<i>Otomíes</i>

Tabla 3. Lenguas otomíes.

ASENTAMIENTO HISTÓRICO

El área históricamente ocupada por los otomíes se localiza en el Altiplano Central. Las lenguas otomíes se hablan en Hidalgo (41 municipios), el oeste del Estado de México (25 municipios), el norte de Veracruz (12 municipios), el norte de Puebla (11 municipios), Querétaro (6 municipios), el sureste de Guanajuato (5 municipios), el este de Michoacán (1 municipio) y el este de Tlaxcala (1 municipio). En esta área, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), a través del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, identificó 1,426 localidades, en cada una de las cuales el 5% o más de la población habla alguna de las lenguas otomíes; todas ellas se representan en esta carta.

Las lenguas otomíes colindan al suroeste del área con la lengua mazahua, con la que comparte el territorio del municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México; al sur con alguna de las lenguas nahuas; al norte, con las lenguas pames; al este, en la región Huasteca, con el tepehua, el totonaco y con alguna de las lenguas nahuas, con las que comparte el territorio del municipio de Huehuetla, Hidalgo.

DEMOGRAFÍA

El INEGI informó para el año 2000 la existencia en México de 291,722 personas de cinco años de edad o más que hablan alguna de las lenguas otomíes. En las localidades representadas en estas cartas la suma de hablantes de alguna de las lenguas otomíes es de 210,466.

La mayoría de hablantes de lenguas otomíes que han emigrado de su región se ubican principalmente en el Distrito Federal.

2.1.2. INFORMACIÓN DE CATÁLOGO, CONSIGNADA EN EL TEXTO DEL AÑO 2008

Como agrupación lingüística, el otomí se encuentra conformado por las siguientes nueve variantes lingüísticas: 1) otomí de la Sierra, 2) otomí bajo del noroeste, 3) otomí del oeste, 4) otomí del oeste del Valle del Mezquital, 5) otomí del Valle del Mezquital, 6) otomí de Ixtenco, 7) otomí de Tilapa o del sur, 8) otomí del noroeste, y 9) otomí del centro.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
ñuju / ñoju / yühu <otomí de la Sierra>	Hidalgo	Acaxochitlán	14	211
		Huehuetla	73	11,784
		Tenango de Doria	46	4,404
		Tulancingo de Bravo	30	3,565
	Puebla	Chignahuapan	4	5
		Francisco Z. Mena	21	147
		Honey	4	523
		Huauclín	6	63
		Jalpan	31	245
		Pahuatlán	13	3,165
		Pantepec	29	2,187
		Tlacuilotepec	19	249
		Tlaxco	14	202
		Venustiano Carranza	20	375
		Xicotepec	23	241
		Zihuateutla	18	70
	Veracruz	Castillo de Teayo	23	355
		Chicontepec	10	69
		Coatzintla	20	121
		Coyutla	5	132
		Huayacocotla	19	124
		Ixhuatlán de Madero	63	5,769
		Temapache	43	194
Texcatepec		33	5,722	
Tihuatlán		56	406	
Tlachichilco		26	1,827	

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
	Veracruz (cont.)	Zacualpan	13	39
		Zontecomatlán de López y Fuentes	21	1,266

Tabla 4. Otomí, variante lingüística 1.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
hñãñho <otomí bajo del noroeste>	Querétaro	Amealco de Bonfil	45	8,528

Tabla 5. Otomí, variante lingüística 2.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
ñathó <otomí del oeste>	Michoacán	Zitácuaro	39	415

Tabla 6. Otomí, variante lingüística 3.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
ñõhñõ / ñãhñã <otomí del oeste del Valle del Mezquital>	Hidalgo	Huichapan	39	366
		Tecoautla	54	1,774

Tabla 7. Otomí, variante lingüística 4.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
hñähñú / ñandú / ñanhmu <otomí del Valle del Mezquital>	Hidalgo	Actopan	33	2,040
		Ajacuba	9	42
		Alfajayucan	56	2,968
		Almoloya	8	14
		Atitalaquia	9	32
		Atotonilco el Grande	21	148
		Calnali	11	28
		Cardonal	86	8,721
		Chapulhuacán	30	105
		Chilcuautila	26	5,424
		Cuautepec de Hinojosa	20	76
		Eloxochitlán	1	0
		Francisco I. Madero	27	702
		Huasca de Ocampo	12	26
		Ixmiquilpan	106	29,156
		Jacala de Ledezma	15	31
		Metepec	13	71
		Metztitlán	56	2,029
		Mixquiahuala de Juárez	19	565
		Nicolás Flores	45	3,423
		Pacula	21	79
Progreso de Obregón	13	426		
San Agustín Tlaxiaca	23	63		
San Bartolo Tutotepec	113	7,092		

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
	Hidalgo (cont.)	San Salvador	43	6,358
		Santiago Anaya	28	5,569
		Tasquillo	33	5,797
		Tepeapulco	9	68
		Tepehuacán de Guerrero	20	100
		Tepeji del Río de Ocampo	24	3,163
		Tepetitlán	10	104
		Tezontepec de Aldama	9	231
		Tlahuiltepa	13	16
		Tula de Allende	24	156
		Zempoala	5	6
		Zimapan	123	3,707

Tabla 8. Otomí, variante lingüística 5.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
yühmu <otomí de Ixtenco>	Tlaxcala	Ixtenco	1	461

Tabla 9. Otomí, variante lingüística 6.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
ñü'hü <otomí de Tilapa o del sur>	Edo. de México	Tianguistengo	1	292

Tabla 10. Otomí, variante lingüística 7.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
hñöñho / ñühú / ñanhú <otomí del noroeste>	Guanajuato	Allende	56	197
		Apaseo el Alto	6	21
		Comonfort	21	57
		Cortázar	7	25
		Dolores Hidalgo	2	0
		Tierra Blanca	18	197
	Querétaro	Amealco de Bonfil	44	4,479
		Cadereyta de Montes	75	771
		Colón	3	16
		El Marqués	1	20
		Ezequiel Montes	5	124
		Querétaro	50	1,699
		San Juan del Río	48	423
		Tequisquiapan	14	139
Tolimán	72	4,903		

Tabla 11. Otomí, variante lingüística 8.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
hñähñu / ñöthó / ñható / hñöthó / ñóhnño <otomí del centro>	México	Acambay	70	7,524
		Aculco	33	1,988
		Amanalco de Becerra	19	1,483
		Atlacomulco	34	215
		Axapusco	10	37
		Calimaya	12	45
		Chapa de Mota	25	2,841

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
	México (cont.)	Huixquilucan	39	990
		Jilotepec	2	51
		Jilotzingo	1	2
		Jiquipilco	58	5,292
		Lerma	54	2,952
		Morelos	38	4,963
		Naucalpan de Juárez	34	3,535
		Nicolás Romero	26	832
		Ocoyoacac	19	609
		Otzolotepec	36	4,726
		San Felipe del Progreso	94	731
		Temascalcingo	37	1,355
		Temascaltepec	15	26
		Temoaya	58	20,112
		Tianguistenco	18	149
		Timilpan	18	632
		Toluca	64	21,323
		Villa del Carbón	31	411
		Xonacatlán	23	1,138
Zinacantepec	32	690		

Tabla 12. Otomí, variante lingüística 9.

2.2. LA AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA MAZAHUA

2.2.1. INFORMACIÓN DEL CATÁLOGO, CONSIGNADA EN LA CARTOGRAFÍA DEL AÑO 2005

Lengua mazahua/jñatjo; dos cartas (mapas 45 y 46 de la colección)

NOMBRES

El nombre *mazahua*, empleado históricamente por la población mexicana, designa a un grupo indígena y también a su lengua. Dicho nombre es la forma castellanizada de *mazahua*, que en náhuatl significa “poseedores de venados”. Los hablantes de *mazahua* llaman a su lengua *jñatjo* que significa “lengua”.

GENEALOGÍA

La lengua *mazahua* pertenece al grupo oto-pameano de la familia lingüística oto-mangue.

Familia	Grupo	Lengua
<i>Oto-mangue</i>	<i>Oto-pameano</i>	<i>Mazahua</i>

Tabla 13. Lengua mazahua.

ASENTAMIENTO HISTÓRICO

El área históricamente ocupada por los mazahuas se localiza en el Altiplano Central. La lengua *mazahua* se habla en el noroeste del Estado de México (10 municipios) y al este de Michoacán (2 municipios). En esta área, el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI), a través del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, identificó **346** localidades, en cada una de las cuales el 5% o más de la población habla *mazahua*; todas las localidades se representan en estas cartas.

El *mazahua* colinda al noroeste, sureste y al sur del área con algunas de las lenguas otomíes.

DEMOGRAFÍA

El INEGI informó para el año 2000 la existencia en México de 133,430 personas de cinco años de edad o más que hablan *mazahua*; en las localidades representadas en estas cartas la suma de hablantes de *mazahua* es 98,568.

La mayoría de hablantes de *mazahua* que han emigrado de su región se ubican principalmente en Aguascalientes, Baja California, Coahuila, Chihuahua, Distrito Federal, Guanajuato, Morelos, Nuevo León y Tamaulipas.

2.2.2. INFORMACIÓN DE CATÁLOGO, CONSIGNADA EN EL TEXTO DEL AÑO 2008

Como agrupación lingüística, el mazahua se encuentra conformado por las siguientes dos variantes lingüísticas: 1) mazahua del oriente, y 2) mazahua del occidente.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
jnatrjo <mazahua de oriente>	Edo. de México	Almoleya de Juárez	44	363
		Atlacomulco	2	1
		Donato Guerra	8	5,337
		El Oro	25	2,939
		Ixtapan del Oro	2	80
		Ixtlahuaca	56	19,203
		Jiquipilco	42	721
		Jocotitlán	11	692
		Morelos	1	2
		San Felipe del Progreso	196	39,878
		Valle de Bravo	4	67
		Villa de Allende	4	119
	Villa Victoria	26	3,029	
	Michoacán	Angangueo	1	0
		Ocampo	1	0
		Susupuato	10	152
Zitácuaro		1	1,069	

Tabla 14. Mazahua, variante lingüística 1.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
jnatrjo <mazahua de occidente>	Edo. de México	Atlacomulco	28	10,077
		Temascalcingo	31	11,459
		Villa de Allende	7	2,040
		Villa de Victoria	1	65
	Michoacán	Zitácuaro	19	2,951

Tabla 15. Mazahua, variante lingüística 2.

2.3. LA AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA MATLATZINCA

2.3.1. INFORMACIÓN DEL CATÁLOGO, CONSIGNADA EN LA CARTOGRAFÍA DEL AÑO 2005

Lengua matlatzinca/ bot'una; carta única (mapa 32 de la colección)

NOMBRES

El nombre *matlatzinca*, empleado históricamente por la población mexicana, designa a un grupo indígena y también a su lengua. Dicho nombre es la forma castellanizada de *matlatzinca*, que en náhuatl significa “personas de la redes”. Los hablantes de *matlatzinca* llaman a su lengua *bot'una* que significa “nuestra lengua”.

GENEALOGÍA

La lengua *matlatzinca* pertenece al grupo oto-pameano de la familia lingüística otomangué.

Familia	Grupo	Lengua
<i>Oto-mangué</i>	<i>Oto-pameano</i>	<i>Matlatzinca</i>

Tabla 16. Lengua matlatzinca.

ASENTAMIENTO HISTÓRICO

El área históricamente ocupada por los matlatzincas se localiza en el oeste del Nevado de Toluca. La lengua *matlatzinca* se habla en el Estado de México (1 municipio). En esta área, el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI), a través del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, identificó 1 localidad, en la cual el 56.63% de la población habla *matlatzinca*; dicha localidad ha sido marcada en esta carta.

El *matlatzinca* comparte con una de las lenguas nahuas el territorio del municipio de Temascaltepec, Estado de México.

DEMOGRAFÍA

El INEGI informó para el año 2000 la existencia en México de 1,302 personas de cinco años de edad o más que hablan *matlatzinca*; en la localidad aquí marcada, la suma de hablantes de *matlatzinca* es 645.

La mayoría de hablantes de *matlatzinca* que han emigrado de su región se ubican principalmente en el Distrito Federal (114 personas en la Delegación Iztapalapa).

2.3.2. INFORMACIÓN DE CATÁLOGO, CONSIGNADA EN EL TEXTO DEL AÑO 2008

Como agrupación lingüística, el matlatzinca se encuentra conformado por una sola variante lingüística: matlatzinca.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
bot'una <matlatzinca>	Edo. de México	Temascaltepec	1	645

Tabla 17. Lengua matlatzinca.

2.4. LA AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA TLAHUICA

2.4.1. INFORMACIÓN DEL CATÁLOGO, CONSIGNADA EN LA CARTOGRAFÍA DEL AÑO 2005

Lengua *tlahuica*/ *pjiekakjoo*; carta única (mapa 116 de la colección)

NOMBRES

El nombre *tlahuica*, empleado históricamente por la población mexicana, designa a un grupo indígena y también a su lengua. Dicho nombre es la forma castellanizada de *tlahuica* que en lengua náhuatl significa “personas de Tlahuico (tierra donde hay almagre)”. Los hablantes de *tlahuica* llaman a su lengua *pjiekakjoo* que en su propia lengua significa “nuestra lengua” o “los que hablamos”. Otros nombres documentados para esta lengua son *ocuilteco*, *atzinca* y *matlatzinca atzinca*.

GENEALOGÍA

La lengua *tlahuica* pertenece al grupo oto-pameano de la familia lingüística oto-mangue.

Familia	Grupo	Lenguas
<i>Oto-mangue</i>	<i>Oto-pameano</i>	<i>Tlahuica</i>

Tabla 18. Lengua tlahuica.

ASENTAMIENTO HISTÓRICO

El área históricamente ocupada por los tlahuicas se localiza al sureste del volcán Nevado de Toluca. La lengua *tlahuica* se habla en el Estado de México (1 municipio). En esta área, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), a través del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, identificó 6 localidades, en cada una de las cuales el 4.61% o más de la población habla *tlahuica*; todas las localidades se representan en esta carta.

DEMOGRAFÍA

El INEGI informó para el año 2000 la existencia en México de 466 personas de cinco años de edad o más que hablan *tlahuica*; en las localidades representadas en esta carta la suma de hablantes de *tlahuica* es 398.

2.4.2. INFORMACIÓN DE CATÁLOGO, CONSIGNADA EN EL TEXTO DEL AÑO 2008

Como agrupación lingüística, el tlahuica se encuentra conformado por una sola variante lingüística: tlahuica.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
pjiakakjoo <tlahuica>	Edo. de México	Ocuilán	10	405

Tabla 19. Lengua tlahuica.

2.5. LA AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA PAME

2.5.1. INFORMACIÓN DEL CATÁLOGO, CONSIGNADA EN LA CARTOGRAFÍA DEL AÑO 2005

Lenguas pames; carta única (mapa 95 de la colección)

NOMBRES⁵

El nombre *pame*, empleado históricamente por la población mexicana, designa a un grupo indígena y también a un conjunto de lenguas indígenas estrechamente relacionadas entre sí. Dicho nombre hipotéticamente es la forma castellanizada de *pame* que significa “no” en chichimeco Jonaz, lengua relacionada genealógicamente con las lenguas *pames*. Estas lenguas cuentan con distintos nombres para autodenominarse, diferencia que obedece a distintos aspectos, tales como las lenguas mismas, las subáreas territoriales o incluso a las comunidades; por ejemplo *xi'ói* o *xiyui*, que significa “hombre verdadero”.

GENEALOGÍA

Las lenguas *pames* pertenecen al grupo oto-pameano de la familia lingüística oto-mangue.

Familia	Grupo	Lenguas
<i>Oto-mangue</i>	<i>Oto-pameano</i>	<i>Pames</i>

Tabla 20. Lenguas pames.

ASENTAMIENTO HISTÓRICO

El área históricamente ocupada por los pames se localiza en la Sierra Madre Oriental. Las lenguas *pames* se hablan en el sur de San Luis Potosí (7 municipios) y el norte de Querétaro (2 municipios). En esta área, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), a través del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, identificó **140** localidades, en cada una de las cuales el 4.35% o más de la población habla alguna de las lenguas *pames*; todas las localidades se representan en esta carta.

⁵ Existen varios nombres para la autodenominación de estas lenguas, como se explica abajo.

Las lenguas *pames* colindan al este del área con las lenguas huastecas y con alguna de las lenguas nahuas, con las que comparte el territorio del municipio de Aquismón, San Luis Potosí.

DEMOGRAFÍA

El INEGI reportó para el año 2000 la existencia en México de 8,312 personas de cinco años de edad o más que hablan alguna de las lenguas *pames*; en las localidades representadas en esta carta la suma de hablantes de las lenguas *pames* es 7,359.

2.5.2. INFORMACIÓN DE CATÁLOGO, CONSIGNADA EN EL TEXTO DEL AÑO 2008

Como agrupación lingüística, el pame se encuentra conformado por las dos siguientes variantes lingüísticas: 1) pame del norte, y 2) pame del centro.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
xi'iuy <pame del norte>	San Luis Potosí	Aquismón	21	123
		Cárdenas	8	82
		Ciudad del Maíz	17	132

Tabla 21. Pame, variante 1.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
xi'oi <pame del centro>	San Luis Potosí	Lagunillas	12	45
		Rayón	23	666
		Santa Catarina	70	4,432
		Tamasopo	47	2,230

Tabla 22. Pame, variante 2.

2.6. LA AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA CHICHIMECO JONAZ

2.6.1. INFORMACIÓN DEL CATÁLOGO, CONSIGNADA EN LA CARTOGRAFÍA DEL AÑO 2005

Lengua chichimeca Jonaz / éza'r; carta única (mapa 6 de la colección)

NOMBRES

El nombre *chichimeco Jonaz*, empleado históricamente por la población mexicana, designa a un grupo indígena y a su lengua. La primera parte de dicho nombre es la forma castellanizada de *chichimeca*, que en náhuatl significa “personas de Chichimecatlalpan (tierra donde hay perros)”. Los hablantes de *chichimeco Jonaz* llaman a su lengua *éza'r* que significa “lengua” o “los que hablan la lengua”.

GENEALOGÍA

La lengua *chichimeca Jonaz* pertenece al grupo oto-pameano de la familia lingüística otomangue.

Familia	Grupo	Lengua
<i>Oto-mangue</i>	<i>Oto-pameano</i>	<i>Chichimeco Jonaz</i>

Tabla 23. Lengua chichimeco jonaz.

ASENTAMIENTO HISTÓRICO

El área históricamente ocupada por los *chichimecos Jonaz* se localiza en la Sierra Gorda, del Centro de México. La lengua *chichimeca Jonaz* se habla en el noreste de Guanajuato (un municipio). En esta área, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), a través del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, identificó 3 localidades, en cada una de las cuales el 5% o más de la población habla *chichimeco Jonaz*; todas las localidades se representan en esta carta.

DEMOGRAFÍA

El INEGI informó para el año 2000 la existencia en México de 1,641 personas de cinco años de edad o más que hablan *chichimeco Jonaz*; en las localidades representadas en esta carta la suma total de hablantes de *chichimeco Jonaz* es 1,289.

2.6.2. INFORMACIÓN DE CATÁLOGO, CONSIGNADA EN EL TEXTO DEL AÑO 2008

Como agrupación lingüística, el chichimeco jonaz se encuentra conformado por una sola variante lingüística: chichimeco jonaz.

Autodenominación	Referencias geoestadísticas		Cifras por municipio	
	Estado	Municipio	Núm. de localidades con HLI	Núm. de HLI
uzá' <chichimeco jonaz>	Guanajuato	San Luis de la Paz	39	1,362

Tabla 24. Lengua chichimeco jonaz.

3. ALGUNAS CONSIDERACIONES

Una vez revisada la catalogación que el INALI propone del conjunto de lenguas denominado *otopame*, podemos enunciar algunas consideraciones. La primera de ellas va en torno a la genealogía lingüística; la segunda de ellas, en torno al problema de las lenguas en riesgo de desaparición. Como fue señalado al principio del presente artículo, estas consideraciones se hacen a manera de llamadas de atención en el marco institucional que propone la construcción de nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas.⁶ Para concluir, viene una tercera consideración, tocante a las necesarias y nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas; en este lugar se presenta un proceso de planeación lingüística impulsado por el INALI ya puesto en marcha, precisamente como parte de la referida construcción de las políticas públicas.

3.1. CONSIDERACIONES SOBRE LA GENEALOGÍA LINGÜÍSTICA

La llamada de atención que ponemos a la consideración, en el ámbito de la genealogía lingüística es que las *otopames* no son 6 sino 16 lenguas. Lo anterior se deriva de los trabajos del INALI en los que se hace un deliberado deslinde entre las categorías PUEBLO INDÍGENA y LENGUA INDÍGENA. Así, por un lado es necesario diferenciar en el escenario de la realidad empírica la existencia de pueblos indígenas y por otro la existencia de las distintas formas de hablar los respectivos códigos originarios (sus propias lenguas) que se presentan al interior de dichos pueblos.

Por lo que respecta a los pueblos indígenas, en nuestro contexto *otopame*, en efecto, es en esa dimensión de pueblo en donde es pertinente hablar de seis casos: el otomí, el mazahua, el matlatzinca, el tlahuica, el pame y el chichimeco. Y por lo que respecta a las lenguas, el INALI considera impertinente decir que a cada uno de esos seis pueblos le corresponde, respectivamente, una lengua. Los trabajos sobre la genealogía lingüística, la dialectología y la sociolingüística que ha considerado el INALI para proponer su *Catálogo* nos dan cuenta de que para tres de esos pueblos sí es posible decir que les corresponde una sola lengua; esos pueblos son el matlatzinca, el tlahuica y el chichimeco. Pero eso es insostenible para los otros tres pueblos del conjunto *otopame*; hablamos ahora de los pueblos otomí, mazahua y pame. De ahí pues que la propuesta catalográfica del INALI pone en relación con los pueblos indígenas no a una lengua sino a una AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA; y advierte que las agrupaciones están conformadas por conjuntos de una o más variantes lingüísticas.

En especial para las agrupaciones lingüísticas de los pueblos otomí y pame, la diferencia entre una y otra de las respectivas variantes es tal que llega a dificultarse la comunicación fluida entre las personas. En el caso del mazahua, las diferencias entre sus dos variantes son perceptibles, sin que existan grandes barreras en la comunicación. No obstante, enmarcado lo anterior en una nueva política pública en materia de lenguas indígenas, tenemos que una de las formas de garantizar la no violación de los derechos lingüísticos es reconociendo precisamente las variantes lingüísticas y procediendo institucionalmente sobre esa base, no sobre la falsa asociación uno a uno entre pueblo y

⁶ Las ideas, propuestas y demás elementos relativos a las políticas públicas del INALI han sido tomadas de su programa institucional (*cf.*, INALI, 2009b).

lengua indígena, produciendo, por ejemplo, materiales en una variante y considerando equívocamente que éstos son igualmente aprovechables y útiles para todos los integrantes del pueblo indígena en cuestión.

El caso otomí puede servirnos aquí para demostrar que este tema de las variantes –y sus propias autodenominaciones– ni es nuevo, ni han sido ajenas las instituciones públicas a proceder en consecuencia. Si observamos los materiales publicados en 1947 por el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües de la Secretaría de Educación Pública (SEP), destinados a la población otomí, claramente vemos que se considera la variante lingüística de una región delimitada –partes de los estados de Hidalgo y de Querétaro– que por simple eliminación no considera toda la geografía otomí (que consideraría otras partes de los mismos estados de Hidalgo y Querétaro, así como de Puebla, Veracruz, Estado de México, entre otros). De la misma manera, los libros de texto gratuitos de principios de los años ochenta publicados por la SEP, para la población otomí, distinguieron dos variantes al interior del mismo estado de Hidalgo: el Valle del Mezquital y Tenango de Doria; análogamente, de esta serie de libros, los destinados a la población otomí y publicados en la década de los años noventa distinguen variantes para Hidalgo, Querétaro y el Estado de México.

Por lo que a las autodenominaciones se refiere, éstas se consignan en los títulos de los libros de texto arriba citados; las siguientes son las que hemos podido identificar: *ñhähñu* (para los dos libros de Hidalgo, SEP, 1981a y 1981b), *ñhóñhó* (para el libro de Toluca, SEP, 1994), *hñahñu* (para el libro de Hidalgo, SEP, 1995a; y también para el libro de Toluca, SEP, 1994), así como *hñähñu* (para el libro del Estado de México, SEP, 1999a).

De esta experiencia otomí podemos destacar que quedan implícitos los siguientes reconocimientos: 1) el de un pueblo indígena, el otomí; 2) el de al menos cuatro variantes lingüísticas, a saber: a) la de la zona del Valle del Mezquital, Hidalgo y parte del Estado de Querétaro; b) la de Tenango de Doria, Hidalgo; c) la de Toluca, Querétaro; y d) la del Estado de México; y 3) el de por lo menos dos autodenominaciones, que son: a) *ñhähñu* / *hñahñu* / *hñähñu*; y b) *ñhóñhó*.⁷

Con todo y sus aciertos, la diferencia entre esta experiencia otomí y los planes institucionales del INALI es el grado de sistematización de los elementos. El camino andado –y aquí brevemente repasado– para el otomí no ha sido exhaustivo; en general, no han sido consideradas, ni en el plano educativo ni en otros ámbitos, otras variantes lingüísticas, como la de Ixtenco, Tlaxcala, por ejemplo. El INALI ha iniciado con una estrategia general para toda la diversidad lingüística de origen indoamericano con presencia en México y trata pues de proceder sistemáticamente en el reconocimiento de las distintas unidades lingüísticas, las familias, las agrupaciones y las variantes. Estas últimas, las variantes lingüísticas, son por ahora las consideradas por el INALI como las LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES DE MÉXICO; más elementos relativos al desarrollo de esta política lingüística se presentan en la última parte de este texto. Dicha institución intenta también, como ya lo hemos dicho varias veces, construir nuevas políticas públicas con las cuales se cumplan los derechos lingüísticos en cuestión, no únicamente en el campo educativo sino en todos los espacios en que los gobiernos y las autoridades están obligados a ofrecer la atención pública a la población indígena con enfoque intercultural, es decir: con pertinencia lingüística y cultural de conformidad con sus características socioculturales.

⁷ Nos inclinamos a creer que las formas consignadas en (a) corresponden a la misma autodenominación, salvo que escritas con ortografías distintas.

Considerando pues la necesidad de romper con la inercia improductiva de vincular automáticamente un pueblo indígena con “una lengua” y a partir de los avances en la investigación lingüística y sociolingüística correspondientes, así como de las políticas lingüísticas que ha desarrollado el INALI, podemos en este punto llamar la atención de los estudiosos para que éstos consideren que las lenguas de los seis pueblos *otopames* no son 6 son 16, identificadas de la siguiente manera: 9 lenguas otomíes, 2 lenguas mazahuas, 1 lengua matlatzinca, 1 lengua tlahuica, 2 lenguas pames y una lengua chichimeco jonaz.

3.2. CONSIDERACIONES SOBRE LAS LENGUAS EN RIESGO DE DESAPARICIÓN

La asociación automática –y sistemáticamente cuestionada por el INALI– de un pueblo indígena con una “lengua indígena” ha hecho suponer a la población en general, que sólo están en riesgo de desaparición las lenguas de los pueblos que cuentan con muy pocos integrantes ya. Si bien este planteamiento es cierto en términos generales, se precisa revisar el estado de la cuestión a partir de los nuevos conceptos en juego. De esa forma es posible entonces advertir que un pueblo indígena, hablemos ahora del pueblo nahua, por numeroso que éste sea (más de un millón de personas), puede tener a alguna de sus lenguas en riesgo de desaparición –que de hecho sí las tiene, como lo es la variante de Tabasco.

Es innegable, por un lado, que si el total de los tlahuicas se estima a partir de una base de 405 individuos mayores de 5 años que, de acuerdo con los últimos censos, declararon hablar su idioma originario, la lengua tlahuica está en riesgo de desaparición; pero por otro lado, debe desecharse el espejismo de que “el otomí” no está en riesgo de desaparición por el hecho de que es hablado por más de 200,000 personas. Aquí la llamada de atención no es pues el número de hablantes, sino el que el otomí sea una sola y única lengua.

Con los nuevos conceptos en juego pues, que son las categorías del *Catálogo* del INALI de AGRUPACIONES LINGÜÍSTICAS y VARIANTES LINGÜÍSTICAS, podemos tener un estado de la cuestión de las lenguas *otopames* diferente al que veníamos manejando con anterioridad. Consideremos entonces los siguientes elementos: a) que las *otopames* son 16 lenguas; y b) que, para los efectos ilustrativos del presente artículo, una lengua está en riesgo de desaparición cuando es hablada por menos de 1,500 individuos.

Así, en la visión pretérita, no solamente considerábamos en riesgo de desaparición al tlahuica, al matlatzinca y al chichimeco jonaz; sino que estábamos confiados con que el otomí, especialmente, gozaba de excelente grado de vitalidad. Ahora la llamada de atención es para ver que si dejamos las cosas al nivel de la agrupación lingüística –equiparable hasta cierto punto con la categoría genérica de “lengua”–, estaríamos igualmente preocupados tan sólo por la desaparición de las mismas lenguas tlahuica, matlatzinca y chichimeco jonaz; como tan tranquilamente confiados en la estabilidad relativa del otomí. Pero viéndolas al nivel de las variantes lingüísticas, necesariamente aumenta nuestro espectro de lenguas en riesgo, dado que al menos por su reducido número de hablantes (menor a 1,500), en tal situación están las siete siguientes lenguas *otopames* (entre paréntesis se consigna el número de hablantes):

- otomí de Tilapa (292)
- pame del norte (337)
- tlahuica (405)
- otomí del oeste (415)

- otomí de Ixtenco (461)
- matlatzinca (645)
- chichimeco jonaz (1,362)

Así, para la lingüística *otopame* y todo el contexto histórico, social y cultural correspondientes, además de las consabidas tlahuica, matlatzinca y chichimeco jonaz, ahora se suman tres lenguas otomíes y una pame a la preocupación de encontrar formas de revitalización lingüística que, de acuerdo con el INALI, deben quedar enmarcadas en las nuevas políticas públicas que en materia de lenguas indígenas hace falta construir en el país.

3.3. CONSIDERACIONES SOBRE LAS NUEVAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN MATERIA DE LENGUAS INDÍGENAS

Deseamos cerrar estas páginas con unas breves llamadas de atención sobre políticas públicas de las que, de acuerdo con el escenario legal e institucional contemporáneo⁸, puedan sacar ventaja no sólo las 16 lenguas otopames aquí reconocidas, sino el total de las lenguas indígenas nacionales de México; permítasenos aclarar que esa *ventaja* no es otra cosa que la garantía de los derechos lingüísticos que el Estado reconoce en la actualidad, en términos tanto individuales como colectivos, a los hablantes de las lenguas indígenas de este país.

Centraremos la exposición en los dos asuntos de peso que mencionamos al principio del presente trabajo, asuntos que el INALI considera deben desarrollarse en paralelo o como partes de la enorme labor que subsume la construcción de nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas. Uno de los asuntos se refiere al ENFOQUE DEL MULTILINGÜISMO y el otro al proceso ya en desarrollo de la de PLANEACIÓN LINGÜÍSTICA; en donde se ofrezca alguna ejemplificación, lo haremos proporcionando datos de las lenguas otopames, principalmente.

3.3.1. DEL ENFOQUE DEL MULTILINGÜISMO

Por lo que corresponde al multilingüismo, considerándolo como un enfoque relacionado con las nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas en nuestro país, ofrecemos su definición: es una práctica, eminentemente transversal, de las instituciones públicas del Estado mexicano caracterizada por el uso obligatorio, incondicional, cotidiano, planeado, normado y calificado –según corresponda–, equitativo, y con la debida pertinencia cultural, en todos los espacios de la administración pública, de las lenguas reconocidas como nacionales, a saber: el castellano, las lenguas indígenas y la lengua de señas mexicana⁹.

Subyace a esta definición del enfoque del multilingüismo una premisa muy sencilla: el esfuerzo por que las instituciones y las autoridades actúen para que la sociedad nacional en

⁸ Para tener una visión relativamente actualizada de dichos escenarios, puede consultarse el trabajo de Gutiérrez Paredes, 2009.

⁹ Consúltese la *Ley General de Salud*, por lo que toca al reconocimiento de la lengua de señas mexicana como lengua nacional.

su conjunto alcance la equidad lingüística reconocida por el Estado mexicano. Al mismo tiempo, el sentido de equidad de este nuevo enfoque conlleva la aspiración de ofrecer una atención no diferente, sino diferenciada, a los sectores de la población según sea la lengua nacional materna que posean. Como vimos párrafos atrás, el pueblo otomí ha vivido la experiencia, desde hace décadas, de contar con material elaborado en algunas de las variantes lingüísticas que le corresponden¹⁰; esto es un claro ejemplo de atención diferenciada, aplicada a partir del parámetro de la incuestionable diversidad lingüística. Como ejemplos adicionales de atención pública diferenciada, del mismo ámbito de la educación formal, podemos citar el *Diccionario Español – Lengua de Señas Mexicana*, publicado tanto de manera impresa como en formato electrónico (Calvo Hernández, 2004), y los libros en *sistema Braille* para hablantes de maya invidentes (SEP, s/f); estos dos últimos casos corresponden a esfuerzos de atención diferenciada que conjuntan la preocupación tanto por la pertinencia lingüística (la lengua de señas y la maya), como por aplicar un código comunicativo (visual, más no alfabético sino gestual, y táctil, respectivamente) acorde con determinadas características físicas del sector objeto de atención.

No es el momento de enumerar los faltantes, ni los circunscritos al campo educativo, ni los relativos a las lenguas otopames. Para pasar al asunto de la planeación lingüística, cerremos esta llamada de atención sobre el multilingüismo recordando que este enfoque debe ser comprendido, colocado y aplicado en forma paralela al ENFOQUE INTERCULTURAL. Las aspiraciones por la equidad deben procurar pues tanto la pertinencia lingüística como la cultural.¹¹

3.3.2. DEL PROCESO DE LA PLANEACIÓN LINGÜÍSTICA

Desde la perspectiva del INALI, tanto el pleno posicionamiento y, principalmente, la debida puesta en práctica del enfoque del multilingüismo, como tantas otras estrategias institucionales con las cuales puedan garantizarse los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, requieren de un gran esfuerzo de sistematización de elementos empíricos, conocimientos, experiencias individuales y sociales, así como de esfuerzos institucionales relativos a las lenguas indígenas nacionales. Parte de ello puede alcanzar un buen grado de organización y sistematicidad a partir de un proceso de PLANEACIÓN LINGÜÍSTICA; el propio INALI ha iniciado ya uno, mismo que comprende dos grandes componentes: uno tocante a la formalización de las lenguas indígenas como LENGUAS NACIONALES; y otro, a la construcción de un *Corpus lingüístico* para cada una de las lenguas indígenas nacionales formalizadas. Veamos en forma sumariada estos elementos.

¹⁰ El otomí, hay que decirlo, no es el único pueblo indígena mexicano que ha recibido atención educativa diferenciada a partir de la diversidad lingüística. Aunque también con algunas variantes lingüísticas sin considerar, el pueblo nahua ha vivido de igual manera esa misma experiencia; a manera de ejemplo, considérense los materiales correspondientes a tres de las seis variantes lingüísticas del náhuatl presentes en el estado de Puebla (*cf.*, SEP 1995a, 1996 y 1999b).

¹¹ Sobre el enfoque intercultural, se recomienda consultar la coedición de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004, así como el trabajo coordinado por Schmelkes y López Sánchez, 2006, ambos citados en las referencias.

3.3.2.1. LAS LENGUAS INDÍGENAS COMO LENGUAS NACIONALES

La formalización de las lenguas indígenas como lenguas nacionales es, de suyo, el paso que sigue a LA CATALOGACIÓN de dichas lenguas. Hemos dicho que el proceso de planeación lingüística impulsado por el INALI ya está en desarrollo; es precisamente en este componente en donde se cuenta ya con logros institucional. El *Catálogo* referido en la primera parte de este texto representa el grado de avance hasta ahora logrado y significa, también, el punto de partida para lo que viene. Se trata pues, en suma, de la formalización, o institucionalización, de las variantes lingüísticas –catalogadas por el INALI– como lenguas indígenas nacionales. Se procede de esa forma para lograr lo dispuesto en el artículo 4 de la LGDLPI, que a la letra dice: “Las lenguas indígenas que se reconozcan en los términos de la presente Ley y el español son lenguas nacionales...”; esto es: pasar de la terminología técnica (agrupaciones y variantes lingüísticas) de la presente fase para alcanzar el punto deseado en que social e institucionalmente no solo hablemos de las lenguas indígenas nacionales –cosa que ya hacemos–, sino que contemos con los acuerdos sociales, académicos e institucionales que se requieren para definir cuáles son éstas. En este lugar, es importante llamar la atención en que el proceso no se propone formalizar cada una de las 364 variantes catalogadas como una lengua nacional en sí misma, ni tampoco formalizar la diversidad de formas de habla reduciéndola conforme la referencia de las 68 agrupaciones lingüísticas. Se pretende entonces, mediante un trabajo por aplicarse en varias etapas, definir, por cada una de las agrupaciones lingüísticas, qué conjuntos de variantes lingüísticas es pertinente considerar una lengua indígena nacional.

En dicho trabajo, las variables fundamentales para conformar los conjuntos de variantes que, en su momento, llegarán a formalizarse como las lenguas indígenas nacionales son: a) el plano comunicativo, donde se buscarán las formas de hablar que sean lo más mutuamente inteligibles entre sí; b) un sistema de escritura normado que permita el más alto grado de comprensión en el plano de la lectoescritura, sin que inhiba las respectivas normas orales de las variantes lingüísticas que lleguen a conjuntarse; c) el plano de la identidad sociolingüística, donde se considerará como eje rector la identidad respecto de la categoría PUEBLO INDÍGENA, para proceder en consecuencia según haya o no conflictos de identidad entre los usuarios de una variante y los de otra; y d) la dimensión de los derechos lingüísticos, a partir de lo cual no es el propósito estandarizar una variante para imponerla sobre otras, sino el tomar acuerdos para contar con una forma lingüística normada que refleje el conjunto de variantes en cuestión.

Pensando en las lenguas otopames, a manera de ejemplo, tenemos el siguiente escenario respecto de la formalización de las variantes lingüísticas como lenguas nacionales: a) seis agrupaciones lingüísticas; b) tres de esas agrupaciones lingüísticas conformadas, cada una de ellas, por una sola variante lingüística: el matlatzinca, el tlahuica y el chichimeco jonaz; y c) las otras tres agrupaciones conformadas por más de una variante: el otomí, el mazahua y el pame. Para el caso del matlatzinca, el tlahuica y el chichimeco jonaz, el proceso de formalización implica constatar que está en juego, en efecto, una sola variante lingüística, para así proceder a institucionalizar las lenguas indígenas nacionales correspondientes. Esto significa que entre los respectivos hablantes de matlatzinca, tlahuica y chichimeco jonaz existe el más alto grado de mutua inteligibilidad (por encima de eventuales formas dialectales); que es posible contar con un y solo un sistema de escritura normado, susceptible de ser socializado y, especialmente, aceptado por

todos los hablantes; y, en fin, significa por igual que este proceder no va en contra de ninguna identidad sociolingüística, ni deja vulnerable derecho lingüístico alguno.

Para el caso del otomí, el mazahua y el pame, el proceso es más complejo por cuanto que habrá que trabajar en la decisión más pertinente: o se conjuntan las variantes formalizándolas en una sola lengua o se formalizan lenguas distintas por cada una de las variantes; todo ello, considerando por supuesto las cuestiones de inteligibilidad, posibilidades de una norma compartida, las identidades sociolingüísticas, los riesgos de dejar desatendido algún derecho lingüístico, etcétera. Por lo que sabemos hasta ahora de cada una de estas tres agrupaciones lingüísticas otópames, nos permitimos comentar que para el mazahua es posible que sus dos variantes lingüísticas se puedan formalizar como una sola lengua nacional; para el pame, por el contrario, lo más probable es que cada una de sus dos variantes requiera de formalizarse como lengua independiente; y para el otomí es muy difícil decir en este momento qué es lo que pueda resultar con sus 9 variantes lingüísticas, más allá de que es poco probable que todas ellas queden integradas en una sola lengua nacional, principalmente por los parámetros de la inteligibilidad no absoluta, o insuficiente, entre las variantes y de una falta de voluntad política para saldar diferencias sociolingüísticas entre varios de los hablantes que han participado ya en procesos de normalización de la escritura.

El esquema ofrecido a continuación intenta sintetizar la parte del proceso de planeación lingüística hasta aquí expuesto.

Fases	Avance	Meta
Categorías:	364 VARIANTES LINGÜÍSTICAS	Definir las LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES (cifra aún no estimada)
Producto o actividad de referencia:	El <i>Catálogo</i>	El proceso de planeación lingüística

Tabla 25. La formalización de las lenguas indígenas como lenguas nacionales.

Finalmente, permítasenos señalar que el principal objetivo de la formalización de las lenguas indígenas como lenguas nacionales es definir el universo de la diversidad de idiomas originarios del país y poner a la disposición, tanto de la sociedad en general, como del Estado Mexicano, sus instituciones y autoridades en particular, una referencia que facilite a todos, en todo momento y en cualquier lugar, cumplir los derechos lingüísticos de la población indígena nacional, como parte de una política pública en esta materia.

3.3.2.2. EL CORPUS LINGÜÍSTICO

Para terminar, nos referiremos brevemente al segundo componente mayor del proceso de planeación lingüística impulsado por el INALI, que consiste en la construcción de un *Corpus lingüístico* por cada una de las lenguas indígenas que llegue a formalizarse como lengua nacional. Se propone que el *Corpus* al que nos referimos quede conformado por tres elementos, a saber: un sistema de escritura, un conjunto de glosarios y una gramática de referencia. Para la construcción de cada uno de los elementos del *Corpus* se deberá cumplir con un procedimiento que contemple determinados principios y la metodología para su aplicación. Refirámonos en seguida a cada uno de esos elementos; citaremos tan sólo

alguno de sus respectivos principios, ejemplificando, cuando así proceda, con una u otra de las lenguas otopames.

3.3.2.2.1. EL SISTEMA DE ESCRITURA

El sistema de escritura del *Corpus lingüístico* considera, en lo general, un alfabeto o grafemario, así como una serie de convenciones ortográficas, tanto para el uso de grafemas dobles o diacríticos con los cuales representar los suprasegmentos (acento, tono, cantidad, etcétera), como para emplear otros recursos gráficos por medio de los cuales puedan plasmarse tópicos sintácticos –unión o separación de clíticos– y discursivos – las pausas, por ejemplo.

Es de todos conocido que la gran mayoría de las propuestas de normalización de escritura de lenguas indígenas que se han generado en México han centrado su atención en la dimensión segmental y que, además, no son muchos los casos que se basan en la fonología del propio idioma en cuestión, siendo gran parte de ellos producto de adecuaciones hechas desde la ortografía del español. Ni qué decir de la resistencia que se percibe entre distintos profesionistas indígenas por transcribir los tonos, o representar sistemáticamente la nasalización, la glotalización u otros procesos similares. Al respecto, para construir el sistema de escritura existe el siguiente principio: todo elemento del plano de la expresión (fonemas y unidades morfosintácticas y discursivas) se representa, ya sea con el alfabeto o por medio de las convenciones ortográficas; igualmente necesario es conocer los procesos morfofonológicos, por ser otros de los componentes estructurales pertinentes que bien puede orientar determinadas decisiones. Veamos un ejemplito para reflexionar sobre suprasegmentos, a partir de una breve conversación en la variante otomí del Valle del Mezquital:

Otomí	Castellano
Maria: <i>Toño, to'o ma ba hä rá dehe?</i>	María: Toño, ¿quién fue por el agua?
Toño: <i>Nuga.</i>	Toño: Yo.
Maria: <i>N'e, Hose, di ne gí mpefi nehe.</i>	María: Y, José, quiero que también trabajes.
Hose: <i>Nugá?</i>	José: ¿Yo?

Tabla 26. Conversación en otomí del Valle del Mezquital.

Centremos la atención únicamente en el pronombre de primera persona singular. Si por la razón que fuera no se representara el tono en este caso, ni se emplearan las marcas de la interrogación, no habría manera en este sistema escrito de diferenciar el “Yo” afirmativo de Toño del “¿Yo?” interrogativo de José. Bien sabemos que en el plano de la oralidad esta situación no representa ningún problema; pero en la forma escrita, en una lengua tonal como el otomí, habrá que adoptar alguna convención para señalar la diferencia, como es por ejemplo en esta conversación la acentuación de la segunda vocal (*mugá*) que va por el tono alto que, en este contexto, corresponde a la entonación interrogativa; una lingüística queda conformada, en el futuro –y de conformidad con lo que se defina mediante la formalización de las lenguas indígenas–, no por una sino por varias lenguas indígenas nacionales, todas ellas pueden tener el mismo o prácticamente el mismo sistema de escritura. El otomí, por ejemplo, si como agrupación lingüística con sus nueve variantes

lingüísticas identificadas en la actualidad llega a conformarse, digamos, por tres lenguas indígenas, es posible que éstas compartan, en esencia, el mismo sistema de escritura; estaríamos hablando de contar para las tres lenguas con igual inventario de grafemas con qué transcribir los segmentos, así como del hecho de compartir las convenciones para el uso de diacríticos que representen suprasegmentos, elementos sintácticos y discursivos. En otras palabras, en el nuevo marco del proceso particular de la construcción del *Corpus lingüístico*, el INALI propone como principio que el esfuerzo por establecer un sistema de escritura se haga considerando el nivel de la agrupación lingüística; cuando la diferencia entre las variantes sea tan pronunciada –pensamos en agrupaciones oto-mangués, como el mixteco, el zapoteco y el mazateco– y no sea posible tener un mismo sistema de escritura para toda la agrupación, se aplicará el principio de contar con el menor número de sistemas de escritura, los cuales observarían el mayor número de unidades y convenciones compartidos. Estos principios traerían, incluso, grandes ventajas para preparar un posible trabajo, a largo plazo, a favor de la unidad lingüística otomiana, entre otras.

Otro de los principios, estrechamente cercano al anterior, reza: con el propósito de optimizar los esfuerzos que se realicen para definir el sistema de escritura de una agrupación lingüística, es recomendable comparar el sistemas de escritura –o sus avances– de los idiomas o las agrupaciones lingüísticas genealógicamente más cercanas al interior de una misma familia lingüística. Siguiendo con el otomí como ejemplo, habría que proceder a manera de círculos concéntricos, comparando primero con el mazahua, luego con el par matlatzínca-tlahuica y por último con el pame-chichimeco jonaz.¹² Este procedimiento no descarta, en absoluto, que el mismo sistema de escritura del otomí pueda compararse, nunca con un ánimo de establecer supremacías pues, sino procurando la retroalimentación, con el del chinanteco, del chatino o del triqui, ni con el de idiomas de otras familias lingüísticas, por supuesto.

3.3.2.2.2. LOS GLOSARIOS POR ESPECIALIDADES

El *Corpus lingüístico* comprende un componente léxico; más en su primera etapa de construcción no se ha planeado un diccionario o vocabulario exhaustivo, sino una pequeña serie inicial de glosarios dedicados a determinados ámbitos. Esta decisión no significa que se subestimen, en modo alguno, los grandes trabajos lexicográficos; se trata de una estrategia que pretende contribuir a cubrir ciertos huecos existentes y con gravísimas repercusiones en el cumplimiento de los derechos lingüísticos de la población hablante de indígena. Se ha pensado pues en elaborar glosarios para las siguientes tres especialidades: a) la procuración y administración de justicia; b) la atención a la salud; y c) el metalenguaje y los contenidos pertinentemente culturales del ámbito de la educación institucionalizada.

¿Porqué estas tres áreas? El INALI considera que la violación de los derechos lingüísticos en ellas es la que desata las peores consecuencias a nivel individual y colectivo. Bien sabemos que un procedimiento judicial, por ejemplo, en que no se le proporciona un intérprete al hablante de lengua indígena involucrado en el proceso –por lo demás, derecho consagrado en la misma *Constitución*–, puede significar el encarcelamiento de un inocente o la libertad de un delincuente; aunque la segunda opción parece ser mucho menos

¹² De invaluable ayuda para un propósito así sirven los trabajos comparativo-reconstructivo, como la tesis doctoral de Doris Bartholomew (ver las referencias).

frecuente que la primera, es de suyo igualmente grave. Por lo que a la salud se refiere, la falta de una persona –trátase de un intérprete experimentado o de un empleado de la estructura hospitalaria– que, por ejemplo, haga posible la comunicación entre un indígena y el médico / enfermero / internista, etcétera, puede costar nada más ni nada menos que la vida del paciente. Y ni qué decir de las consecuencias que, pongamos por caso, un pequeño puede sufrir en un ámbito educativo en que no se le atiende en su lengua materna, provocándole un golpe en su autoestima del cual posiblemente jamás se recuperará; a lo anterior, por si fuera poco, se suma la interrupción del desarrollo lingüístico y cognoscitivo que corresponde a su edad y que no puede estimularse en una lengua que no domina, así como la gratuita inserción en un conflicto sociocultural al vivir la confrontación de los hábitos comunicativos de la escuela con las prácticas comunicativas de su familia o su comunidad.

Estas tres instancias de violación de derechos lingüísticos motivaron entonces el plan de iniciar la elaboración del componente léxico del *Corpus lingüístico* con glosarios destinados a cada una de las correspondientes materias, considerando pues absolutamente inaplazable contar, respectivamente, con un vocabulario tanto especializado, como con carácter normativo. Pasemos a los ejemplos, permitiéndonos solamente abordar el ámbito de la justicia.

Es de muchos conocido los trabajos de traducción a lenguas indígenas de distintos documentos legales, actividad llevada a cabo, tanto por instituciones públicas como privadas, para cumplir con el derecho de los hablantes de lenguas indígenas a contar con este tipo de literatura en su propia lengua. Uno de los trabajos que viene al caso citar es el de las partes alusivas a los derechos indígenas plasmados en la *Constitución*, traducidas al otomí (Instituto Nacional Indigenista, 2001). El INALI, por su parte, cuenta con varias obras tocantes al ámbito legislativo, cubriendo el total de las seis agrupaciones lingüísticas otopames, incluidas algunas de las variantes del otomí; citemos los productos relativos a la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* (LGDLPI). Por un lado, se cuenta con traducciones de esta *Ley*, ideadas para publicarse de manera impresa. Y por otro, se preparó un guión explicativo de la misma *Ley*, que en los talleres en que se trabajó su traducción se solicitó a los participantes hablantes de lenguas indígenas se dieran las relativas libertades para adecuar, ejemplificar, extender o complementar el texto, con la idea de facilitar en el escucha la comprensión del mensaje; se trata esta vez de discos compactos que pretenden, en ese formato, la difusión auditiva del contenido de la LGDLPI.

De las traducciones de la *Ley*, contamos con el trabajo para el pame del norte (INALI, en prensa). Y de los discos con la *Explicación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, los hay para tres variantes del otomí (INALI, 2008a, 2008b y 2008c), para la variante oriental del mazahua (INALI, 2008d), así como para el matlatzinca (INALI, 2008e), el tlahuica (INALI, 2008f) y el chichimeco jonaz (INALI, 2006).

Estas experiencias de traducción han sido uno de los principales insumos del glosario especializado para el tema de la justicia, nicho en que el INALI ya cuenta con trabajo en desarrollo conforme al proyecto de Planeación Lingüística que presentamos en estas páginas. Una vez que se termine el glosario de una y otra lengua, es de esperarse que éste llegue a ser útil no únicamente para mejorar la futura traducción de instrumentos legales,

sino también y de manera especial en tantas y tan diferentes situaciones de la procuración, administración e impartición de justicia.¹³

3.3.2.2.3. LA GRAMÁTICA DE REFERENCIA

Para desarrollar esta última parte del presente texto, recordemos que el proceso de planeación lingüística impulsado por el INALI se desenvuelve en dos componentes mayores. El primero de ellos es de carácter catalográfico y se ocupa de la formalización de distintos conjuntos de las variantes lingüísticas ya identificadas como las LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES. El segundo de los componentes puede inscribirse en las propuestas de normalización lingüística y contempla la construcción de un *Corpus lingüístico* para cada una de las lenguas indígenas formalizadas como lenguas nacionales. De acuerdo con el proyecto general, dicho *Corpus* se conformará por tres elementos centrales, que son: un sistema de escritura, un conjunto de glosarios por especialidades y una gramática de referencia; dediquemos, finalmente, unas líneas a este último elemento.

La gramática de referencia –de corte descriptivo– del *Corpus lingüístico* tendrá como principal característica un carácter dinámico. Con esto queremos decir que no se piensa en una investigación planeada para llevarse a cabo en determinado tiempo, luego del cual viene la edición del material, para terminar en seguida con la publicación de un libro impreso; el plan es tener disponible a través de formatos electrónicos información gramatical respaldada por textos glosados y traducidos que a su vez se acompañen con grabaciones audiovisuales o al menos acústicas.

Con la ventaja de los recursos versátiles de búsqueda de las bases de datos electrónicas, la información gramatical podrá organizarse por medio de diferentes ejes, como podrían ser las categorías sustantivo, verbo, persona o tiempo-aspecto; o bien por los diferentes tipos de construcción gramatical, como la morfología, las frases, oraciones, los discursos, etcétera. Está por demás decir que la propia estructura gramatical de cada lengua definirá la manera en que habrá de organizar los elementos a describirse. Así por ejemplo, a partir de las gramáticas con que ya contamos, es posible advertir que la categoría persona gramatical en otomí tendrá que abordarse no únicamente a partir de los pronombres (asunto esencialmente resuelto por razones universalistas). También habrá de abordarse consustancialmente a los valores temporal, aspectual y modal de la flexión verbal, de acuerdo con otra de las formas en que se manifiesta la persona en dicha lengua (otra de las formas en otomí, también de carácter universal, corresponde a manifestar conjuntamente la

¹³ Es relativamente abundante la literatura existente sobre el derecho de los indígenas al pleno acceso –con pertinencia lingüística y cultural, además– a la jurisdicción del Estado; al respecto, puede consultarse la coproducción de la Procuraduría General de la República y Programa de Cooperación Unión Europea-México, incluida en las referencias.

Por lo que corresponde a avances en el cumplimiento de los derechos de la población indígena en el ámbito de la salud, especialmente por lo que concierne a la aplicación de la interculturalidad, recomendamos consultar el libro editado por la Secretaría de Salud, también incluido en las referencias.

Y por lo que concierne a la interculturalidad en educación, pueden consultarse los textos referidos en la nota 9 del presente texto.

categoría de persona con la de posesión). Considérese la siguiente tabla con datos de la variante otomí del centro¹⁴:

	(a)	(b)	(c)	(d)	(e)	(f)	(g)	(h)	(i)	(j)
1	di-	do-	to-	di-má-	go-	ta-má-	gwa-	kwa-	dra-	ndra-
2	gi-	go-	ko-	gi-má-	gi-	ki-má-	gwi-	kwi-	gra-	dgra-
3	i-	bi-	ši-	mi-	da-	ka-má-	di-	tra-	ra-	mbra-

Tabla 27. Flexión verbal, otomí del centro.

Empleados con una base o raíz verbal, como puede ser *nú* “ver”, los prefijos de la tabla anterior permiten la construcción de palabras verbales plenas; tenemos entonces: *di-nú* “(yo) veo”, *do-nú* “(yo) ví”, *go-nú* “(yo) veré”, y así sucesivamente con las tres personas gramaticales y el resto de los valores flexivos de tiempo, aspecto y modo que aquí se consignan. Si bien algo similar ocurre en castellano, donde un mismo elemento contiene significados tanto de persona como de caso (nominativo / acusativo), tiempo, aspecto y otras categorías (como el número gramatical, ausente en el significado de los prefijos verbales del otomí), las lenguas presentan en diferente disposición sus categorías; de modo que habrá que contar con buenas descripciones de los respectivos sistemas lingüísticos para darles el tratamiento necesario –con ejemplos de uso de las formas, grabaciones, etc.– y puedan ofrecerse en la gramática de referencia que se tiene contemplada.

Como hemos dicho, varias de las lenguas del mundo expresan la persona gramatical en formas que también codifican significados de otras categorías, como el tiempo, el número, etcétera (técnicamente, los morfemas que tiene la propiedad de conjuntar significados de dos o más categorías gramaticales son conocidos en la jerga lingüística como *portmanteau*). Sin embargo, en varias de las lenguas otopames la categoría de persona se manifiesta en los sustantivos, algo que es, de alguna manera, poco usual. Es un fenómeno productivo al menos en pame y en chichimeco jonaz; ofrezcamos un ejemplo en este último idioma, lo que hacemos invitando al paciente lector a no perder de vista que estamos ofreciendo instancias que deben quedar incluidas en la gramática de referencia del *Corpus lingüístico* planeado para las lenguas indígenas nacionales de México.

Distintas nociones que se expresan mediante sustantivos en chichimeco jonaz cuentan con más de una forma; esto quiere decir que para esas nociones no hay una sola palabra sino varias. El inglés puede servirnos aquí para dar un ejemplo general de esta variabilidad: simples nociones como “gato” o “perro” se expresan en dicha lengua mediante una sola palabra, a saber *cat* y *dog*, respectivamente. Mas, cuando entra en juego otra categoría, como el número gramatical y, digamos, hay un cambio de singular a plural, las expresiones son: *cats* “gatos” y *dogs* “perros”; y creo que la mayoría estaríamos de acuerdo en que más que otras palabras, *cats* y *dogs* son la misma palabra que *cat* y *dog*, sólo que con la marca de plural.¹⁵ A pesar de ello, en la misma lengua inglesa, tenemos nociones como “niño”,

¹⁴ La información ha sido adaptada de libro de Yolanda Lastra (1992:22-24); los números en la primera columna a la izquierda corresponden a la persona gramatical, primera, segunda y tercera; las letras de la hilera superior corresponden a las siguientes flexiones: a) presente, b) pretérito, c) perfecto, d) imperfecto, e) futuro, f) pluscuamperfecto, g) subjuntivo tipo A, h) subjuntivo tipo B, i) continuativo presente, y j) continuativo imperfecto.

¹⁵ Las cosas no son tan sencillas, cuando se trata de definir o identificar qué es una palabra y qué tanto una forma marcada sigue siendo o no la misma palabra, además de las dificultades con que uno se topa al ver los fenómenos comprendidos bajo el concepto de SUPLETIVISMO (quien no sea lingüista y quiera observar más de

que expresada en número singular es, escrita, *child* y pronunciada [čáild]; y en plural es *children* por escrito y [čıldren] en la pronunciación. De este par de expresiones, sobre la misma noción de “niño”, no parece ser fácilmente sostenible decir que se trata de la misma palabra, una de ellas sin marcas y la otra con ellas; las diferencias en la pronunciación (de una a dos sílabas, y con diferentes realizaciones para la vocal /i/: [ái] / [í]) y en la escritura debilitarían tal aseveración. Algo similar ocurre con otras nociones sustantivas en esta lengua ante el cambio de número, es el caso de *man* “hombre” / *men* “hombres”, *foot* “pie” / *feet* “pies” y otras más. El español, por su parte, no está exento de cambios en las expresiones de las nociones cuando éstas se entrecruzan con otras categorías; así, cuando se trata de un verbo, una noción como *abrir* tiene esta forma (de la que por ahora queremos destacar la base *abr*, conformada por la secuencia vocal-consonante-consonante); y cuando se trata de un participio, la forma es *abierto* (cuya base *abier* presenta la secuencia vocal-consonante-diptongo-consonante). Éste, entre muchos otros ejemplos más del castellano que se podrían citar aquí.

En función del objetivo que pretendemos en estas líneas, llamar la atención del pacientísimo lector respecto de la gramática de referencia del *Corpus lingüístico* de las lenguas otópames, téngase en mente ahora que llegamos al ejemplo de nuestro mayor interés que una misma noción puede expresarse mediante distintas palabras, cuando en un sistema lingüístico se presenta determinada confluencia de categorías gramaticales.

Así entonces, en la lengua chichimeco jonaz, tanto como en la pame, existen nociones sustantivas que se expresan con diferentes palabras en función de las distintas personas gramaticales. El ejemplo que proporcionamos aquí es el de la noción de “dinero”. Así, mientras que en una lengua como el castellano, dicha noción se expresa mediante una sola palabra: *dinero*, en chichimeco jonaz la misma noción se expresa mediante cuatro palabras distintas. En castellano pues, la palabra es siempre la misma, no obstante que cambie la persona gramatical con la que el dinero entra en relación: “el dinero mío”, “el dinero tuyo”, “el dinero de ellas”, etcétera. En cambio, en chichimeco jonaz la noción de “dinero” tiene las siguientes formas básicas, según las tres personas gramaticales, además del número gramatical para la tercera de ellas; las formas son: para la primera persona, *nundehn*; para la segunda, *niréhn*; para la tercera no plural (singular y dual), *nindehn*; y para la tercera plural, *úrehn*. En seguida proporcionamos un cuadro en el que se consignan las distintas palabras para “dinero”, considerando que, de conformidad con sus respectivos pronombres, a la primera persona le corresponden cinco formas, a la segunda persona tres, y a la tercera persona otros tres; como bien puede apreciarse, la noción “dinero” en chichimeco jonaz se expresa mediante once palabras distintas, cuatro formas básicas y siete marcadas, según que el dinero sea o no sea de una u otra de las personas.¹⁶

cerca estas cuestiones, consulte cualquiera de los manuales existentes sobre el tema). Pero para los efectos del presente trabajo, permítasenos continuar la exposición en los términos más simples (incluida la simplificación de la transcripción de las formas), confiando en que al llegar a los datos del chichimeco jonaz se podrá comprender el tipo de cambio de palabra que nos ocupa.

¹⁶ Los datos han sido adaptados de Nava L. (1989:64) y corregidos por Manuel Martínez López (quien añade que para la segunda persona también existe la forma *kiréhn*); las palabras o partes de la palabra presentadas en **negritas** son las formas básicas; lo que en algunas palabras está separado por un guión y en letra sólo *cursiva* son las marcas de los números gramaticales no singulares (dual y plural); entre estas marcas de número, para la primera persona también existen las que codifican el contraste inclusivo (incl.) / exclusivo (excl.), es decir: si el o los oyentes que participan en el universo del discurso se encuentran incluidos o no en los cuatro distintos pronombres “nosotros”; el signo de pesos (\$) se utiliza en el cuadro para representar la noción de “dinero”.

	Número singular	Número dual	Número plural
Primera persona	<i>núndəhn</i> \$ mío	<i>núndəhn-’és</i> (incl.) \$ mío y tuyo <i>núndəhn-m’ú</i> (excl.) \$ mío y de él	<i>núndəhn-’ín</i> (incl.) \$ mío, tuyo y de él o ellos <i>núndəhn-hú’</i> (excl.) \$ mío y de ellos
Segunda persona	<i>nirəhn</i> \$ tuyo	<i>nirəhn-’és</i> \$ tuyo y de él (o de ustedes dos)	<i>nirəhn-’ín</i> \$ tuyo y de ellos (o de todos ustedes)
Tercera persona	<i>níndəhn</i> \$ suyo (de él)	<i>níndəhn-’és</i> \$ suyo (de ellos dos)	-
	-	-	<i>úrehn</i> \$ suyo (de ellos tres o más)

Tabla 28. La noción de dinero en chichimeco jonaz.

Para concluir estas líneas, damos a conocer, en el marco del proceso de Planeación lingüística impulsado por el INALI, el objetivo principal de elaborar un *Corpus lingüístico* para cada una de las lenguas indígenas que se formalicen como lenguas nacionales. Tal objetivo es pues contar con normas de distinta naturaleza lingüística (correspondientes a la escritura, al léxico controlado y a la gramática) que estimulen el uso comunicativo de las lenguas indígenas, que ayuden a fortalecer las funciones de tales lenguas en los espacios en que actualmente son utilizadas y que faciliten la ampliación de los ámbitos sociales de uso de ellas, considerando de manera especial los espacios institucionales de los distintos niveles de gobierno en que las autoridades y respectivos responsables tienen la obligación de atender a la población indígena en su correspondiente lengua materna. Las normas comprendidas en el *Corpus lingüístico* serán auxiliares importantes, esa es la apuesta, en procesos de readquisición lingüística, de enseñanza-aprendizaje, de recuperación de prestigio lingüístico, de modernización del léxico, de profesionalización de los hablantes de las lenguas indígenas, así como en los esfuerzos de comunicación entre usuarios de diferentes variantes, entre otros tantos aspectos más. Terminar de construir el *Corpus* no es tarea sencilla, en absoluto, allende lo que deparen las tensiones para su aceptación comunitaria, así como las dinámicas para su socialización; no obstante, la planeación lingüística ya está marcha y es uno más de las piezas constituyentes con las que se aspira a construir las nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas en México.

BIBLIOGRAFÍA

BARTHOLOMEW, DORIS A.

1965 *The reconstruction of Otopamean (México)*, tesis doctoral, University of Chicago, Chicago.

CALVO HERNÁNDEZ, MARÍA TERESA

2004 *Diccionario Español – Lengua de Señas Mexicana*, Dirección de Educación Especial, Secretaría de Educación Pública, México (versiones impresa y en disco compacto).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, 2003.

COORDINACIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y BILINGÜE Y COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

2004 *Políticas y fundamentos de la Educación Intercultural Bilingüe en México*, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

GUTIÉRREZ PAREDES, TONATIUH O.

2009 *Derechos Lingüísticos en México. Una aproximación al panorama legal y político de los estados*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS

[2006] *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Lengua: Úza' de San Luis de la Paz, Guanajuato*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (primera serie, número 22; responsable de la traducción y voz: Manuel Martínez López; 1 disco compacto).

2008a *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; ñuju, otomí de la Sierra*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (segunda serie, número 31; responsable de la traducción y voz de la primera grabación: Héctor Pérez de la Pila, de San Pablito, municipio de Pahuatlán, Puebla; responsables de la traducción de la segunda grabación: Refugio Cervantes López y Eloy Luna Flores, voz: Refugio Cervantes López, de General Felipe Ángeles, municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz; 1 disco compacto).

2008b *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; hñäñho/ñöhñö, otomí bajo del noroeste*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (segunda serie, número 32; responsable de la traducción y voz: Eustacio Esteban Ventura, de Santiago Mexquititlan, municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro; 1 disco compacto).

2008c *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; hñähñú, otomí del Valle del Mezquital*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (segunda serie, número 33; responsables de la traducción: Severo López Callejas y Hermenegildo Salas Huizache, de El Boxo, municipio de Cardonal, Hidalgo; 1 disco compacto).

2008d *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; jñatrjo, mazahua de oriente*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (segunda serie, número 34; responsable de la traducción y voz: Jonás García González, de Monte Alto, municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México; 1 disco compacto).

2008e *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; bot'una / fot'una, matlatzinca*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (segunda serie, número 35; responsable de la traducción y voz: Leonardo Martínez Carranza, de San Francisco Oxitotilpan, municipio de Temascaltepec, Estado de México; 1 disco compacto).

2008f *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; pjiekakjoo, tlahuica*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (segunda serie, número 36; responsables de la traducción: Rodrigo Sosa Fermín,

Caritina Sabino Pastrana y Rocío Sabino Nava; voz: Caritina Sabino Pastrana y Rocío Sabino Nava, de San Juan Atzingo, municipio de Ocuilan, Estado de México; 1 disco compacto).

- 2009a *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México (publicado originalmente en el *Diario Oficial de la Federación*. México, D. F., 14 de enero de 2008, Tomo DCLII, número 9; conformado por 256 páginas, dispuestas de la siguiente manera: en la Primera sección, de la página 31 a la 78; en la Segunda sección, de la 1 a la 96; y en la Tercera sección, de la 1 a la 112).
- 2009b *Programa de revitalización, desarrollo y fortalecimiento de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012 pinali*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.
- (en prensa) *Biu' da'kiuajang de 'meje ru' ra'njië ru' ram'us Xi'iuy. Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, México (traducción: Félix Baltazar Hernández; asesor: Scott Berthiaume Cirincione).

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS Y UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

- 2005 *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México (152 cartas de 90 X 70 cms.).

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS Y UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

- 2007 *Clasificación de las lenguas indígenas de México*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México (libro, anexo cartográfico y disco compacto).

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

- 2001 *Derechos de los pueblos y comunidades indígenas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en español y hñahñu. Yá nt'epi yá hñini 'ne yá munts'äm'ui gá muđi me'mända, há rá Mfist'ofó Nt'ote yá Ngu'tä Hai M'onda há español 'ne ñhähñu*, Instituto Nacional Indigenista, México.

LASTRA, YOLANDA

- 1992 *El otomí de Toluca*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, Diario Oficial de la Federación (13 de marzo de 2003), México.

Ley General de Salud, Diario Oficial de la Federación (últimas reformas, 27 de marzo de 2010), México.

MANRIQUE CASTAÑEDA, LEONARDO

- 1994 *La población indígena mexicana*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Instituto de

Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Tomo III.

NAVA L., E. FERNANDO

1989 “Clasificación de los sonidos en chichimeca-jonaz”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, tomo XXXV, pp. 63-72.

PROCURADURÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA Y PROGRAMA DE COOPERACIÓN UNIÓN EUROPEA-MÉXICO

2006 *Debido Proceso para Indígenas. Memoria del Seminario de Actualización de Defensores Públicos Bilingües*, Procuraduría General de la República y Programa de Cooperación Unión Europea-México, México.

SCHMELKES, SYLVIA (coord. editorial) Y JAVIER LÓPEZ SÁNCHEZ (coord. académico)

2006 *El enfoque intercultural en educación. Orientaciones para maestros de primaria*, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, Secretaría de Educación Pública, México.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

1947 *Cartilla Otomí Español para los monolingües de la zona otomí del Valle del Mezquital, Hidalgo y parte del Estado de Querétaro*, Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües, Secretaría de Educación Pública, México.

1981a *Ma he'mi nge ñhähñu. Mi libro de otomí, Tenango de Doria, Hidalgo*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

1981b *Ma he'mi ñhähñu. Mi libro de otomí, Valle del Mezquital, Hidalgo*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

1994 *Ñhó dega ñhóñhó de Maxeí. Lengua hñahñu, Tolimán, Querétaro*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

1995a *Hñahñu. Lengua hñahñu, Hidalgo*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

1995b *Nauatla'toli. Lengua náhuatl. Norte de Puebla*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

1996 *Nauatlajtoli. Lengua náhuatl. Tehuacan, Puebla*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

1999a *Ma he'minxödi hñähñu n'anjeya. Lengua hñähñu, Estado de México*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

1999b *Nauatlajtoli. Lengua náhuatl. Centro de Puebla*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

s/f *Libro de Tercer grado en lengua Maya, Calacmul, Campeche. Sistema Braille*, Secretaría de Educación Pública, México.

SECRETARÍA DE SALUD

2008 *Interculturalidad en Salud. Experiencias y aportes para el fortalecimiento de los servicios de salud*, Secretaría de Salud, México.

EL OTOMÍ MICHOACANO: UNA LENGUA EN PELIGRO

Karla Katihusca Villar Morgan

Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas

Instituto Nacional de Antropología e Historia

En enero de 2007, al lado de la doctora Yolanda Lastra y con el apoyo de personal de la CDI en Zitácuaro¹, tuve la fortuna de realizar durante un par de días un recorrido de campo por varias localidades del oriente michoacano donde actualmente se registran hablantes de lengua otomí.

El objetivo del recorrido fue registrar entre los hablantes el mayor vocabulario y frases posibles para definir la particularidad dialectal del otomí michoacano (en comparación con el otomí de otros estados del país); el material de este trabajo se concretó en un recuadro de la lengua otomí de Michoacán que la doctora Yolanda elaboró como una colaboración para el *Atlas etnográfico del estado de Michoacán*.² La doctora Yolanda tenía, gracias a su íntegro conocimiento sobre la lengua otomí en general, todas las herramientas lingüísticas para identificar los rasgos específicos que definen esta variante; por lo tanto, sabía exactamente qué tipo de registro en campo era pertinente (en este caso fue una lista de vocabulario que permitiría la comparación). Aunque las limitaciones de tiempo, y hay que decirlo, la falta de hablantes que tuvieran la facilidad de ser informantes “ideales” se presentó como un obstáculo, el entusiasmo, la generosidad y la experiencia en la investigación de la Doctora se impusieron y así el objetivo del recorrido para indagar sobre la lengua otomí en Michoacán se cumplió.

Este coloquio en homenaje a la doctora Lastra me hizo considerar que la grata experiencia del recorrido y la oportunidad de aprender directamente de esta gran investigadora de la lingüística en México, eran motivos suficientes para elaborar la

¹ Agradezco especialmente al Ing. Medrano quien se encargó de contactarnos con hablantes y personas en general de las manzanas de San Felipe y San Cristóbal.

² Este trabajo es uno de los productos derivados del Proyecto *Etnografía de las regiones indígenas*, concretamente de la investigación del equipo regional Michoacán bajo la coordinación de la doctora Aída Castilleja. El trabajo aún está en proceso.

ponencia que a continuación presento, pues aunque yo tenía un conocimiento previo de esta área por estancias anteriores para el registro de fiestas y peregrinaciones, la búsqueda de datos específicamente lingüísticos me permitió observar con mayor detenimiento uno de los aspectos más preocupantes de estos pueblos: la pérdida de la lengua.

En aquella ocasión básicamente visitamos las comunidades de San Felipe de los Alzati y San Cristóbal, la primera tenencia del municipio de Zitácuaro y la segunda de Ocampo.³ A pesar de pertenecer a dos municipios distintos, no se observó la presencia de alguna variante entre los hablantes de una y otra entidad; se debe considerar que originalmente San Cristóbal perteneció a San Felipe de los Alzati y por cuestiones de reparto de tierra se conformó como otra comunidad agraria. Existen relaciones de parentesco entre los habitantes de ambas comunidades y los pocos hablantes declaran entenderse entre sí sin importar la localidad de pertenencia. Se tuvo la oportunidad de conversar y varias personas de las manzanas del Rincón de San Felipe, La Mesa, y San Cristóbal, entre otras, accedieron a ser grabadas.

De acuerdo con Yolanda Lastra, “se ve que hay una gran semejanza entre este dialecto [el otomí en Michoacán] y el de San Andrés Cuexcontitlan del municipio de Toluca”(1992).⁴ La lengua otomí en el estado de Michoacán es minoritaria; según un censo elaborado por la CDI en Zitácuaro y Ocampo el número de hablantes de lengua indígena registrado es de 459, distribuidos entre aproximadamente 35 localidades.

¿POR QUÉ EL OTOMÍ MICHOACANO ES UNA LENGUA EN PELIGRO?

Partí de dos ideas generales para establecer que la lengua otomí en Michoacán es una lengua en peligro. La primera tiene que ver con lo que propone y defiende Woodbury (1993) al decir que “cuando una lengua muere, una cultura muere” y en segundo lugar, cuando James A. Matisoff dice que “hay peligro lingüístico cuando existe daño a la estructura semántico-conceptual de una lengua minoritaria provocando la imposición de un sistema de creencias ajeno” (2000:279).

Para las generaciones más jóvenes de estas comunidades, la lengua otomí parece no ser ni siquiera un referente identitario. Durante el recorrido, al preguntar a algunos muchachos por la localización de algunos hablantes, declaraban que eso ya no se hablaba ahí, incluso mostraban desconcierto por la pregunta. Esto no es una buena señal, pues lo que vemos en otras comunidades indígenas de Michoacán (los purépechas son un claro ejemplo) es que aun cuando las generaciones más recientes no hablan la lengua, reconocen que sus abuelos

³ Estas comunidades generalmente se componen de una jefatura de tenencia de la que se extienden algunas “encargaturas” del orden, esto en el plano de la organización municipal, pero las encargaturas del orden bajo el esquema agrario también se conocen como manzanas.

⁴ “San Felipe comparte el sistema fonológico con San Andrés. Ambos tienen 9 vocales orales, tres anteriores, tres centrales y tres posteriores con tres alturas, es decir hay vocales, altas, medias y bajas. Hay cuatro vocales nasales *ĩ, ẽ, ù, ã*. Es importante destacar que en San Felipe, como en Toluca, hay contraste entre /o/ y /O/ y que esta última no se ha fusionado ni con /o/, como en Ixtenco ni con /a/, como en el Mezquital.

El inventario de consonantes es también el mismo en los dos dialectos. Hay que señalar que en San Felipe se encuentran las oclusivas sordas seguidas de aspiración y no se oyen ejemplos de fricativas [x, Q, F] como en el Mezquital. Por lo que respecta a la morfología, los datos sobre San Felipe no son suficientes para poder afirmar que la mayoría de las categorías y las formas sean iguales, pero la semejanza es notable. Los sustantivos no sufren cambios para expresar el número, pero van acompañados de artículos, con lo que se distingue el singular del plural”.

o sus padres sí la hablan y que ellos por lo menos la entienden. En el caso otomí, entre niños y adolescentes principalmente, la lengua indígena les es completamente ajena, no representa un referente de identidad relacionado con la pertenencia a un grupo o una cultura. Además de la pérdida de la lengua, hay que señalar, que las comunidades otomíes han sufrido a la par una transformación profunda de su cultura, ha habido un abandono paulatino de las danzas de las fiestas tradicionales, por poner sólo un ejemplo de esto. La lengua otomí tampoco tiene un uso ritual, en las ceremonias lo que se escucha hablar actualmente es el español.

Durante el recorrido, los hablantes que accedieron a ser entrevistados dejaron ver que el otomí difícilmente es la lengua que usan para comunicarse, aun en los casos de matrimonios en que tanto el hombre como la mujer conocen la lengua. Esto nos lleva a considerar que la lengua otomí no funciona como la lengua en la que se piensa y luego se comunica, incluso varios de los informantes se mostraban al final de las preguntas un tanto cansados e incluso fastidiados, pues para ellos implicaba un esfuerzo poco común el tener que recordar las palabras que les eran solicitadas. También encontramos un caso en que una de las autoridades locales (encargado del orden) primero declaró saber el otomí y en el momento de preguntar no pudo decir más de dos palabras; al parecer esta persona sólo sabía los saludos y una que otra frase aislada, y tal vez si escuchara a otra persona referir algún término ella podría identificarlo, sin embargo no podía pronunciar bien. Al final de la entrevista, y con mucha pena de por medio nos dijo: “es que eso era lo que hablaban nuestros pasados”.

Encontramos el caso de un señor de La Mesa de San Felipe que tenía mucho conocimiento de vocabulario, él llamó a su hermana que también era hablante, entre los dos contestaron el cuestionario de palabras, pero al solicitarles que hablaran entre ellos algunas frases, éstas fueron muy limitadas. A pesar de la buena disposición de estas personas y su actitud positiva hacia la lengua otomí, entre los hijos y nietos que rondaban por ahí no encontramos interés por conocer la lengua, más bien terminaron aislándose del lugar donde se realizó la entrevista. La mayoría de los entrevistados logró decir una gran parte del vocabulario preguntado; sin embargo, en todos los casos hubo ausencias y desconocimiento de palabras. Se entrevistó a una pareja que también se dedica a la medicina tradicional, ellos recordaban que aprendieron de sus padres aun cuando éstos les hablaban más en español. El padre de la señora (finado recientemente y que fue uno de los primeros informantes de la doctora Lastra) tenía gran interés por rescatar la lengua.

Sin embargo, el cansancio y esfuerzo permanente en la traducción de las palabras solicitadas fue un patrón común que muestra cómo el español ha ganado terreno sobre el pensamiento, si bien hay que señalar que hacen falta estudios serios para determinar en qué campos semánticos ha habido más impacto, y en cuáles la lógica otomí subyace.

Un caso interesante se encontró en San Cristóbal. Allí el señor Nabor Pérez, con apoyo de algunos profesores, se ha dedicado a enseñar la lengua otomí a los niños. Él fue uno de los informantes más fructíferos puesto que no era la primera vez que fungía como informante, incluso al decir las palabras las repetía espontáneamente una o dos veces sin necesidad de que lo solicitáramos. Pero hay que reconocer que fue una excepción. En todas las personas que fueron entrevistadas la competencia lingüística del otomí es limitada, el español es la lengua que prevalece más allá de sus intenciones de seguir hablando o no la lengua, pues entre ellos mismos reconocen que “la idioma ya se acabó”.

LA FALTA DE CONDICIONES DE TRANSMISIÓN

Las comunidades otomíes mantienen un patrón de asentamiento semidisperso, las unidades domésticas desde hace ya varias décadas atrás modificaron su dinámica de la vida cotidiana que tuvo a la unidad doméstica como centro rector para la organización del trabajo debido a la falta de tierras y la poca rentabilidad de los cultivos como el maíz. Esto llevó al abandono de la actividad agrícola, al incremento de producción y comercialización de plantas (los viveros para las nochebuenas o pañolandas como se les llama localmente es el mejor ejemplo) y a la creciente migración a centros urbanos como Zitácuaro, la ciudad de México y también hacia los Estados Unidos. La dinámica para la transmisión de la lengua tenía como centro a la familia y la unidad doméstica. Debido a los factores mencionados, los hablantes consideraron que no era productivo mantener su lengua, pues era motivo de discriminación y reducía las posibilidades para sobrevivir fuera de la vida social comunitaria. Esta decisión y los factores que la contextualizan fueron determinantes para su apresurada desaparición. La cuestión demográfica tampoco favoreció al mantenimiento de la lengua.

Actualmente, en ninguna de las localidades que se consideran pertenecientes a este grupo indígena, ni en Zitácuaro ni en Ocampo se escucha hablar el otomí por las calles ni en las casas. Hasta en los espacios sociales con más concurrencia como suelen ser las fiestas comunitarias, las peregrinaciones y asambleas, el español es la lengua de uso. Ésta es la que permite la comunicación entre todas las generaciones y los grupos de edad que participan. Muchos de los pocos hablantes no encuentran espacios para usar el otomí, pocos matrimonios lo siguen usando, lo mismo entre parientes de la misma generación, pero mucho de lo que aún se conoce de la lengua se limita a un acervo de vocabulario casi básico, con el cual ya no es posible entablar un diálogo prolongado en el que se desarrolle algún tema de la vida cotidiana o de contextos más amplios.

LA INVESTIGACIÓN Y TRABAJOS DE LA LENGUA EN LA REGIÓN

En general, la región del oriente michoacano y San Felipe de los Alzati en particular han sido poco estudiados cultural y lingüísticamente. En este segundo aspecto, que es el que interesa recalcar, destaca la investigación de Yolanda Lastra, quien en 1992 hizo un recorrido en el que recopiló un vasto vocabulario y algunos cuentos. Uno de los más difundidos por la autora es *Alí Babá y los cuarenta ladrones*. Para definir las particularidades de este otomí lo comparó con el de San Andrés Cuexcontitlan del municipio de Toluca, encontrando varias semejanzas.

Existió otro esfuerzo por recopilar narraciones en esta lengua entre los niños. Sin embargo, el problema fue que primero se recopilaron en español y posteriormente fueron traducidos al otomí por hablantes del Valle del Mezquital sin la ayuda de algún conocedor de estas localidades. Esta sustitución de una variante del otomí por otra es cada vez más frecuente dado los pocos hablantes, la escasa investigación y la falta de un sistema de educación indígena que realmente considere a las localidades como contextos concretos.

En la comunidad de San Cristóbal nos topamos con el interés de uno de los informantes, con bastante experiencia al respecto, interesado no sólo en ayudar con el registro que solicitábamos, sino que también nos habló de su interés por enseñar la lengua otomí y algunas de las dificultades a las que se enfrentaba. Una de éstas básicamente es el

desinterés de los niños, en parte por estar en un espacio fuera de la escuela para aprender una lengua con la que ellos ya no estaban familiarizados. Por otro lado también encontramos que en el jardín de niños ubicado en la manzana de Agua Blanca se trataba de enseñar un vocabulario básico en esta lengua. Este proyecto está apoyado por la directora, con quien lamentablemente en esa ocasión no tuvimos oportunidad de charlar, sin embargo en el aula encontramos los materiales utilizados para dar un vocabulario básico sobre los números y las partes del cuerpo.

¿SE PUEDE REHABILITAR EL OTOMÍ EN MICHOACÁN?

Hablar de rehabilitación de la lengua otomí en Michoacán puede parecer más un ideal, dado las complejas condiciones en que se mantienen los hablantes. La rehabilitación de esta lengua es una tarea urgente que requiere de la participación tanto de instituciones oficiales (INALI, CDI, SEP), como de académicos (antropólogos, lingüistas y maestros), pero principalmente requiere de la organización comunitaria y un cambio en la conciencia y percepción de la lengua otomí entre los actores involucrados directamente.

La realidad en estos casos nos enfrenta a un gran reto, registrar lo que aún queda de la lengua como una especie de reliquia, como vestigios de algo que en un momento de la historia local formó parte de la vida de estos pueblos, o ir más allá con la innovación de una nueva función lingüística que trate de resaltar los valores y particularidades culturales más significativas para los otomíes, y que la lengua, si bien no sería rehabilitada en su totalidad, fuera considerada nuevamente como un referente de la identidad indígena. De lograrse un proceso de rehabilitación, se debe reparar en los alcances de un proceso así, pues como es sabido la transmisión de lengua en las dinámicas cotidianas de las unidades domésticas siempre será fundamental y, más allá de los espacios escolares que tienen las comunidades, ¿en qué otros ámbitos los niños podrían practicar esta lengua? Por lo tanto, la lengua otomí sería adquirida como segunda lengua, no como lengua materna, lo cual nos lleva nuevamente a ver que las formas en que estos niños estructurarían su pensamiento, seguirán teniendo como base el español. Aunque fuera como una segunda lengua, el valor del otomí se concentraría en un proceso de reivindicación cultural, y no exclusivamente lingüístico.

Sería necesario e inevitable recurrir a la comparación con otras comunidades otomíes del país para reconstruir por lo menos las formas más básicas de la gramática otomí, pero con la conciencia clara de que ya no se podrá hablar del resurgimiento del otomí originario de San Felipe de los Alzati. Por otra parte, es sabido que la lengua indígena, ya sea con mucha vitalidad como código de comunicación en la vida cotidiana, o en los casos en que predomina su ausencia, se mantiene presente como un emblema y tiene implicaciones directas en la conformación de las identidades.

Si bien la identidad cultural es una construcción dinámica, debemos reconocer primero que no podemos hablar, en el caso michoacano, de la existencia de una identidad étnica otomí, la cual existió de manera más clara y con fronteras más identificables cuando la lengua indígena formó parte de la cotidianidad. Actualmente lo que parece ser importante es presentarse como indígena (al igual que lo haría un mazahua, purépecha o nahua). En estos casos, en los últimos años, la identidad otomí ha sido reinventada: ahora lo que importa es ser indígena, indígena como categoría de adscripción y no otomí como una forma cultural particular.

Aunque para muchos antropólogos la lengua no es sinónimo de cultura, es imposible negar las implicaciones entre ambas. Si retomamos la defensa que hace Woodbury al decir que “cuando una lengua muere, una cultura muere”, estaríamos ante un fenómeno de semejante envergadura, pues es claro que las comunidades indígenas otomíes han sufrido cambios irreversibles, la pérdida de la lengua es uno entre muchos. La sociedad otomí en Michoacán no sólo ha abandonado aceleradamente la que fue su lengua materna, también otras formas culturales van en detrimento, como las danzas y fiestas, formas de trabajo y organización comunitaria. Para un proyecto de rescate lingüístico, es necesario primero incentivar un cambio en las actitudes lingüísticas negativas que prevalecen en la mayoría de la población de estas comunidades, lo cual no es tarea fácil pues muchos tienen, por experiencias de discriminación, la idea de que dejar de hablar otomí es signo de progreso.

La pregunta para los lingüistas, investigadores especializados en las gramáticas y funciones de la lengua otomí es si el otomí, más allá de las variantes dialectales definidas a partir de rasgos fonológicos y léxicos, tiene como trasfondo reglas y estructuras compartidas como lengua que permitan crear un proyecto de refuncionalización de la lengua otomí en las tenencias de Zitácuaro ya mencionadas, introduciendo, por lo menos, el léxico del que se tiene conocimiento y resguardo para no dejar de lado las particularidades de esta variante, aunque sea en referencia a su localización geográfica.

Para los antropólogos la tarea será encontrar espacios identitarios donde la lengua otomí pueda tener un lugar, aunque ya no sea la lengua materna y de comunicación cotidiana, manteniéndolo por lo menos como un referente de la identidad indígena otomí.

Sin duda debe ser un trabajo en conjunto. En un caso tan dramático como es el del otomí en Michoacán, hay que comenzar por definir si vale la pena o no emprender un proyecto de rehabilitación de la lengua con todo lo que esto implique a corto y largo plazo, el esfuerzo en la investigación que conjunte lo cultural y lo lingüístico, sin que pueda garantizarse la permanencia o extensión de lengua en algunas generaciones más. O, simplemente esperar a que el proceso de pérdida y reemplazamiento lingüístico siga su curso para en pocos años añadir el otomí michoacano a la lista de las lenguas extintas.

BIBLIOGRAFÍA

LASTRA, YOLANDA

- 2001 *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2006 *Los otomíes. Su lengua y su historia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MATISOFF, JAMES A.

- 2000 “Lenguas en peligro en el sudeste asiático continental”, *Lenguas en peligro*, Robert H. Robins, Eugenius M. Uhlenbeck y Beatriz Garza Cuarón (editores), colección

WOODBURY, ANTHONY C.

- 1993 “A Defense of the Proposition ‘When a Language Dies, a Culture Dies’”. Robin Queen and Dusty Barrett (Editors). *Proceedings of the First Symposium about Language and Society*, Austin.

AR HÑÑHO

USO Y DESUSO EN EL CONTEXTO URBANO

Felipe Canuto Castillo
*Universidad Nacional Autónoma de México y
Universidad Autónoma del Estado de México*

Son dos los factores que se señalan como los detonantes de la migración de los habitantes de Santiago Mexquititlán, Querétaro: la matanza de ganado en 1947 y la herencia de tierras cada vez más pequeñas; la primera los privó de sus animales y la segunda, de campo para cultivar. Así, ante la necesidad de mantener a sus familias, *ya ññño* (los otomíes) de este pueblo se han visto obligados a salir a diferentes lugares para subsistir.

Actualmente, familias completas emigran y se enfrentan a un mundo diferente al entrar en contacto y “conflicto” con la “sociedad nacional”. En la ciudad viven en un contexto desfavorable para mantener sus costumbres y el uso de su idioma, por lo que se ven forzados a adquirir otros para “integrarse” y evitar la discriminación. En cuanto a su lengua materna, el uso se restringe a los ámbitos comunitarios o, de plano, se evita hablarla en cualquier lugar y situación y no se transmite a los hijos.

Cabe señalar que el desplazamiento lingüístico también sucede en la comunidad de origen. Además, es un fenómeno que afecta prácticamente a todos los pueblos indígenas, pues el español está sustituyendo las funciones comunicativas a las lenguas originarias. Esto se debe, en gran medida, a la “castellanización”, sobre todo a través de la educación oficial, y la discriminación de que son objeto los hablantes y sus idiomas, a los que llaman “dialectos”.¹

La presente investigación se realizó con otomíes del pueblo arriba mencionado que residen en la unidad “Caracoles” de la colonia Roma, en la ciudad de México. El objetivo

¹ La mayoría de la gente llama “dialecto” a los idiomas indígenas y los considera inferiores y propios de gente no civilizada. Aun en escuelas superiores se enseña que se les denomina así por “no tener escritura”. Desafortunadamente, muchos miembros de los grupos étnicos han aceptado este concepto como válido y “verdadero”, de allí que su preocupación sea que sus hijos aprendan español y no les enseñan su lengua materna e, incluso, niegan y reniegan de su procedencia.

es conocer el grado de vitalidad del *hñäñho* (otomí) pues, a pesar de tener la factibilidad de practicarlo por ser originarios del mismo lugar los que allí residen, cada vez lo hablan menos y, lo más grave, no lo enseñan a sus hijos. Por otra parte, es importante saber los motivos de este comportamiento, la valoración que tienen de *ar hñä* (el idioma) y lo que representa, o no, para ellos, la pérdida del “símbolo más importante de identidad social y étnica” (Celote, 2006:49).

Para conocer la situación sociolingüística de esta comunidad se contó con el apoyo de jefes de familia (mujeres y hombres) a quienes se entrevistó; también, se hizo observación *in situ* respecto del uso de la lengua *hñäñho* en el contexto de la interacción cotidiana. Aunque lo ideal hubiera sido conocer la opinión de todos los residentes, no fue posible porque, por ejemplo, algunas personas ancianas no sabían qué responder en la mayoría de las preguntas y algunos adultos no quisieron cooperar.

Aunque la muestra sólo incluye 76 personas, alrededor de un tercio de los vecinos de la unidad, de acuerdo con lo verificado es representativa e indica la tendencia en cuanto al uso y desuso de la lengua. También, se presentan los puntos de vista de quienes la hablan y de los que sólo tienen competencia pasiva. En el estudio se incluyó un rango de edad de 0 a 15 años porque se deseaba conocer a cuántos bebés y niños se les está enseñando *ar hñäñho*.

LOS HABLANTES DE AR HÑÄÑHO

EDAD

Las personas que apoyaron en la realización de este trabajo y aprendieron *ar hñäñho* como primera lengua, tienen 63, 38, 33, 27, 26, 16 (mujeres), 37 y 30 años (hombres); sus familiares (padres, esposos, hermanos e hijos) que viven en la unidad y la hablan son 21, entre ellos, cuatro niños que pueden sostener una conversación: en total, 29 vecinos.

DÓNDE APRENDIERON EL IDIOMA

Los residentes de la unidad “Caracoles” que hablan *ar hñäñho* como lengua materna, la aprendieron “en el pueblo”. En varios casos, los papás “hablaban puro otomí”; además, el contacto con las personas mayores de edad, los abuelos, muchos de ellos monolingües, permitió que se transmitiera el idioma. Sólo a los niños mencionados anteriormente se les ha enseñado en un contexto fuera de la comunidad de origen.

CON QUIÉNES Y DÓNDE LO HABLAN EN EL ÁMBITO URBANO

Según lo dicho por los entrevistados, ellos hablan *ar hñäñho* con los que lo saben: los amigos, hermanos, hijos y, sobre todo, con las “vecinas grandes”, es decir, señoras de unos 60 años o más, monolingües o de competencia incipiente en *ar hñämfo* (español). Practican la lengua indígena en la calle, en el micro, en el metro y, en general, donde encuentren a alguien que la conozca, aunque depende de la persona “porque a muchos sí les da pena hablar otomí en la calle”.

VALORACIÓN DE LA LENGUA

Las opiniones respecto de este punto fueron acordes: el idioma es importante, interesante y “muchos lo valoran; gente que no es otomí quiere aprenderlo y muchos que son otomíes no quieren hablarlo; entonces, eso no es posible”. Se debe hablar para que no se pierda “porque es el costumbre del pueblo y es el que nos enseñó nuestros abuelitos”. Los vecinos

consideran que la lengua es “bonita” y “algo fácil” y la practican, puesto que “yo no quiero perder mi idioma, más que nada, quiero seguir hablando, para que no se le olvida a uno”; además, la tradición y la pertenencia, significadas por *ar hñãñho*, siguen vigentes: “a mí no se me olvida de allá, del pueblo”.

ENSEÑANZA DE LA LENGUA

En lo que concierne a este tema, como se ha visto, es poco lo que se ha hecho, pues sólo cuatro menores hablan *ar hñãñho*. Los hijos, niños y adolescentes, de las demás personas hablantes sólo tienen competencia pasiva o (la mayoría) sólo entienden un poco del léxico básico. Los casos son parecidos: aunque “tratan” de enseñar la lengua a sus descendientes, éstos “nomás entienden unas cuantas palabras”; a otros, se les habla en otomí, “pero responden en español”; a unos más, sólo se dirigen en *ar hñãmfo* “porque es el que aprendieron”.

Una vecina contó que de su prole, sólo los mayores, de 24 y 23 años, aprendieron *ar hñãñho* y con ellos se comunica en esa lengua; los cuatro restantes la entienden, sin embargo “no quieren hablar porque se les hace difícil”. Otra más comentó que su esposo “no hablaba mucho otomí con sus hijos”, pero con ella sigue conversando en el idioma materno.

OPINIÓN SOBRE LA PÉRDIDA DE LA LENGUA

La opinión unánime es que esta situación “es triste” y “está mal”. Señalaron los residentes de la unidad que es una pena que sus hijos no hablen *ar hñãñho* “porque nos enseñaron a hablar en otomí y nosotros somos del pueblo; muchos se avergüenzan de nuestro pueblo, pero para mí, sí es bonito y sí me gusta”; además, es “algo que nos enseñaron desde niños y luego, pues, para perderlo y hablar en español; quieren sentir que ya no somos indígenas”.

La pérdida de la lengua ocasiona, según lo mencionado por los vecinos, que muchas cosas de *ya mboxita* (los antepasados) no se sepan y, peor aún, que no se entienda a los propios abuelos: ya no se puede platicar con ellos. Por tanto, consideran, es necesario que se siga hablando, que no se olvide, porque “es una cultura que lo venimos haciendo ya, o sea, venían hablando nuestros abuelos, nuestros ancestros, antepasados; entonces, no queremos que se pierda, que lo sigan haciendo”.

CAUSAS POR LAS CUALES SE ESTÁ PERDIENDO

Los factores que mencionaron como causales para que se pierda la lengua en el ámbito urbano son, primero, la educación oficial: “en la escuela hablan español”; segundo, la identidad, el deseo de sentirse parte de la comunidad receptora: “muchos piensan que son de aquí; muchos se creen que porque nacen de aquí [lo son], pero no”; tercero, la discriminación, por no tener el estigma de ser “indio” y hablar un “dialecto”: “en la ciudad hay muchos que les da pena de hablar en otomí, no quieren hablar; se avergüenzan del idioma; muchos dicen que no lo hablan por lo que va a decir la gente, de los que nos oyen así”; y cuarto, preferencia por la lengua dominante: cuando los papás llegan a la ciudad, “vienen y hablan en español y ya no lo enseñan [*ar hñãñho*] a sus hijos”, por eso, “desde pequeños aprenden el español y no el otomí”.

APRENDIZAJE

Respecto a si se debe o no aprender *ar hñãñho*, en el contexto urbano, dijeron que es necesario que se enseñe a los hijos para que no pierdan la lengua, la costumbre y la cultura

de sus padres: “Somos otomíes y es necesario que los niños lo hablen [el idioma]”, que sepan de dónde vienen, de cuál pueblo, “que venimos allá”. Sin embargo, también señalaron la pertinencia de que las nuevas generaciones aprendan bien el español.

¿SIGUEN SIENDO *YA JÄ'I* (GENTE [OTOMÍ]) AUNQUE NO HABLEN LA LENGUA?

La mayoría de los vecinos coincidió en la condición indispensable para ser *ar jä'i*: provenir del pueblo o descender de alguien de allí, aunque ya no se hable la lengua. Son otomíes puesto que “llevan la sangre del indio, de nuestro pueblo, de nuestra raíz” y, aunque no saben *ar hñäñho*, “son de allá, en el pueblo, donde, ora sí, que donde vienen”; además, esta cualidad es innata puesto que “vienen de la misma raza otomíes”. Sólo una persona consideró que los no hablantes del idioma de los antepasados ya no se consideran *ya hñäñho* “porque no lo hablan, no lo pueden o no lo quieren hablar”.

LOS NO HABLANTES DE *AR HÑÄÑHO*

EDADES

Sólo dos de los jefes de familia entrevistados no son hablantes, hombres, de 37 y 23 años de edad. El primero de ellos tiene tres hijas y ninguna sabe la lengua, sólo conocen algo de léxico básico porque “de repente se les dice algunas palabras bromeando, jugando, pero que se hable como una regla, no se hace”; su esposa, otomí del Estado de México, también pertenece a la generación a la que ya no se le enseñó el idioma. El segundo, está casado con una “señora del pueblo” y tiene dos niños menores de cinco años a los que tampoco se les instruye en *ar hñäñho*.

CAUSAS POR LAS CUALES NO HABLAN *AR HÑÄÑHO*

En ambos casos, el motivo por el cual no hablan la lengua de *ya xita* (los abuelos) es porque no la aprendieron en la infancia. Al primero de ellos, no le enseñaron otomí, “sino todo el tiempo español”; al segundo, le hablaron “puro español”. La actitud de los padres, hablantes nativos, con respecto de la práctica del otomí, fue diferente: en un caso, ni ellos conversaban en *ar hñä*; en el otro, seguían practicándolo entre ellos.

GRADO DE COMPETENCIA COMUNICATIVA EN OTOMÍ

Se señaló que, por lo antes mencionado, su competencia comunicativa en otomí sólo es pasiva, es decir, entienden todo, pero no lo hablan. Uno lo aprendió de grande porque lo dejaron con unas tías paternas (monolingües en *ar hñäñho*) y de alguna manera, “aunque no lo hablaba, pero lo entendía y contestaba en español”. Recientemente pudo practicarlo más, gracias a la convivencia que se daba cuando aún tenían las casas provisionales en el “predio”. El otro, ejercita muy poco *ar hñä* porque, aunque lo entiende totalmente, no puede dialogar en él.

VALORACIÓN DE LA LENGUA

El idioma de *ya xita* es apreciado por los no hablantes y les hubiera gustado aprenderlo bien porque “es bonito”, aunque también, de los “más difíciles” y “es una forma de ver la vida de otra manera... es una forma de comunicarte, ya, incluso con las personas mayores”; es necesario conocerlo “porque entenderían las cosas, no quedarían con duda de lo que dicen

los mayores”. El español es importante y lo ideal es saber perfectamente ambas lenguas “porque se entienden mejor las cosas”.

SOBRE LA PÉRDIDA DEL IDIOMA

“Es malo” que se esté perdiendo *ar hñãñho* porque desaparece la costumbre y “si les hablan [los abuelos] no pueden contestar”; además, no nomás es el idioma, “en el momento en que se pierde una lengua se pierde una tradición, se pierde una cultura”. Esta situación, de acuerdo con uno de ellos, tiene que ver con las modas que van apareciendo porque “muchas veces prefieren dejarse llevar por las cosas modernas y no mantenerse en las cuestiones tradicionales”.

¿DEJAN DE SER *YA JÄ'I* POR NO HABLAR LA LENGUA?

De acuerdo con lo señalado, para ser *ar jä'i* la lengua no basta. Es necesario que la comunidad lo reconozca a uno como tal para ser parte de ella; cuando se desconoce a la persona, “entonces sí, ya estás fuera”. También, se sigue siendo otomí, pues “lo importante es escuchar el idioma, ser parte de un grupo indígena” que “habla una lengua, que tiene costumbres, que tiene tradiciones, que tiene otra forma de vida”.

PROYECTOS EN PRO DE LA APRECIACIÓN Y ENSEÑANZA DE LA LENGUA

La unidad “Caracoles” cuenta con un espacio comunitario donde se llevan a cabo actividades sociales, culturales y artísticas; ha funcionado también como taller de costura y alberga una pequeña biblioteca, equipada con computadoras, llamada “Lucio Cabañas”. Allí también se encuentran las oficinas del Centro de Desarrollo Autogestivo para la Comunidad, Yax Kin, A. C., organización no gubernamental que, junto con la Coordinadora Indígena Otomí, A. C., da asesoría para proyectos productivos y promueve la participación de las mujeres en eventos de carácter indigenista; además, proporciona atención psicológica e imparte talleres a los niños del “predio”.

El primero de los programas a favor del idioma, realizado por Yax Kin, consistió en poner letreros en la biblioteca con las palabras más usuales, como tortilla, agua, gracias, etcétera. El objetivo era que los niños asistentes a los talleres que se impartían allí valoraran la lengua de sus padres. Además, la pertinencia de este ejercicio radicó en que fueron los mismos menores quienes escribieron las palabras, aun cuando “no sabían si así se escribía”.

El segundo proyecto fue un curso promovido por los propios vecinos. El fin fue alfabetizar en *ar hñãñho*, pues las participantes eran mayoritariamente hablantes nativas del idioma (sólo una de ellas no) y tenían deseo de “aprender a escribir en otomí”; la clase estuvo dirigida principalmente a los adultos y el grupo de estudio estaba constituido por mujeres que trabajaban en el taller de costura. El primer paso en esta actividad fue rebatir los prejuicios que se tienen sobre las lenguas indígenas, entre ellos, el de pensar que son “dialectos” y que no se pueden escribir debido a su supuesta dificultad fonética.

El curso duró alrededor de mes y medio, pues las asistentes, además de cumplir con las labores del hogar, contribuyen con trabajo para el sostén de sus hogares y su tiempo para el estudio es limitado. Se consiguió que identificaran las grafías que corresponden a los fonemas del otomí, sobre todo aquellas que no tienen referente con las del español, y que escribieran palabras y pequeñas frases de acuerdo con la norma ortográfica. Sin embargo,

los mayores logros, fueron que valoraran y sintieran aprecio por *ar hñäñho*, y despertar en ellas el interés y el gusto por “aprender a escribir nuestro idioma”.

CONCLUSIONES

Según el censo realizado por los vecinos en 2004 y las estimaciones actualizadas de Isaac Martínez², en la unidad “Caracoles” viven alrededor de 200 vecinos. Es notorio el bajo número: seis mujeres y dos hombres; todos son hablantes nativos de *ar hñäñho* y poseen diferentes grados de bilingüismo, aunque prevalece la competencia incipiente en español, pues sólo la practican cuando se ven forzados a hablar con quienes no saben otomí. La generación intermedia, adulta, bilingüe o hablante pasiva (en general), está compuesta por gente cuya edad oscila entre los 16 y los 40 años. La mayoría de los habitantes, aproximadamente el 60%, tiene de 15 años para abajo; es decir, hay unos 115 niños/adolescentes que aprendieron o están aprendiendo *ar hñämfo* como lengua “materna”; únicamente se ha identificado a cuatro que hablan el idioma de *ya jä’i*.

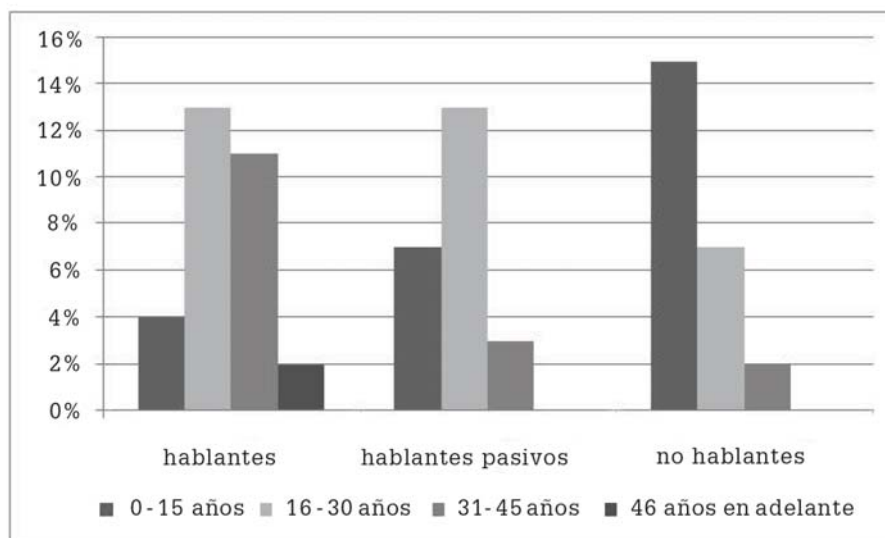
La situación lingüística de esta comunidad *ñäñho* es semejante a la que viven los “pueblos originarios” del país: los contextos comunicativos de sus lenguas son cada vez más reducidos y el empleo de éstas, en su mayoría, es por ancianos y en determinadas situaciones la generación adulta, bilingüe, prefiere hablar español y, finalmente, se opta por no enseñar el idioma de los antepasados a los hijos.

El estado de la lengua *hñäñho* en la unidad “Caracoles” se puede resumir así: los ancianos emplean *ar hñäñho* para comunicarse con los de su generación y con sus hijos que lo saben; la mayoría de los adultos sólo habla otomí con los abuelos y en español entre sí y con sus vástagos; por eso, éstos únicamente conocen unas cuantas palabras. Puesto que en la unidad sólo viven ocho personas mayores de edad, el contacto con ellos es mínimo; entonces, al haber pocos de los que más emplean la lengua indígena y son potenciales transmisores de ella, se entiende por qué nada más cuatro niños la practican y otros cuantos más la entiendan, de entre unos 120.

A continuación se presenta el grado de competencia lingüística en *ar hñäñho* por grupos de edad, con base en la muestra obtenida; cabe destacar que se observa una tendencia a la baja de hablantes de otomí de 15 años o menos, es decir, de posibles enseñantes de ella. Si esta situación no se revierte, se pone en serio riesgo la lengua. Además, aunque en la gráfica la diferencia no parezca ser demasiada, si se toman en cuenta las sumas totales, resulta un promedio de sólo 3.33%, aproximadamente de menores que hablan el idioma de sus padres, lo cual es sumamente alarmante.

De acuerdo con la “tipología de sistemas comunicativos bilingües” (Coronado, 1999:98-92), la comunidad estudiada es, mayoritariamente, del tipo IV3CZ; es decir, la “socialización” y la “lengua de los dominios nacionales” se realizan en español (IV y Z), mientras que el “uso de la lengua” y los “dominios comunales” son en *ar hñäñho* y *ar hñämfo*, con preferencia por la última (3 y C).

² Isaac Martínez Atilano es el líder de los vecinos de la unidad y presidente de la Coordinación Indígena Otomí, A. C.



Gráfica 1. Grado de competencia lingüística por grupos de edad.

De la investigación se colige que los que aprendieron otomí en su infancia (con excepción de los 4 niños mencionados) lo hicieron en el pueblo, en el contexto de la comunidad, al lado de los abuelos, muchos de ellos, sobre todo las mujeres, monolingües en otomí. En la urbe la situación ha cambiado: por un lado, es “necesario” aprender español y enseñarlo a los hijos para tener mayores posibilidades de ascender en la escala social; por otro, se trata de evitar discriminación por parte de la “sociedad nacional”³ (3) pues, pese a todos los discursos oficiales y de otro tipo, esta situación sigue presentándose y los grupos étnicos son quienes más la padecen (CDI, 2006:37). También, es una constante que donde los padres son hablantes pasivos o alguno es *ar mbohō* (“mestizo”), sus hijos no aprenden *ar hñãñho*, aunque estén en contacto con los abuelos porque les hablan *ar hñãmfo*.

Algunos *ya ñãñho* siguen practicando su lengua materna entre ellos en cualquier parte, en el contexto urbano, pero la mayoría sólo lo hace con los mayores de edad. De acuerdo con lo observado *in situ*, cuando la persona es anciana y, por tanto, sólo habla otomí o tiene poca competencia en *ar hñãmfo*, se dirigen a ella en el primer idioma; en el otro caso, si son dos personas bilingües quienes platican, aunque sepan que el interlocutor también habla *ar hñã*, lo harán, en la mayoría de los casos, en español.

A pesar de la importancia que otorgan al idioma y el deseo de que no se pierda “el costumbre” que mencionan, no lo han enseñado a sus hijos. Sin embargo, no debe considerarse una contradicción, pues aunque muestren una actitud negativa en muchos aspectos hacia la lengua, no significa que no la aprecien (Appel y Muysken, 1996:35). Al contrario, muchos de ellos la consideran un símbolo de identidad y pertenencia al grupo.

³ Según un estudio publicado por la CDI en 2006, los indígenas son el grupo social que ocupa el primer lugar en discriminación. Por otra parte, *ya ñãñho* de la unidad “Caracoles”, además de enfrentar al gobierno en su lucha por obtener el predio donde ahora viven, sufrieron agresiones de los vecinos, que veían como algo de mal gusto que se instalaran en la colonia Roma. Una de ellas, un incendio, atribuido a uno de los descontentos, que arrasó el “campamento” cuando estaban construidas las casas con láminas y otros materiales no resistentes.

Las lenguas indígenas han sobrevivido a las peores embestidas y ni las políticas lingüísticas más perversas que se han implementado a lo largo del tiempo las han destruido. Empero, un enemigo más poderoso está causando estragos entre ellas: el olvido, la indiferencia y, más aún, la negación a transmitirla por las causas que señalan los mismos hablantes pues, como dijo una vecina, “yo siento que la culpa [de que se pierda nuestro idioma] es de nosotros porque no enseñamos a nuestros hijos”.

El primer paso para la revitalización de las lenguas indígenas es convencer a los hablantes de que sus idiomas son tan valiosos como cualquier otro, aun fuera del contexto de la comunidad de origen. También, es necesario crear conciencia para que enseñen a sus hijos las palabras de los abuelos, pues sólo así se salvarán de la extinción, recuperarán sus funciones comunicativas y podrán sobrevivir y desarrollarse (Celote, 2006:53). Si nada más se señala que las lenguas minoritarias tienden a desaparecer y no se hace algo para evitarlo, se cae en la irresponsabilidad y el descuido (Zimmermann, 1999:15).

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTANI, CLAUDIO

1999 “Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación”, *Política y cultura* 12, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, México, pp. 195-221.

APPEL, RENÉ Y PIETER MUYSKEN

1996 *Bilingüismo y contacto de lenguas*, Ariel, Barcelona.

CELOTE PRECIADO, ANTOLÍN

2006 *La lengua mazahua. Historia y situación actual*, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe y Universidad Intercultural del Estado de México, México.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

2006 *Percepción de la imagen del indígena en México. Diagnóstico cualitativo y cuantitativo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

CORONADO SUZÁN, GABRIELA

1999 “‘Porque hablar dos idiomas... es como saber más’. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural”, CIESAS-CONACYT, México.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA

2000 “Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: los otomíes en Guadalajara”, *Nueva Antropología* 57, México, pp. 43-55.

MEDINA LÓPEZ, JAVIER

1997 *Lenguas en contacto*, Arco Libros, Madrid.

PRIETO, DIEGO Y BEATRIZ UTRILLA

2006 *Ya hnini ya jãï'tho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

ZIMMERMAN, KLAUS

1999 *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*, Iberoamericana-Vervuet, Madrid-Frankfurt.

EL CONTACTO LINGÜÍSTICO ENTRE OTOMÍ Y ESPAÑOL

María Enriqueta Cerón Velásquez
Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana

La presente comunicación tiene como objetivo realizar un estudio del contacto lingüístico entre el otomí y el español mexicano. Un nivel de aproximación a este tópico lo constituye la influencia que ha tenido el español en la estructura gramatical del otomí. El otro, es la influencia que ha ejercido el otomí en el español regional. La investigación se llevó a cabo en una zona multilingüe que se localiza en la parte norte del estado de Veracruz, México, el municipio de Tlachichilco, (Cerón, 2007)¹, espacio geopolítico donde se observa una interesante coexistencia de las lenguas tepehua, náhuatl y otomí, en interacción con el uso del español. Sin embargo, aunque contamos con registros de *corpus* en las lenguas antes mencionadas, en este artículo sólo nos abocamos al contacto entre el otomí y el español.

SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA EN TLACHICHILCO

Actualmente en México el hecho lingüístico del contacto de lenguas resulta familiar pues, por diversas razones, sean éstas educativas, políticas, económicas o culturales, las diversas lenguas coexisten en una situación de multilingüismo o plurilingüismo; un caso ejemplar, de dicha coexistencia plurilingüística es el municipio de Tlachichilco, donde realizamos la investigación que aquí nos ocupa.

En el estado de Veracruz existe una extensa población otomí, 17, 584 hablantes. En Texcatepec hay 5, 722; en Ixhuatlán de Madero 5, 769 y en Zontecomatlán, 1, 266. En el municipio de Tlachichilco hay 1, 828 pobladores que hablan otomí 1, 136 que hablan náhuatl, y 2, 463 que hablan tepehua (INEGI, 2000). La población mestiza que vive en la cabecera municipal es minoritaria en relación con la población total indígena de este

¹ Este trabajo forma parte de la investigación titulada: *Multilingüismo en Tlachichilco, Veracruz*, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

municipio, el cual presenta una interesante situación de contacto interlingüístico e interétnico, bastante significativo entre los indígenas y los mestizos. En este trabajo trataremos el caso de dos comunidades otomíes del municipio de Tlachichilco: Monterrey y Otatitlán. Los resultados de la investigación son producto de varias entrevistas que se realizaron en versión bilingüe a diferentes personas según la edad, sexo, nivel de estudios, origen, lengua materna, etc.²

Monterrey es una comunidad otomí muy pequeña que presenta una tendencia gradual hacia el uso del español, aunque cuenta con un grupo de mujeres de la tercera edad que son monolingües en otomí. La gran mayoría de sus habitantes no tiene instrucción educativa y es esta población la que más fácilmente adopta el cambio lingüístico hacia el uso del español, entre otros factores por razones económicas.

Otatitlán es la comunidad indígena más grande de la región, mayor que las comunidades tepehuas, nahuas y mestizas y que la misma cabecera municipal, por eso su importancia. Esta comunidad presenta un desplazamiento más rápido del otomí. En las actitudes lingüísticas los hablantes manifiestan estar a favor del español, sobre todo los niños y jóvenes, situación que va de la mano con la significativa movilidad social y la migración. En lo referente a las costumbres, el vestido y la forma de vida se observan cambios importantes, pues es la única comunidad en donde muchos de los otomites –así se denominan a sí mismos– tienen una forma de vida económicamente más desahogada.

EL USO DE LAS LENGUAS: OTOMÍ Y ESPAÑOL

Un aspecto importante de las comunidades lingüísticas de este estudio lo constituyen las diferencias que se manifiestan a través de las actitudes lingüísticas de los hablantes acerca del uso del otomí y el español en los diferentes ámbitos lingüísticos. Situación relevante, ya que conviven en un mismo territorio y ámbito geográfico, geopolítico, social y cultural. De este modo, el uso del otomí y del español implica otro tipo de factores tales como las ideas y creencias que tienen los hablantes con respecto a que la gente que vive en el centro del municipio es “gente de razón”, término que usan para referirse a los mestizos; mientras que las personas que viven en la periferia, los indígenas, no lo son. La distribución de los asentamientos de mestizos e indígenas coincide con estas percepciones: los asentamientos de los mestizos se ubican en el centro, en la cabecera municipal, espacio sociopolítico en donde se concentra el poder político y económico; en tanto que los indígenas se han asentado en la periferia, no por su voluntad, sino por las distintas presiones que han ejercidos los mestizos sobre ellos. Por tanto, existe una notoria desigualdad económica, política, social y cultural, en una palabra, los indígenas están relegados tanto en la vida local como en la nacional. En ese sentido, las diferencias que se manifiestan en los usos lingüísticos tienen que ver concretamente con el estatus y el prestigio de las lenguas. Cuando los hablantes se ven en el dilema de optar por una lengua u otra, se enfrentan a un conflicto de tipo personal pero también social en cuanto a su identidad étnica y lingüística que tiene que ver con sentirse miembros de un mismo grupo o enfrentarse a la decisión de hablar otra lengua para ser aceptados por el grupo dominante, que posee el poder

² Se creó una base de datos específicamente para transcribir las entrevistas que se hicieron a los hablantes de dos comunidades tepehuas, dos nahuas y dos otomíes, donde se encuentra un rico *corpus* de estas lenguas, así como del español regional.

económico, político y social. Este conflicto trae como resultado una especie de *anonie*, es decir, experimentan una pérdida de su identidad. A este respecto, Cardoso de Oliveira (1992) señala:

...esa “cultura de contacto” puede ser más que un sistema de valores, llegando a ser el *conjunto de representaciones* (entre las cuales también se incluyen los valores) que un grupo étnico construye a partir de la situación de contacto en la que está inmerso, y en términos del cual se clasifica (identifica) a sí mismo y clasifica a los otros (Cardoso de Oliveira, 1992:37).

En este sentido, las lenguas indígenas son consideradas lenguas desvalorizadas o estigmatizadas, tanto por los propios hablantes como por los mestizos, mientras que el uso del español como lengua oficial tiene un reconocimiento de prestigio, no sólo a nivel nacional sino también a nivel internacional, pues los estudios y los usos del español se extienden cada vez más por todo el mundo.

ALGUNOS FACTORES QUE INTERVIENEN EN EL CONTACTO DE LENGUAS

Uno de los factores que no se han considerado en el estudio de la sustitución lingüística y/o cambio lingüístico sin duda lo constituye la lejanía y/o cercanía entre las comunidades lingüísticas, así como el tipo de contactos lingüísticos que mantienen entre sí los hablantes de las distintas redes sociales que se forman en torno al uso de las lenguas. Se puede pensar que por la cercanía o lejanía entre las lenguas en coexistencia, necesariamente se llega a dar una influencia mutua entre las mismas. Sin embargo, el problema se torna más complejo, pues se requiere además conocer los factores socioculturales, el nivel económico, el educativo, el grado de adquisición de las lenguas, si se trata de la lengua materna o de la segunda lengua, conocer la variedad de la lengua de prestigio así como la variedad de la lengua desprestigiada (Palacios, 2006:2983), conocer el grado de influencia entre una lengua donante y otra receptora, son factores significativos y sumamente importantes en el contacto entre lenguas.

En el caso particular que nos ocupa, las comunidades de Monterrey y Otatitlán presentan una relativa lejanía entre ellas, así como con Tlachichilco, la cabecera municipal. Monterrey se ubica más cerca de Tlachichilco manteniendo un contacto continuo con los mestizos, de tal manera que el otomí ha recibido mayor influencia del español. Otatitlán, por su parte, se encuentra en la periferia respecto de Tlachichilco, de tal modo que su lengua ha sido una variedad más conservadora. Sin duda es importante tomar en cuenta este factor, aunque el problema es de índole multifactorial. Por ejemplo, entre los mismos hablantes de la lengua otomí encontramos distintas actitudes con respecto a marcar las diferencias entre el otomí que se habla en Monterrey y el que se habla en Otatitlán: cada comunidad piensa que su variedad es la mejor, descalificando a la otra. En ese sentido, la correlación que existe entre una lengua y el prestigio lingüístico va de la mano con las percepciones, actitudes, opiniones y estereotipos que tienen los hablantes acerca del uso de lenguas en los distintos ámbitos lingüísticos, sea la casa, la escuela, el trabajo, el mercado o la ciudad. Los hablantes que habitan en el centro piensan que su variedad es más prestigiosa que los que se ubican en la periferia, actitudes que han internalizado los hablantes otomíes debido a la discriminación de los mestizos, y al poco interés por parte del

gobierno para que sus lenguas se sigan preservando. Cardoso de Oliveira (1992) nos dice a este respecto:

La exposición continua a situaciones de discriminación despierta desde temprano en los niños una conciencia negativa de sí mismos, en los términos de Erikson, una “identidad negativa”, que proseguirá a través de la juventud hasta la madurez, y que raramente se transforma en una identidad positiva que ayude al individuo o al grupo a enfrentar situaciones críticas (Cardoso de Oliveira, 1992:33).

De ahí las diferencias en la elección lingüística que está sistemáticamente ligada a este tipo de ideas, creencias y actitudes lingüísticas que manifiestan los individuos sobre el uso de las lenguas. Por tal motivo resulta de suma importancia conocer la situación de bilingüismo de las comunidades de estudio.

SITUACIÓN DE BILINGÜISMO

La adquisición de las lenguas en estas comunidades no se da de manera sistemática. Existen escuelas bilingües en estas localidades, sin embargo, la enseñanza es única y exclusivamente en español. Por tanto, el uso del otomí está relegado al ámbito de la casa. El grado de adquisición del español por su parte se da de manera diferenciada, pues algunos hablantes lo aprenden en la casa de manera informal y más tarde en la escuela de manera formal. Es decir, no sólo adquieren las habilidades orales, sino también el aprendizaje de la lectura y la escritura. En cuanto al otomí, la transmisión de la lengua sólo se da por medio de la oralidad, exceptuando a los maestros bilingües que aprendieron a leer y escribir en otomí. Estos aspectos deben tomarse en cuenta en un estudio de bilingüismo para evaluar la competencia y la proficiencia lingüísticas de los hablantes, tanto en español como en otomí. A continuación presentamos una caracterización de las etapas de bilingüismo que presentan estas comunidades.

BILINGÜISMO INCIPIENTE O INOPERANTE (MONTERREY)

Monterrey se sitúa en la etapa que hemos designado bilingüismo incipiente o inoperante. Los otomíes de esta comunidad, a pesar que tienen un uso muy deficiente del español, prefieren hablar esta lengua. No obstante, muchos adultos y ancianos son monolingües en otomí.

BILINGÜISMO CON ESPAÑOL DOMINANTE (OTATITLÁN)

Otatitlán presenta una situación con un desplazamiento más rápido o acelerado de la lengua otomí, pues la mayoría de la gente prefiere hablar español, por considerarlo altamente prestigioso y gran utilidad económica. Los hablantes otomíes de esta comunidad manifiestan un rechazo muy marcado hacia el uso del otomí, sobre todo los niños, jóvenes y adultos.

Monterrey	Bilingüismo incipiente o inoperante	Uso deficiente del español	Preferencia por el español. Monolingüismo en adultos y ancianos en otomí.
Otatitlán	Bilingüismo con español dominante	Desplazamiento acelerado del otomí	Preferencia por el español por considerar que tiene utilidad económica. Rechazo muy marcado hacia el otomí por niños, jóvenes y adultos.

Cuadro 1. Tipología de bilingüismo.

EL CONTACTO ENTRE EL OTOMÍ Y EL ESPAÑOL REGIONAL

Hemos observado que en las comunidades de Monterrey y Otatitlán existe un proceso de sustitución lingüística, cuya tendencia es el predominio del español y una acelerada desaparición del otomí. En un estudio de contacto lingüístico debemos tener en cuenta varios factores que inciden en los mecanismos que posibilitan el cambio lingüístico, debido a que las situaciones son múltiples y complejas. A este respecto, Palacios Alcaine (2006) señala que:

Para hablar de consecuencias lingüísticas de las situaciones de contacto, no basta pues con la introducción de algunas palabras indígenas en el vocabulario español; sólo tras un contacto lingüístico prolongado entre dos culturas puede tener lugar la influencia lingüística (Palacios Alcaine, 2006:2983).

El grado de influencia entre las lenguas puede percibirse en distintos niveles, ya sea fonético, morfosintáctico, léxico o en el cambio de código, de aquí que el estudio de la variedad del español hablado por los bilingües otomíes resulte muy importante, así como la influencia que el español ejerce en la estructura del otomí.

INFLUENCIA DEL ESPAÑOL EN EL OTOMÍ

El estudio de contacto lingüístico tiene diversos niveles en los que coexisten las lenguas. En el caso que nos ocupa nuestro interés se centra en el contacto entre el español y el otomí, lenguas que estructural y tipológicamente son muy distintas, pues la primera presenta procesos gramaticales de flexión, mientras la segunda de yuxtaposición. Sin embargo, la introducción de elementos de una lengua a la otra presenta restricciones gramaticales en la fonología o en la inserción de constituyentes, es decir, respeta los distintos procesos gramaticales de la lengua receptora. A este respecto Poplack (2000) señala:

Ésta se manifestó en el contraste entre los *items* de origen inglés que a pesar de la etimología, funcionan morfológica y sintácticamente como si fueran español (a saber, los préstamos), y los que retienen inflexiones y sintaxis de la lengua original (alternancia de códigos [...]). También se hizo evidente en la concepción del morfema libre [...] de que los préstamos momentáneos y las alternancias de una sola palabra pueden ser identificados y distinguidos de manera empírica en un corpus de discurso bilingüe (Poplack en Lastra, 2000:166-168).

En ese sentido, para Poplack es fundamental establecer la distinción entre la alternancia de códigos y préstamos cuando se da la mezcla de lenguas.

PRÉSTAMOS LÉXICOS DEL ESPAÑOL AL OTOMÍ

A continuación tenemos algunos ejemplos de la mezcla lingüística, sobre todo a nivel léxico, de la influencia que ha tenido el español en el otomí en los préstamos del español que se insertan en la estructura del otomí, y que no tienen un referente en esta lengua, tales como: **escuela, maestro, estudio, palabra, letra**, acepciones que se relacionan con el ámbito educativo. Veamos los siguientes ejemplos:

(1) *Zö com'u dä ma **escuela**, ndä ts'uma **estudio** pets'o di ot'a **letra**.
Pues como fui a la escuela, no terminé mis estudios pero sí puedo escribir.*

(2) *Tengu di xii, **pux** xänhei, xänhei ingä gotho u **palabra** ts'odi huts'i tsukua.
Pues como te digo es difícil, difícil, no todas las palabras se pueden escribir en el papel.*

También encontramos palabras que tienen que ver con el ámbito religioso, tales como **creencia, evangelio, costumbre**, etc. Algunos de estos sustantivos provienen del discurso religioso cristiano, pues en el discurso religioso tradicional no tienen el mismo significado semántico y pragmático:

(3) ***Pues sí** getho num'u min t'odi, bimpöä **tiempo** jaii **creencia** tengü jaii **evangelio** jageb'u im'eb'ui **costumbre**.
Pues sí, cuando se pedía una muchacha, ha habido un cambio total, existen creencias como el evangelio, por esta razón se están perdiendo las costumbres.*

Otro ejemplo de préstamo léxico es el de la palabra **tiempo**, que hace referencia, en este caso, al desarrollo de algo o a una acción que se llevó a cabo en un momento determinado. Observamos que puede haber una alternancia del término en español y del equivalente en otomí que, al parecer, tiene que ver con el significado:

(4) *Nuä **tiempo** bithogi, yaätho däny'o b'uja n'ini, ya geä ge ny'oya di h'on än t'ab'u.
En aquellos tiempos estuve mucho tiempo en la ciudad, por carecer de recurso económico.*

En el siguiente ejemplo, el adverbio **casi** (5) en español indica el momento inmediatamente anterior a que algo suceda; en este caso, se apunta a la cercanía a una cantidad o límite, pues el hablante se está refiriendo a “la mayoría de la gente” (Lara, 1996).

(5) ***Casi** götho jäi, bome ñiohu t'at'än'e.
La mayoría de la gente, hombres mujeres una sola lengua materna.*

En el próximo ejemplo tenemos préstamos léxicos como **castilla, otomí, cosa, cuento**, etc. Las palabras como *castilla* y *otomí* aluden a la denominación de las lenguas habladas en estas comunidades. Con respecto a la primera, se trata de un término que se refiere a la

lengua castellana, como originalmente se le denominaba; ahora nos referimos a ésta como lengua española o español.

(6) *Nuge di imm'e ge a n'a may'oni castilla, digea otomí m'a toi tonä cosa geä toi giny'ob'u xinnjon dimpei ingini gihnuhu nuä castilla n'aja cuento.*
Nosotros decimos que es más importante el español que el otomí, acudo al tianguis si no puedo dominar el español nadie me va a dirigir la palabra por no entender español, pero si entiende español si existe el diálogo.

En cuanto a la denominación de otomí, es un préstamo que proviene de la lengua náhuatl y es la forma en que los nahuas llaman a los otomíes según porque “hablan raro” o “no se les entiende”. Existe también el uso del híbrido **otomites**, que proviene de otómitl, “que habla raro”, y el sufijo pluralizador de tercera persona -es, sufijo castellanizador.

ALTERNANCIA DE CÓDIGOS ENTRE EL ESPAÑOL Y EL OTOMÍ

Según Poplack (2000):

Esta alternancia es el cambio de dos lenguas dentro de una sola unidad de discurso, oración o constituyente. En un estudio previo acerca de un bilingüe equilibrado [...], categoricé la alternancia de acuerdo con el grado de integración de unidades de una lengua (L1) a los modelos fonológicos, morfológicos y sintácticos de la otra (L2). (Poplack en Lastra, 2000:172).

Es común observar expresiones que inician la oración en español y la terminan también en español, como el ejemplo (3) antes señalado, en cuyo caso se trata de una alternancia de códigos:

(7) *Pues sí getho num'u min t'odi, bimpoä tiempo jaii creencia tengü jaii evangelio jageb'u im'eb'ui costumbre.*
Pues sí, cuando se pedía una muchacha, ha habido un cambio total, existen creencias como el evangelio por esta razón se están perdiendo las costumbres.

Hay un cambio de código del español al otomí y en el desarrollo del diálogo se van dando los préstamos en español. Primero, el hablante inicia con una expresión como “Ah pus”, conjunción que se usa al principio de una oración o cláusula con un sentido enfático, y que en este ejemplo se usa de manera coloquial, “pus”, cuya forma de la norma es “pues”. También se usa en posición intermedia en la oración o cláusula con otro sentido, como en el ejemplo (2) ya señalado, y que en este caso denota causa o motivo:

(8) *Ah pus nub'u jama n'ini, ya geä ge hñuhu ingi ñamfo jaib'u.*
Pues en mi comunidad dominan puro otomí, son pocos los que dominan español.

En el siguiente ejemplo (9) de alternancia de códigos, el hablante utiliza una negación acompañada de la forma adverbial “ya”, que se usa enfáticamente:

(9) *No, ya, xänzänu ya geä na neä.*
No, ya están acostumbrados, ya es la lengua que dominan.

En el siguiente caso la forma adverbial “ya” se usa junto a una conjunción causal, que juntas alternan en posición intermedia de la oración en otomí, matizando el significado causal que tiene en español:

(10) *Ts'ub'utho **porque ya** geä ge neu.*
Tal vez, porque ya es la lengua que lo dominan.

Finalmente tenemos el ejemplo (11), donde el hablante empieza con un constituyente o sintagma verbal en español y termina la oración en otomí. La estructura superficial de toda oración parece respetar la estructura del español. Necesitamos corroborar este tipo de fenómenos con más evidencias empíricas.

(11) ***No sean de cada** ñuhu ixambäte.*
Dependiendo de la lengua materna del maestro.

INFLUENCIA DEL OTOMÍ EN EL ESPAÑOL REGIONAL

Actualmente existen muy pocas investigaciones que estudien las variedades del español que han sido influidas por las lenguas amerindias. Para el caso de estudio se hace necesario establecer el grado de bilingüismo de los hablantes y caracterizar los mecanismos de cambio lingüístico, así como los efectos que ha tenido el otomí en el español regional. Entre algunos de estos efectos tenemos la alteración del orden de constituyentes, como en el siguiente ejemplo:

*En el trabajo igual también y vamos a trabajar. Así. Por eso nosotros vamos a la milpa a trabajar y este, a usted le digo. **Algunos va unos**, bueno si llevo un compañero que habla español también le respondo, si este, si este, va uno de así de otro canijo que si me empiece hablar en otomí también venimos platicando ansina en otomí.*

En esta situación se trata de un hablante que no tiene instrucción educativa, que no ha tenido una adquisición formal del español. En cuanto a la alteración del orden sintáctico tenemos que “Algunos va unos” no es gramatical en español, por la discordancia gramatical entre “algunos” y el verbo ir, que en este caso se refiere a la tercera persona del singular, mientras que algunos, es un pronombre de tercera persona del plural. Por otra parte, “algunos” se refiere a “unos”, por lo que está alterando el orden sintáctico del español. Además, no existe concordancia de género y número con respecto al verbo.

En el siguiente ejemplo tenemos un fenómeno de orden sintáctico y de concordancia de género y número:

*Pues, **allá** este hablan otomí, **pero como el maestro no son de otomí** y siempre este ahí, de cuando van este, ellos lo habla español, ya cuando habla su compañero o habla uno siempre habla en otomí, porque habla entre ellos, en su compañero.*

En el constituyente: **pero como el maestro no son de otomí**. Primero, el determinante o artículo se refiere a la tercera persona del singular, mientras que el verbo copulativo “ser” o “estar” hace alusión a la tercera persona del plural. Además, este tipo de verbo requiere

de otro tipo de constituyente, que en este caso sería “no son hablantes” (del otomí), ya que el sintagma proposicional “del otomí” no puede aparecer junto a un verbo copulativo, pero sí puede aparecer junto a un sintagma adjetival.

Tenemos otro ejemplo en donde no se respeta el orden sintáctico del español. Este hablante de otomí es un bilingüe incipiente, pues no tiene fluidez en el español como se puede ver:

*Pus este, creo los dos, porque necesito mucho, todo y este **casi otomí siempre hablo**, aquí en mi casa, a veces, luego así cuando le hablo mis nietos, o asina siempre le hablé en español, para que se queden así. Pus siempre a veces como no estoy, de otomí un poquito, **me enreda la lengua** porque, para hablar en español.*

El orden de esta oración en español sería **casi siempre hablo otomí**, además de las discordancias gramaticales de la forma pronominal (**le**)s hablo (**a**) mis nietos. También se puede apreciar la supresión de partículas, como pronombres o formas pronominales: (se) *me enreda la lengua*.

En el discurso bilingüe de los otomíes pudimos observar el uso frecuente de deícticos, así como la falta de concordancia gramatical de género y número, como se muestra en el siguiente ejemplo:

*No. No, **aquí** cuando, **aquí** lo hacen Carnaval, **aquí** lo hacen el baile de elote, **aquí** hacen este **mucho cosas** lo hacen este es que **aquí**, cuando hace fiesta, cuando ora tiempo de de cosecha, se, se cortan elotes para comer y lo hacen bailar y ponen a los pies **ahí** en el altar y hacen bonito, buscan trío ansina, para que bailan, baila la gente, un día, un noche.*

El uso de deícticos espaciales en español, en estas evidencias en particular, se debe en parte a la coexistencia del otomí de Tlachichilco y el español regional, y al aprendizaje incipiente e incompleto del español de estos bilingües.

Cabe señalar que este tipo de cambio gramatical se observa más en los hablantes que no saben leer y escribir. En cambio, en el caso de los maestros bilingües que saben leer y escribir se puede apreciar un uso más fluido del español local.

Este las personas que hablan más español son como las personas jóvenes, porque ya existen personas de la tercera edad, este son, son personas que no hablan el español.

Se trata aquí de una maestra bilingüe que tiene estudios superiores y sabe leer y escribir en español, además de hacerlo también en otomí.

Este tipo de fenómenos lingüísticos sobre el uso de los préstamos y el cambio de código entre las lenguas otomí y español requiere de un análisis minucioso de las dos lenguas en contacto, así como de un estudio lingüístico que evalúe las distintas habilidades de los sujetos como son: hablar, entender, leer y escribir, tanto en la lengua materna como en la segunda lengua. El grado de adquisición de las lenguas juega un papel muy importante en este tipo de fenómenos lingüísticos. En conclusión, podemos sustentar que el estudio del contacto lingüístico requiere una descripción y explicación de cada una de las lenguas en contacto, todo esto a la luz de los distintos factores que intervienen en este tipo de problemática. Es decir, se requiere de estudios multifactoriales que den cuenta del contacto lingüístico. Aquí hemos dado una versión preliminar en este sentido.

BIBLIOGRAFÍA

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

1992 *Etnicidad y Estructura Social*, Colección Miguel Othón de Mendizábal, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

CERÓN VELÁSQUEZ, MARÍA ENRIQUETA

2006a “La influencia lingüística en el español al contacto con la lengua náhuatl” en: *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, tomo 3. Universidad Complutense de Madrid, Arco Libros, Asociación de Historia de la Lengua Española, Madrid.

2006b “La influencia lingüística en el español al contacto con la lengua náhuatl” en: *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, julio–septiembre, Xalapa, Veracruz, México.

2007 *Multilingüismo en Tlachichilco*, Veracruz, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

en prensa *Alternancia de códigos entre el náhuatl y el español: estrategia discursiva de identidad étnica*, coedición Universidad Veracruzana, Universidad Nacional Autónoma de México, Xalapa, Veracruz, México.

ECHEGOYEN, ARTEMISA Y CATHERINE VOIGTLANDER

2007 *Diccionario yuhú (otomí de la Sierra Madre Oriental) estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, México*, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., México.

ECKER, LAWRENCE

1952 “Compendio de gramática otomí. Introducción a un diccionario otomí-español”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia 1949-1950*, tomo IV, núm. 32 de la Colección Lingüística, México, pp. 121-174.

HERNÁNDEZ CRUZ, LUIS Y OTROS

2004 *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, Instituto Lingüístico de Verano, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

2000 *XII censo general de población y vivienda 2000*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

LAPESA, RAFAEL

1968 *Historia de la lengua española*, Esceliser, Madrid.

LARA, LUIS FERNANDO

1996 *Diccionario del Español usual en México*, El Colegio de México, México.

LASTRA, YOLANDA Y JORGE SUÁREZ

1980 “La investigación de las interferencias entre las lenguas amerindias y el español” en *Perspectivas de la investigación lingüística en Hispanoamericana, Memoria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LASTRA, YOLANDA

- 1994 “Préstamos y alternancias de código en otomí y español”, en Carolyn J. Mackay y Verónica Vázquez (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2000 *Estudios de sociolingüística*, compiladora, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2006 *Los otomíes, su lengua y su historia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LOPE BLANCH, JUAN M.

- 1986 “En torno a la influencia de las lenguas indoamericanas sobre la española” en J. G. Moreno de Alba. (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre el español de América*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÓPEZ MORALES, HUMBERTO

- 1998 *La aventura del español en América*, Espasa Calpe, Madrid.

MORENO DE ALBA, JOSÉ

- 1988/2001 *El español en América*, Fondo de Cultura Económica, México.

PALACIOS ALCAINE, AZUCENA

- 2006 “Situaciones de contacto lingüístico en Hispanoamérica: español y lenguas amerindias” en *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, tomo 3, Universidad Complutense de Madrid, Arco Libros, Asociación de Historia de la Lengua Española, Madrid.

POPLACK, SHANA

- 1989 “Distinguishing language contact phenomena: evidence from Finnish-English bilingualism” en K. Hyltenstam y L. Obler (eds.), *Bilingualism Across the Lifespan*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 132-154.
- 1997 “The Sociolinguistics Dynamics of Apparent Convergence” en G. Guy, J. Baugh y D. Schiffrin (eds.), *Towards a Social Science of Language: Papers in Honor of William Labov*, Benjamin’s, Amsterdam, pp. 285-309.
- 2000 “‘Sometimes I’ll start a sentence in Spanish y termino en español’: Hacia una tipología de la alternancia de códigos”, en: Yolanda Lastra. *Estudios de Sociolingüística* (comp.), Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LENGUAS OTOPAMES EN RIESGO INDICIOS DE DESPLAZAMIENTO Y MANTENIMIENTO

Martha C. Muntzel

Dirección de Lingüística, Instituto Nacional de Antropología e Historia

En este artículo se presenta una serie de indicios de situaciones de lenguas en riesgo de ser desplazadas, se hace un diagnóstico de las lenguas otopames y se describen algunas medidas de revitalización posibles para lenguas en riesgo. Todas las lenguas son vulnerables, es decir, están en riesgo de ser desplazadas cuando no se transmiten a la siguiente generación. Aun si tienen miles de hablantes, si los niños no la adquieren o la aprenden, se deja de hablar y se desplaza a favor de otro idioma de mayor uso. No existe un “conjunto mágico” de rasgos que prediga qué es lo que pasará en una comunidad dada. Varía la importancia de diferentes factores en cada caso específico.

LA HISTORIA Y LAS CONDICIONES SOCIOPOLÍTICAS

Para entender el desplazamiento de lenguas es necesario ubicarlo dentro del contexto histórico y de las relaciones interétnicas de cada caso, ya que obedecen a circunstancias sociopolíticas y económicas específicas. El proceso de desplazamiento es un proceso dinámico en donde se entretajan cuestiones de ecología política, de ideología y de identidad.

México es una nación multilingüe desde mucho antes de la conquista española. Las relaciones interétnicas, y en consecuencia la relación entre las lenguas, se han visto afectadas por desdoblamientos, migraciones forzadas, la influencia del clero, contacto con los europeos, entre otros factores. Cada región y grupo vivió su propia historia dentro del marco de procesos generales mexicanos. Sería importante profundizar en la historia para enmarcar el desplazamiento de lenguas y grupos de cada región.

INDICIOS DE DESPLAZAMIENTO O MANTENIMIENTO DE LAS LENGUAS

En el año 2003, un grupo de lingüistas de diferentes partes del mundo se reunió para elaborar una serie de recomendaciones a la UNESCO que fueron presentadas en el documento “Language Vitality and Endangerment.”

Identifican nueve factores para determinar el nivel de riesgo de una lengua amenazada. Los nueve factores pueden dividirse tres subgrupos, 1) los seis primeros factores evalúan la vitalidad de la lengua, 2) siete y ocho tratan las actitudes hacia la lengua, y 3) el último factor concierne la documentación disponible acerca de la lengua:

1. Transmisión de la lengua a la siguiente generación
2. Número absoluto de hablantes
3. Proporción-porcentaje de hablantes dentro de la población total
4. Desplazamiento de dominios de uso de la lengua
5. Respuesta a nuevos dominios y medios
6. Materiales curriculares para la educación y para la alfabetización
7. Actitudes gubernamentales e institucionales acerca de la lengua, incluyendo su estatus y uso oficial
8. Actitudes de los miembros de la comunidad hacia su lengua
9. Cantidad y calidad de la documentación existente acerca de la lengua

Estos factores son únicamente una guía que permite evaluar la situación de una lengua, determinar si está en riesgo de ser desplazada y si requiere medidas de apoyo.

En lo referente al número 7, los hablantes de lenguas originarias mexicanas cuentan con una Ley que protege sus derechos lingüísticos. En México, se elaboró la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, aprobada y publicada en el Diario Oficial de la Federación el 13 de marzo del 2003. Con esta ley se reformó la fracción cuarta del artículo séptimo de la Ley General de Educación. Esta Ley reconoce a los grupos étnicos y les da representación política formal a los derechos indígenas a nivel nacional. En la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, en su capítulo IV, “Del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas”, se establece la creación de dicho instituto (INALI), institución que tiene a su cargo la tarea de promover el cumplimiento de los artículos estipulados en dicha Ley y la de asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia. En condiciones reales, la aplicación de esta ley promete influir en el cambio de actitud de toda la sociedad mexicana; en consecuencia, el cambio ideológico puede ayudar a reducir desigualdades en diferentes ámbitos nacionales como: la economía, la educación y la salud, para mejorar las condiciones sociales del país.

DIAGNÓSTICO DE LAS LENGUAS OTOPAMES

OTOMÍ

Sin duda el otomí es la lengua más viable de las lenguas otopames. Tiene el mayor número de hablantes. También es la lengua que más documentación y estudios tiene sobre sus

diferentes variantes (9). La incansable investigadora homenajeadada, Yolanda Lastra, se ha dedicado al estudio de la dialectología otomí y ha publicado gramáticas, antologías de tradición oral e incluso, *Los otomíes, su lengua y su historia* (2006). También Doris Bartholomew, Artemisa Echegoyan y Katherine Voigtlander, Ewald Hekking, Enrique Palancar y otros, tienen numerosos trabajos publicados. Sin embargo, aunque todavía se transmite la lengua en muchas comunidades, en otras se está perdiendo, lo cual implica que el número absoluto de hablantes no es ninguna seguridad. Dos ejemplos de ello son:

- El otomí de Ixtenco, Tlaxcala, que en 1990 contaba con 736 hablantes, incluyendo 4 monolingües, de una población de 5,356, y en 2008 cuenta ya tan sólo con 461 hablantes. Yolanda Lastra estudió esta variante.
- El otomí de Tilapa, Estado de México, cerca de la Marquesa, entre México, D.F. y Toluca, con 400 hablantes mayores de 50 años de edad según el censo de 1990. Es el único pueblo otomí en esta región cerca de Santiago Tianguistengo. En 2008, el INALI registra solamente 292 hablantes. Sergio Vivanco estudió esta variante en los años 1970. Recolectaron una lista de vocabulario Doris Bartholomew y Roberto Weitlaner en los años 1960. Otto Schumann también estudió el otomí de Tilapa y Yolanda Lastra la menciona en sus *Relatos otomíes* (2001).

MAZAHUA

De acuerdo con la percepción del lingüista mazahua Antolín Celote, aproximadamente 10% de los jóvenes mazahuas del Estado de México adquieren la lengua originaria (1), y parece que aproximadamente de 40 a 45% de la población todavía habla la lengua (2,3). El registro oficial del número absoluto de hablantes de mazahua es 100,107. El tipo de uso de la lengua depende de la comunidad, existen diferencias en la vitalidad y el uso (4). Por lo general, no hay nuevos espacios de uso con excepción de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) (5). Dentro de la UIEM están creando materiales didácticos para la enseñanza del mazahua (6).

Aunque ahora existe la Ley de los Derechos Lingüísticos, por lo general no se lleva a la práctica el uso de las lenguas originarias en contextos oficiales (7). Las actitudes acerca del mazahua por las comunidades hablantes varían entre ambivalentes y negativas (8). No existen amplios estudios sobre el mazahua. Maricela Amador elaboró una gramática, Donald Stewart también tiene una gramática y un vocabulario, existe un diccionario de Muro y otros trabajos lingüísticos de Spotts, Doris Bartholomew, Knapp, Antonio López Marín y Antolín Celote, entre otros. Algunos trabajos recientes sobre el mazahua son los elaborados por maestros de la UIEM y Michael Knapp del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) sobre la fonología segmental y léxica del mazahua.

PAME (XI'UI)

El pame del norte o septentrional se ubica en la zona media del estado de San Luis Potosí y en la parte norte del estado de Querétaro, en la región de Tancoyol, municipio de Jalpan. Se perdió la variante del pame del sur, que se hablaba en el estado de Hidalgo durante el siglo pasado. Leonardo Manrique (1967) trabajó con el último hablante de Jiliapan y publicó un esbozo gramatical de esta variante extinta. Lorna Gibson y Doris Bartholomew han

estudiado el pame del norte. Heidi Chemin, además de otros estudios, recopiló un vocabulario de más de 4000 palabras del pame de San Luis Potosí. El lingüista Heriberto Avelino (1997) estudió la fonología y morfofonología. En su recetario pame, Chemin (2000) cita la migración de gran porcentaje de la población pame, y la falta de maestros bilingües hablantes de pame (sólo 20 a 25%) como factores contribuyentes al desplazamiento de esta lengua. En 1996, se calculaba la población pame en unas 15,000 a 20,000 personas, de las cuales unas 10,000 serían hablantes. En 1994, Heidi Chemin, J. Jesús Olvera Chávez y otros realizaron el *Taller lingüístico pame* para impulsar la lectoescritura en las escuelas bilingües y crear una literatura pame escrita. Los pames son minoría respecto de nahuas y tenek en la región interétnica potosina.

CHICHIMECO-JONAZ

De las comunidades de habla chichimeca, la más conocida es Misión de Chichimecas en San Luis Potosí. Yolanda Lastra, estudiosa de esta lengua desde 1958, actualmente la investiga y está preparando una gramática. Ha presentado muchos productos de esta investigación en los últimos años. Publicó un trabajo sobre la vitalidad del chichimeco jonaz en 1999; según el censo de 1990, el chichimeco tenía un total de 1,582 hablantes (de los cuales 1,042 vivían en San Luis de la Paz y unos trescientos en el estado de San Luis Potosí); según el censo de 1980 eran 700 hablantes y 495 según el de 1970. Para 1997, cuando Yolanda (1999:66) visitó la Misión e hizo catorce entrevistas, ya no se transmitía la lengua en Misión de Abajo (la más cercana a San Luis de la Paz) y sólo 3% de los niños de la primaria eran hablantes. En cambio, todavía se transmitía en Misión de Arriba, donde el 60% de los niños de la primaria la hablaban. Actualmente, el INALI (véase la tabla 1) registra 1362 hablantes.

El lingüista Alonso Guerrero Galván apoya a la comunidad chichimeca de la Misión en actividades de alfabetización, en el consenso de la ortografía para la Revista Chichimeca, Los Alimentos de las Cuatro Estaciones del Año, por publicarse próximamente; además de orientar a sus alumnos en la investigación lingüística de la lengua. Me informó que los maestros utilizan libros en chichimeco del 1^{er} y 2^o grados de la Secretaría de Educación Pública (SEP) para impartir del 1^{er} a 4^o grados, han diseñado estrategias de enseñanza para intentar dar continuidad entre lo visto en el preescolar y la primaria. Ambos (los de preescolar y los de la primaria) integran el *Órgano Colegiado de Maestros de la Lengua Indígena Chichimeca Jonaz del Estado de Guanajuato* (OC), espacio en el que han desarrollado un juego de lotería para los distintos campos semánticos que se incluyen en las unidades de los libros de texto, entre otras actividades.

MATLATZINCA

Roberto Escalante hizo numerosos estudios sobre esta lengua. Antes se hablaba en Mexicalcingo y otros sitios pero actualmente sólo en San Francisco Oxtotilpan. Consulté a Etna Pascasio, que actualmente realiza investigación lingüística de la lengua matlatzinca. Sí se habla en algunas casas pero los niños ya no hablan más que algunas palabras (1). A pesar de haber la oportunidad de transmitir la lengua a la siguiente generación, los jóvenes son hablantes pasivos porque entienden y contestan en español cuando sus padres hablan con

ellos en matlatzinca. El censo del INEGI de 2000 identifica alrededor de 645 a 650 hablantes de una población total de aproximadamente 1000, es decir, el 60% de la población es hablante (2, 3). Se habla en la casa entre parejas hablantes y con sus hijos, en el trabajo, en la calle, al saludar, no se sabe si se utiliza en contextos oficiales como en el cambio de los mayordomos (4). En cuanto a nuevos dominios de uso, la lengua tiene presencia en la clase de Lengua Originaria en la Universidad Intercultural del Estado de México, en San Felipe del Progreso. Actualmente el profesor es hablante nativo y además de investigar la estructura de su lengua, promueve su uso oral. Sin embargo, en la generación actual de la UIEM son sólo tres los estudiantes que estudian la lengua matlatzinca, además de tres alumnas estudiantes de tlahuica (5). El Colegio de Lenguas y Literatura Indígena del Instituto Mexiquense de Cultura organiza eventos y actividades alrededor de las lenguas indígenas del Estado. Un grupo de maestros y expertos de la lengua se reúnen los sábados en un taller, entre ellos se encuentra Hermelindo Mendoza, quien publicó el *Alfabeto Sot'una* (matlatzinca) en 1998. La lingüista Nancy Koch, como parte de sus estudios, elaboró *Leyendo y escribiendo en matlatzinca...* y una gramática práctica de la lengua, pero todavía no tiene mayor difusión y uso dentro de la comunidad (6). El Estado de México reconoce la importancia de las lenguas indígenas del estado, ya que apoya la UIEM y los programas que se realizan en el estado. También cuentan con la Ley de los Derechos Lingüísticos, aunque todavía falta llevar a la realidad muchos de sus artículos. (7) Existe una identidad matlatzinca pero parece que ya que sólo se habla en San Francisco Oxtotilpan, los hablantes no encuentran gran utilidad para su lengua fuera de la comunidad. Incluso muchos de ellos tienen familiares migrantes y encuentran mayor importancia en el aprendizaje del inglés que en la transmisión del matlatzinca. Esta actitud también se encuentra generalizada en otras comunidades indígenas del estado y de la nación (8).

En el año de 1862, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística afirmaba que el pirinda (matlatzinca) se hablaba todavía en muchos pueblos cercanos a Toluca y Cuernavaca, así como en Charo, Santa María, Santiago Undameo, Etúcuaro, Michoacán. Jacques Soustelle, al llegar a Charo en 1933, constató que el último hablante de pirinda había muerto a una edad avanzada un año antes. Sin embargo, dos ancianas indígenas pudieron darle una breve lista de palabras en pirinda. A pesar de todos los factores mencionados, la lengua matlatzinca permaneció entre la población de Charo y sus antiguos sujetos hasta el siglo XX, no obstante la presencia de otros grupos étnicos y políticas expresas de asimilación. Otro elemento importante a favor del mantenimiento de la lengua matlatzinca, fue la presencia religiosa durante la época colonial, ya que los frailes agustinos predicaron y prepararon materiales religiosos en matlatzinca, lo que apoyó el uso y persistencia de esa lengua (Paredes, en prensa).

Actualmente estudian la lengua matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, Etna Pascacio y Leonardo Carranza Martínez. Carlos Salgado del INAH ha realizado algunos trabajos con Etna Pascacio. Nancy Koch recientemente presentó la tesis doctoral *Synchronic and Diachronic Matlatzinkan Phonology*. Doris Bartholomew realizó trabajo de campo en los años 1960. Daniel Cazés hizo su tesis sobre el matlatzinca en 1967. Roberto Escalante realizó diferentes investigaciones sobre el matlatzinca, con el apoyo del hablante Marciano Hernández; la última fue el *Archivo de Lenguas Indígenas de México* de El Colegio de México.

TLAHUICA (ATZINCA, PJIEKAKJO, OCUILTECO), EL PARIENTE MÁS CERCANO DEL MATLATZINCA

Los jóvenes de las comunidades tlahuicas adquieren el español como lengua materna. La mayoría tampoco entiende la lengua, excepto posiblemente por algunas palabras. Así que no se transmite la lengua dentro de la familia (1). Según el INALI hay alrededor de 405 hablantes. Yo creo que el número es mucho menor y por ser casi todos de mayor edad, cada año disminuye el número y porcentaje absoluto de hablantes (2, 3). Según una interpretación cualitativa del censo de 1990 realizada por el Instituto Lingüístico de Verano¹, había unos 75 hablantes fluidos en una población de 642 del grupo étnico, sin hablantes monolingües.

Tal como el matlatzinca, se habla el tlahuica en la casa entre parejas hablantes de tlahuica, algunos saludos en la calle y pláticas en el trabajo. Sin embargo, en muchos hogares sólo queda un abuelito, una abuelita, una madre o el padre hablante y no tienen con quién hablar en tlahuica de forma cotidiana. Antes era obligatorio que los delegados fueran hablantes para poder tlatolear y realizar la entrega de las varas de mando, pero se está perdiendo ese requisito (4). Actualmente, Rocío Sabino realiza una investigación sobre la vitalidad del tlahuica y sus contextos de uso. Tal como otras lenguas del estado, existe presencia en la Universidad Intercultural del Estado de México y en el Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas.

El Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas del Instituto Mexiquense de Cultura ha publicado vocabularios de todas las lenguas originarias del estado, la mayoría de ellos por hablantes de las lenguas. También organiza un seminario anual para trabajar diferentes aspectos de las lenguas, como la elaboración de alfabetos y alfabetización, literatura indígena, y materiales didácticos.

Los profesores y a veces los alumnos de la Universidad Intercultural del Estado de México elaboran cuadernos en las lenguas originarias, sobre docencia, investigación y difusión. Muchos de ellos se utilizan de apoyo en el aula. Pero como se mencionó antes, la generación actual consiste de tres alumnas tlahuicas. Hubo trece alumnos en la generación anterior. La profesora es una lingüista apoyada por una hablante nativa. Se busca abrir nuevos espacios de uso como una página en Internet, un calendario, etc. pero urge retomar los espacios verbales de uso (5). En cuanto a materiales educativos, existe un vocabulario y una propuesta didáctica de la maestra Elpidia Reynoso, un cuaderno de la UIEM y otro manual de trabajo en tlahuica en proceso (6). También existe reconocimiento estatal de la lengua en la UIEM y el apoyo de la Ley de los Derechos Lingüísticos de 2003, pero en realidad no existe una presencia cotidiana (7). Igual que para los hablantes de matlatzinca, existe una identificación como tlahuicas en algunos casos, pero es una lengua cuyo territorio está circunscrito a unas cuantas comunidades pequeñas cercanas a las lagunas de Zempoala en el municipio de Ocuilan, en donde existe mayor influencia del español por su presencia nacional y del inglés por las relaciones familiares y económicas con los migrantes (8).

Existe una lista de vocabulario de Weitlaner, otro trabajo de Otto Schumann, un vocabulario de Elpidia Reynoso, así como una fonología y un bosquejo gramatical de Martha Muntzel. Hay varios trabajos de lingüística histórica de Doris Bartholomew, entre ellos su tesis doctoral sobre la reconstrucción de la familia lingüística otopame, y "The Proto Otopamean vowel system and the development of Matlatzinca" (1989). El *Proyecto*

¹ <<http://www.ethnologue.com/home.asp>> consultado el 27 de enero de 2008.

para la *Documentación de las Lenguas de Mesoamérica*, de Terence Kaufman ha recopilado datos sobre esa lengua. Está en proceso el *Archivo de Lenguas Indígenas de México*, Colegio de México, *Tlahuica (ocuilteco) de San Juan Atzingo*. También hay algunos trabajos importantes de análisis lingüístico de Aileen Martínez quien actualmente investiga la sintaxis-semántica y pragmática de la lengua para su tesis doctoral. Dos alumnas de la UIEM trabajan sobre el tlahuica: Rocío Sabino investiga la vitalidad de la lengua y Caritina Sabino investiga la enseñanza del tlahuica en la educación primaria de la comunidad de San Juan Atzingo. Se ha formado el Seminario Permanente Tlahuica con las investigadoras mencionadas; entre los estudios realizados se han clasificado y contextualizado los hongos comestibles y no comestibles de San Juan Atzingo, y están recopilando vocabulario y enunciados para elaborar un diccionario tlahuica (9).

Núm.	Variante	Agrupación	Número de localidades	HLI	Población HLI entre 5 a 14 años
44	Otomí de Tilapa o del Sur	Otomí	1	292	4
47	Pame del norte	Pame	43	337	56
52	Tlahuica	Tlahuica	10	405	10
53	Otomí del oeste	Otomí	38	415	17
59	Otomí de Ixtenco	Otomí	1	461	9
81	Matlatzinca	Matlatzinca	1	645	63
122	Chichimeco jonaz	Chichimeco jonaz	39	1362	425
159	Otomí del oeste del Valle del Mezquital	Otomí	92	2140	38
261	Pame del centro	Pame	147	7368	2264
272	Otomí bajo del noroeste	Otomí	44	8528	2902
298	Otomí del noroeste	Otomí	381	12887	3164
324	Mazahua del occidente	Mazahua	81	26592	4423
340	Otomí de la Sierra	Otomí	695	43460	12381
346	Mazahua del oriente	Mazahua	420	73515	9394
350	Otomí del centro	Otomí	886	84652	6705
351	Otomí del Valle del Mezquital	Otomí	1105	88499	14618

Tabla 1. Distribución del número de localidades, de la población de cinco años y más hablante de lengua indígena (HLI) y de la población de 5 a 14 años hablante de lengua indígena por variante lingüística, México 2000.²

² Cálculo del INALI a partir del XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2000, Tabla actualizada al 11 de agosto de 2008.

Factores/lengua	Otomí	Mazahua	Pame	Chichimeco	Matlatzinca	Tlahuica
1. Transmisión generacional	sí / no	sí / no		sí / no	no	no
2. Número absoluto de hablantes	241,334	100,107	7705	1362	645	405
3. Porcentaje de hablantes, población total		40-45%				
4. Contextos de uso de la lengua					hogar saludos trabajo	+/- hogar saludos tlahtol
5. Nuevos espacios de uso	UIEM	UIEM			UIEM	UIEM radiodifusora incipiente
6. Materiales didácticos, de alfabetización				incipiente		
7. Política lingüística: estatus oficial, uso institucional	La Ley de los Derechos Lingüísticos, 2003: todas son lenguas nacionales.					
	no repercute en la vida cotidiana					
8. Actitudes de la comunidad hacia la lengua		negativa			ambivalente identidad matlatzinca	ambivalente identidad tlahuica
9. Cantidad y tipo de documentación lingüística	diccionarios, gramáticas, antologías, etc.	diccionario				vocabulario, fonología, gramática

Tabla 2. Indicios para determinar el nivel de vitalidad o riesgo en las lenguas otopames.

LA REVITALIZACIÓN DE LAS LENGUAS EN VÍAS DE DESAPARICIÓN

Aunque siempre ha existido el desplazamiento de lenguas, en fechas recientes el proceso se ha acelerado de manera impactante. La revitalización es una tarea que pretende detener el desplazamiento global de las lenguas. No es posible dar soluciones generales, cada caso requiere de un diagnóstico de la situación y las condiciones en las que se encuentra la lengua y sus hablantes; es decir, se necesita evaluar y diagnosticar la situación sociolingüística además de la vitalidad de la lengua, ¿cuáles son las variables en juego? (véase por ejemplo, <<http://lingsib.unesco.ru/en/articles>>; Fishman, 1991:81-121; Kindell y Lewis, 2000).

La tarea más importante es la transmisión oral del idioma, pero también contribuye la alfabetización de los hablantes, así como elaborar materiales didácticos o de apoyo como diccionarios y gramáticas, los cuales requieren de un alfabeto práctico y de entrenar a los

maestros de las lenguas originarias. Sin embargo, el lenguaje escrito y el desarrollo de una tradición literaria sólo contribuyen a la revitalización si complementan el uso oral de la lengua. Las tareas mencionadas las pueden realizar los miembros de la comunidad, los maestros, los alumnos y otras personas interesadas con el apoyo de especialistas. Los especialistas, además de investigar acerca de las culturas y las lenguas, deben promover y apoyar los esfuerzos comunitarios de revitalización de sus lenguas.

Si todavía existe una generación de hablantes, es probable que revitalizar la lengua requiera de crear conciencia en la población de la importancia de su lengua y promover su uso. Algunos ejemplos de apoyo podrían ser: si existe una radiodifusora, solicitar tiempos específicos para el uso de la lengua; implementar programas concretos de enseñanza como los nichos lingüísticos (*language nests*) de los maori de Australia y los de Hawaii.

Si queda todavía menos de una generación de hablantes, existen programas como el de Maestro-Aprendiz del estado de California en los Estados Unidos de Norte América, en donde el maestro □un hablante competente□ es pareja de un aprendiz que se dedica al aprendizaje y adquisición de la lengua en contextos culturalmente relevantes.

Si ya no existen hablantes, pero sí hay grabaciones y materiales documentados, existe la posibilidad de reconstruir y aprender lenguas extintas o casi extintas con base en esos materiales grabados o transcritos, en archivos personales o institucionales.

La meta principal de la revitalización es la transmisión de la lengua, la formación de una comunidad de hablantes (a veces empezando con uno o dos hablantes en casos extremos) para usar y activar la competencia lingüística, y revertir el proceso de abandono.

CONCLUSIONES

El uso de las lenguas se relaciona con el poder social mediado por las ideologías del grupo y la sociedad en donde se vive. Las actitudes e ideologías de los individuos, de los diferentes grupos o de la sociedad en general, influyen en la tendencia al bilingüismo o el monolingüismo, así como en la política lingüística que desarrolla y adopta una nación.

Todas las lenguas otopames requieren más documentación y de diferentes tipos, desde la elaboración de referencias básicas como gramáticas, vocabularios y diccionarios, estudios descriptivos y sociolingüísticos, literarios y materiales didácticos. Para revitalizar las lenguas otopames urge promover la transmisión generacional y uso cotidiano de las mismas, crear nuevos espacios de uso y retomar las funciones originales de la lengua.

BIBLIOGRAFÍA

Por razones de espacio no es posible incluir todas las referencias bibliográficas sobre las lenguas otopames.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN

2003 *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, publicada el 13 de marzo del 2003, México.

FISHMAN, JOSHUA A.

1991 *Reversing Language Shift. Theory and Practice of Assistance to Threatened Languages*, Multilingual Matters, Clevedon.

GARZA CUARÓN, BEATRIZ Y YOLANDA LASTRA

2000 “Endangered Languages in Mexico”, en *Lenguas en Peligro*, Robert H. Robins, Eugenius M. Uhlenbeck y Beatriz Garza Cuarón (eds.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 139-196. [Original en inglés, 1991 *Endangered languages*. Oxford: Berg].

GRENOBLE, LENORE A. Y LINDSAY J. WHALEY (EDS.)

1998 *Endangered Languages, current issues and future prospects*, Cambridge University Press, Cambridge.

HERZFELD, ANITA Y YOLANDA LASTRA (EDS.)

1999 *Las causas sociales de la desaparición y mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*, Universidad de Sonora, Hermosillo.

HINTON, LEANNE Y KEN HALE (EDS.)

2001 *The Green Book of Language Revitalization in Practice*, Academic Press, San Diego.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS

2005 *Catálogo de Lenguas Indígenas Mexicanas: Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*. México.

KINDELL, GLORIA Y M. PAUL LEWIS, EDS.

2000 *Assessing ethnolinguistic vitality Theory and Practice*, SIL International, Dallas, Texas.

LASTRA, YOLANDA

1999 “La vitalidad del chichimeco jonaz”, en *Las causas sociales de la desaparición y mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*, Anita Herzfeld y Yolanda Lastra (eds.), Universidad de Sonora, Hermosillo.

2001 “Otomí Language Shift and some recent efforts to reverse it”, en *Can Threatened Languages be Saved?* J.A. Fishman (ed.), Clevedon, UK: Multilingual Matters, pp. 142-165.

MUNTZEL, MARTHA C.

1980 “La desaparición de lenguas como consecuencia del contacto lingüístico”. Sociedad Mexicana de Antropología (SMA), *XVI Reunión de Mesa Redonda, Rutas de Intercambio en Mesoamérica y el Norte de México*, tomo I., Saltillo, Coahuila, México, pp. 141-149.

en prensa “Lenguas originarias en riesgo: entre el desplazamiento y la vitalidad”, *Historia Sociolingüística de México*, Pedro Butragueño y Rebeca Barriga, coordinadores, El Colegio de México, México.

PAREDES MARTÍNEZ, CARLOS

en prensa “Charo: Capital de los Matlatzincas en Michoacán”, *VIII Coloquio Internacional sobre Otopames*, ponencia presentada el 6 de noviembre de 2006 en Zitácuaro, Michoacán.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS

Ethnologue, *Language Maps of Mexico*, en

<<http://www.ethnologue.com/home.asp>> consultado el 27 de enero de 2008.

UNESCO SURVEY: LINGUISTIC VITALITY AND DIVERSITY

Metodología para evaluar el grado de vitalidad y peligro de desaparición que corre una lengua:

<<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php>>,

<<http://lingsib.unesco.ru/en/articles/smeets-1>> consultado el 27 de enero de 2008.

LENGUA TLAHUICA

CONTEXTOS SOCIOCULTURALES DE VITALIDAD

Rocío Sabino Nava
Universidad Intercultural del Estado de México

La lengua tlahuica, también llamada ocuilteca por los estudiosos, pertenece a la familia de las lenguas otomanguanas del grupo otopame. Se habla actualmente en cuatro comunidades del municipio de Ocuilan; San Juan Atzingo, Santa Lucía, San José el Totoc y la Colonia Doctor Gustavo Baz, ubicadas en la parte sur del Estado de México.

Las lenguas son sistemas en constante transformación y evolución a causa de diferentes factores, como son los económicos, los sociales y muchos otros. Es por ello que en el presente trabajo se muestra un diagnóstico de la vitalidad de la lengua tlahuica “pjiekakjo” en la comunidad de San Juan Atzingo, dentro de los contextos sociales, culturales y políticos de la comunidad. El análisis del uso de las dos lenguas en contacto se ilustrará a partir del estudio de parentesco distribuido en los cinco barrios de la comunidad. La hipótesis principal de la investigación es: El uso y el mantenimiento de la lengua tlahuica en San Juan Atzingo se basa en el sistema de parentesco, es decir, los hablantes más competentes lingüísticamente pertenecen a las mismas familias formando una micro comunidad de habla dentro de la misma comunidad.

En el primer apartado, *Generaciones de hablantes*, se muestra el número de hablantes de acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda de INEGI (2000) y quiénes son actualmente las generaciones de hablantes. Posteriormente, en el segundo apartado, *Mapas de parentesco*, presento las familias de la primera generación de hablantes ubicadas por barrio. Por último, en el tercer apartado, *Principales espacios de habla*, muestro los lugares donde se habla con mayor frecuencia la lengua tlahuica y quiénes la hablan.

GENERACIONES DE HABLANTES

San Juan Atzingo está dividido en cinco manzanas, también llamados barrios: El Centro, El Atorón, La Loma de Teocalzingo, La Carlos Hank González y Santa María Nativitas. De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI registra a 1831 habitantes en esta comunidad, de los cuales 881 son hombres y 950 son mujeres.

El padrón electoral del 2006 registró a 1073 habitantes mayores de 18 años, dato en el que los delegados de la comunidad se basan para hacer una aproximación de que actualmente la comunidad tiene alrededor de 2500 a 3000 habitantes (se toma esta medida puesto que no hay información específica de los habitantes; además se está considerando a los que radican temporalmente en Estados Unidos).

Para 1990 el XI Censo de Población y Vivienda registra a 804 hablantes, mientras que el XII Censo realizado por el INEGI en el 2000 registra a 412 hablantes tlahuicas (incluyendo las otras tres comunidades donde se habla la lengua), lo cual muestra que los hablantes han estado disminuyendo. Asimismo, el INEGI declara en este mismo año que la lengua tlahuica representa el 0.1% del total de hablantes de alguna lengua indígena del Estado de México. Comparando el total de habitantes para el 2000 y el número de hablantes únicamente en la comunidad de San Juan Atzingo se muestra que la lengua cuenta con un porcentaje muy bajo de hablantes, lo que nos lleva a pensar que es una lengua en proceso de desplazamiento.

El tlahuica y el español son lenguas en contacto. El español es la lengua dominante al ser la lengua oficial, por tener mayor número de hablantes y más espacios de uso en situaciones comunicativas institucionales y en situaciones a las que se les considera formales como la educación escolar, los actos políticos, el trabajo y los eventos culturales, además de ser la lengua en que las familias de la comunidad emiten las funciones de construcción, transmisión y transformación social así como la transmisión de la cultura nacional. El tlahuica se considera la lengua subordinada por tener menos hablantes, menos espacios de uso y con menos funciones comunicativas, y no por todos los sectores de la población.

Ahora, con base en lo anterior y de acuerdo al trabajo de campo, considero que el desplazamiento de la lengua tlahuica es un proceso que puede clasificarse en tres etapas: el bilingüismo incipiente, seguido de un bilingüismo funcional y finalmente un monolingüismo en español. Podemos clasificar a cuatro tipos de generaciones de acuerdo al grado de dominio de las dos lenguas:

La primera generación son los adultos mayores, que abarca de los 60 años en adelante. Se consideran bilingües incipientes que tienen por lengua materna el tlahuica y por segunda lengua el español. Esta generación realiza la mayor parte de las funciones comunicativas en tlahuica.

La segunda generación son los adultos que tienen en promedio de 40 a 60 años; se consideran bilingües coordinados, tienen el dominio de las dos lenguas, cuando reciben los mensajes en la lengua tlahuica, en esta misma lengua transmiten la respuesta.

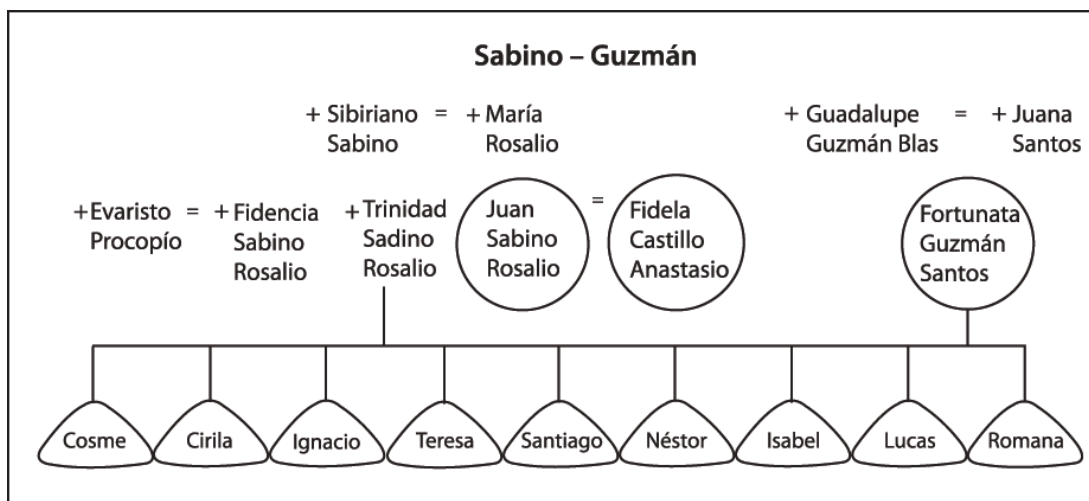
Los de la tercera generación, que abarca de los 30 a los 40 años de edad, están ubicados como bilingües pasivos; éstos tienen por lengua materna el español y una competencia pasiva en tlahuica, es decir, entienden la lengua perfectamente pero no la hablan. Aquí se muestra que cuando un hablante de la primera generación le habla en tlahuica a un hablante de tercera generación, éste comprende el mensaje, pero no le contesta en tlahuica sino que sus respuestas son emitidas en español.

En la cuarta generación encontramos a los jóvenes y niños. Si bien éstos son monolingües en español, se considera que pueden aprender la lengua ya sea dentro del contexto escolar o familiar, porque aún están dentro de los contextos sociales donde se conversa en tlahuica.





Es importante mencionar que la división de las generaciones por edades no siempre contempla a toda la comunidad, podemos encontrar en las tres primeras generaciones a hablantes de otro nivel de competencia relacionada a su edad o de igual forma a personas de primera, segunda o tercera generación que no hablen o entiendan la lengua.

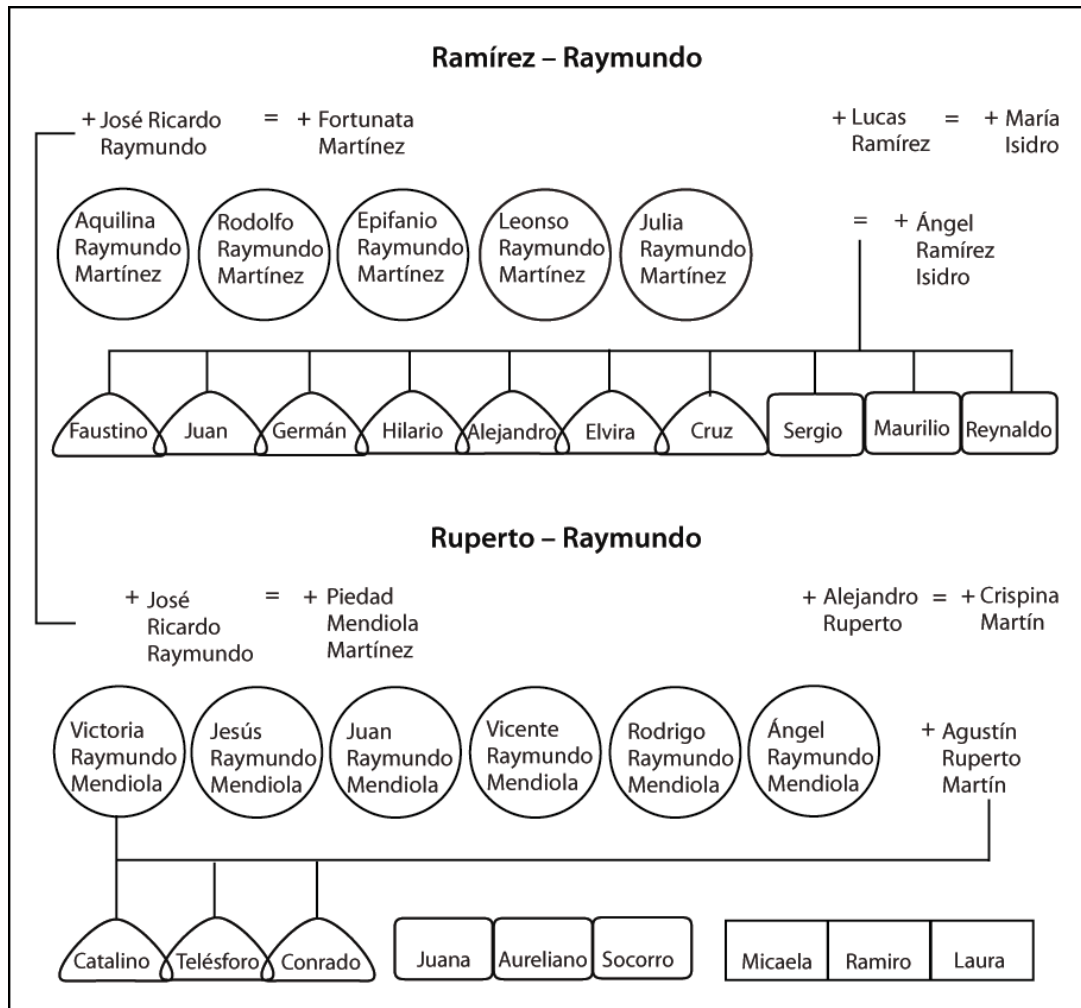
MAPAS DE PARENTESCO

El análisis del uso de las dos lenguas en contacto se ilustrará a partir del estudio del parentesco distribuido en los cinco barrios de la comunidad. Esto nos permitirá conocer la vitalidad de la lengua. En este apartado analizaremos únicamente la Loma de Teocalzingo, considerada la cuna de la lengua por tener el mayor número de hablantes dentro de la comunidad. En esta manzana se encontró que los padres de los hablantes de la primera generación eran hablantes tlahuicas, mismos que enseñaron la lengua a sus hijos. Asimismo, los hablantes de la primera generación se interrelacionaron por el sistema de parentesco consanguíneo o lineal de la misma generación de hablantes, formando una microcomunidad de habla dentro de la misma comunidad y dejando lingüísticamente fuera a las familias que no hablan la lengua.



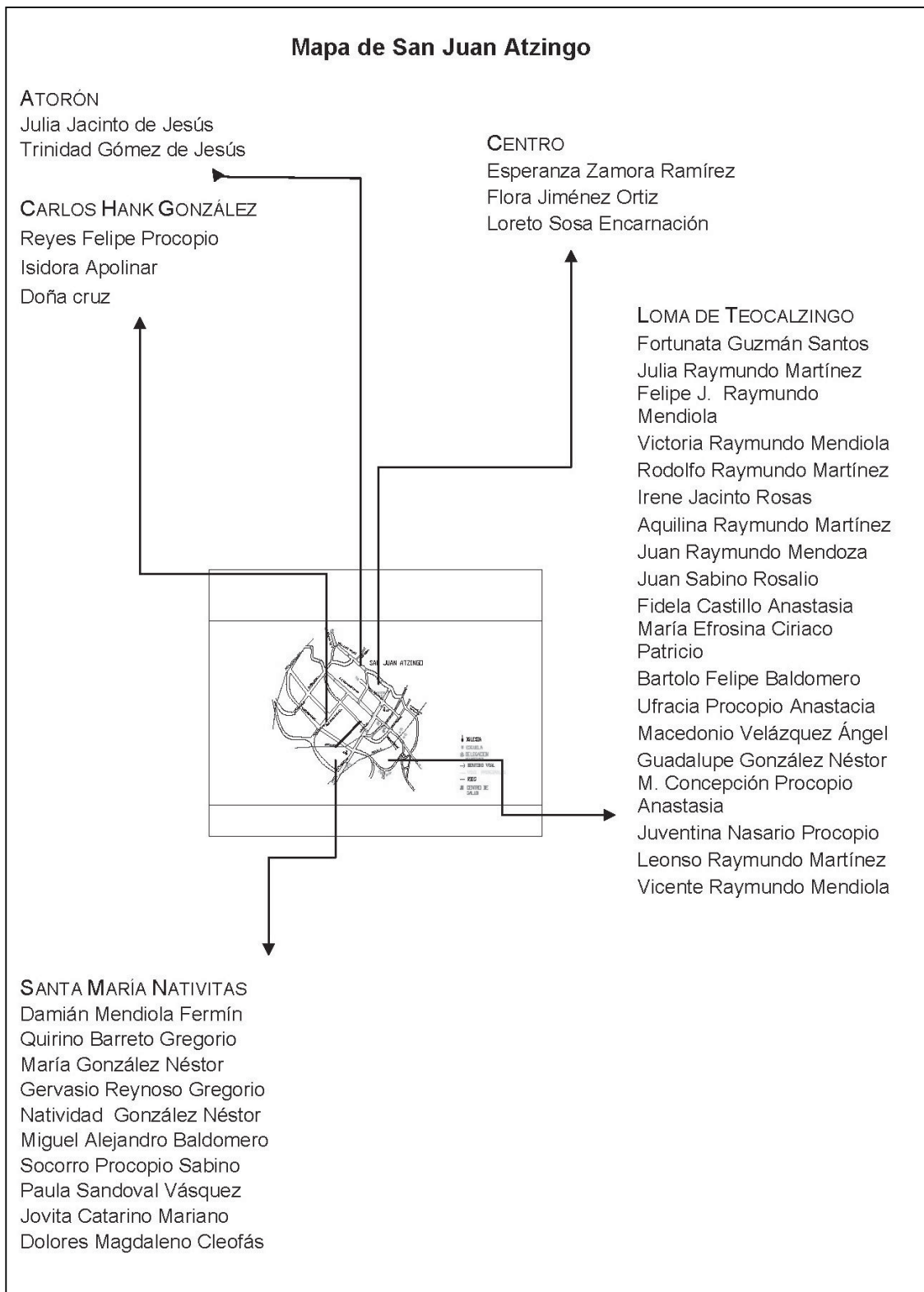
Esquema 1. Grado de dominio del tlahuica en la familia Sabino Guzmán.

- Bilingües incipientes 
- Bilingües coordinados 
- Bilingües pasivos 
- Monolingües en español 

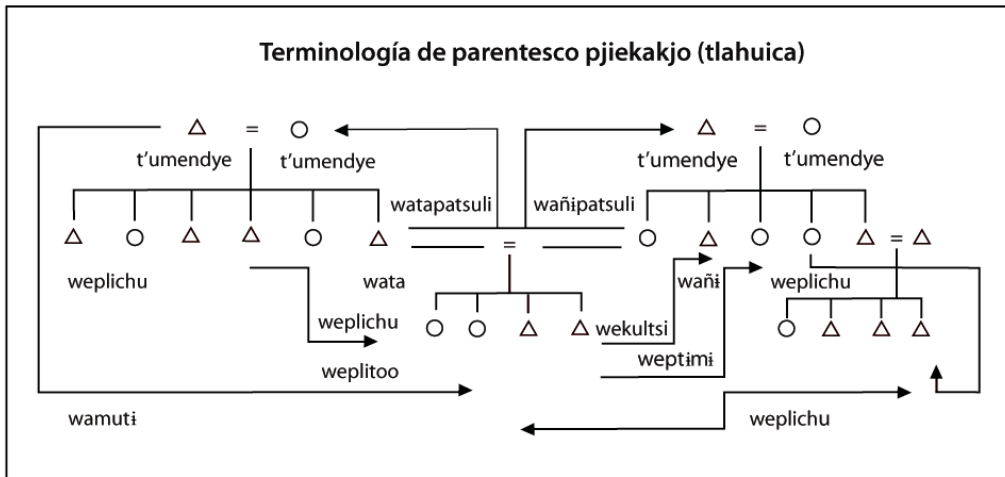


Esquema 2. Grado de domino del tlahuica en las familias Ramírez Raymundo y Ruperto Raymundo.

En los esquemas anteriores podemos observar a tres familias diferentes, en las cuales encontramos cuatro tipos de generaciones. La raíz de la familia son hablantes tlahuicas por lo que sus descendientes también van adquiriendo la lengua. De esta manera, el parentesco consanguíneo va permitiendo el mantenimiento de la lengua, mientras que el parentesco lineal de familias hablantes tlahuicas refuerza aún más a la lengua. Asimismo, encontramos que las familias que no cuentan con un miembro hablante de la primera generación muestran desinterés por la lengua y no le dan importancia.



Esquema 3. Las familias en los barrios de San Juan Atzingo.



Esquema 4. Terminología de parentesco tlahuica.

PRINCIPALES ESPACIOS DE HABLA

Se describen a continuación diferentes espacios de habla en contextos públicos y privados, con el objeto de tener un panorama de manera general de los estilos de habla formal e informal, así como del uso de códigos lingüísticos en las conversaciones entre hablantes.

La situación de habla en los espacios privados e informales se da principalmente en el hogar y en la calle. El habla que ahí se genera es coloquial. Sin embargo, éste no es uniforme, sino es de varios estilos y se utilizan códigos lingüísticos diferentes según la situación de habla, los tópicos conversacionales y la identidad de los participantes. Los temas que se abordan en el hogar se refieren a la vida cotidiana, asuntos familiares y trabajo. El tema que se habla en la calle es principalmente el saludo. Veamos los siguientes ejemplos:

(1) Primer evento de habla: un saludo en la calle por hablantes de la primera generación.

A: *tjebik* ‘ “te tiene”

B: *tjebik*’ “te tiene”

A: *ñindus* “dios”

B: *ñindus* “dios”

A: *stukjoketmu*

B: *stukjoketmu*

ndus, ndustiañje, plit'ugrasia xe ñindus jo ñelo lyit'utimbia okua pa tyundo bitselik'oo.

‘Dios los saluda en su casa de dios y usted a donde dios los tiene.’

Este evento de habla ilustra que los dos hablantes tienen el mismo grado de competencia, pues tanto el hablante A, como el hablante B utilizan el mismo código lingüístico para saludarse durante todo el acto de comunicación.

(2) Segundo evento de habla: Una conversación en la comida, en donde está presente toda la familia.

A: ¿Tendarí? “¿Qué es?”
 B: Es pollo.
 C: Mami, dame más comida.
 A: Mbaki mbla mjee “Dame una tortilla”
 B: Jaa “Si”
 D: Otro poquito.

En este evento el hablante A es de la primera generación, por lo que utiliza más la lengua para pedir, mientras que el hablante B comprende los mensajes pero responde en español. Se llama monolingüismo inverso cuando dos hablantes bilingües conversan y cada quien utiliza el código lingüístico que más domina.

(3) Espacios formales de habla para los hablantes de la primera generación. Fiesta de San Juan Atzingo (31 de enero):

IGLESIA	Semana Santa (Día de los nacatameles; llamado así al repartimiento de tamales de carne por todos los mayordomos y brazos de la iglesia) Quinto Sol Día de muertos → Tlatol Pedimento de un santo
CONTENTOS	Contento de una señorita Invitación para ser compadres Tlatol chico (personas de la primera generación)
SALUDOS	Compadres

Los principales espacios de habla son: la casa; aquí la familia tiende a utilizar frases cortas para pedir, preguntar o dar alguna cosa, así como para comentar problemas, preocupaciones con la finalidad de que otra persona se entere o los interrumpa.

La calle; el saludo es una de las funciones comunicativas que más se realiza con la primera generación, los hablantes pueden cambiar el código de conversación a español, pero el saludo siempre lo dan en tlahuica.

CONCLUSIONES

Ahora, al conocer la competencia lingüística de las generaciones y al saber que existe mayor mantenimiento de la lengua en familias donde hay un miembro de la primera generación, podemos empezar a establecer prioridades con aquellas familias para cambiar las actitudes y trabajar para la enseñanza de la lengua dentro del núcleo familiar o escolar.

Analizar los procesos de uso de la lengua tlahuica en sus diferentes contextos sociales nos permitirá ver su vitalidad. Conocer quiénes, cuándo y dónde la hablan nos muestra un panorama real de la situación de la lengua, para finalmente implementar proyectos de mantenimiento, de enseñanza y de documentación de la lengua.

La lengua tlahuica efectivamente se encuentra en proceso paulatino de desplazamiento al no tener hablantes de la cuarta generación, por ello es tan importante que el trabajo coordinado del gobierno, investigadores, educandos y principalmente de la comunidad para fortalecer más a la lengua tlahuica.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ FABELA, REYES LUCIANO

2006 *Tlahuicas*, Serie Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

ANZALDO FIGUEROA, ROSA ELENA

2000 *Los sistemas de parentesco de la Huasteca. Un estudio etnolingüístico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

2000 *XII Censo General de Población y Vivienda*, México.

LASTRA, YOLANDA

1997 “Lenguas en contacto”, en *Sociolingüística para hispanoamericanos*, Colegio de México, pp. 171-226.

MUNTZEL, MARTHA C.

1982 “La influencia del español en una lengua indígena de México: el ocuilteco” *Lenguas en contacto: el español frente a las lenguas indígenas de México*, Comisión para la Defensa del Idioma Español, pp. 83-94.

1987 *The Structure of Ocuilteco*, State University of New York at Albany, University Microfilms International, Michigan.

1992 “Ideas para una ortografía del tlahuica (ocuilteco)”, *Expresión Antropológica* 10, Instituto de Cultura del Estado de México, Toluca.

REYNOSO, ELPIDIA

1998 *Vocabulario español-tlahuica*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.

VALIÑAS, LEOPOLDO

1982 “Alfabeto o Alfalfa-a-beto”, *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 267-278.

RADIO (INTER)CULTURAL COMUNITARIA *GI NE GA B'UHE TH'O*

Bernardo J. Guízar Sahagún

Hmunts'a Hem'i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu

A través de los caminos recorridos para que la *Radio Comunitaria Cultural Hñähñu Gi ne ga b'uhe th'o*, XHDCC, 200w., saliera al aire y se mantenga en él, podemos ver lo que implica construir una organización propia, las relaciones con una sociedad excluyente, los medios acaparados, un gobierno que prometió el cambio, una humanidad sensible a la diversidad cultural, y algunos problemas internos en la comunidad otomí. Aquí estamos y “queremos seguir viviendo”.

BREVE DESCRIPCIÓN DE LA COMUNIDAD Y SU ENTORNO

San Ildefonso es una comunidad otomí de unos 7,000 habitantes. Perteneció al municipio de Tepeji del Río, geográficamente está situada entre Tepeji y Tula, y no tan lejos de Jilotepec, Estado de México. Se sitúa en la orilla Sur del Valle del Mezquital, pero le llega alguna lluvia más del sistema Sierra de Jilotepec. Se encuentra en cerro arbolado, de un lado del cual hay tierras calizas y del otro, tierras negras.

En la comunidad se usa la lengua otomí de manera cotidiana. Del otomí de San Ildefonso dice Jacques Soustelle (1993:205) “Dialecto bastante particular, que casi no es hablado más que en un pueblo muy pobre y aislado de San Ildefonso, pero que es comprendido por los indígenas de Huichapan, Chapantongo y San Luis”.¹ Yolanda Lastra y Doris Bartolomew encuentran en el otomí de San Ildefonso formas antiguas que hacen suponer que este pueblo está aquí desde los tiempos toltecas, cuando el florecimiento de la antigua Tollan², hace mil años.

Hace 60 años se presionó acertadamente una tecla del pueblo y se activó el desarrollo musical, tanto por los que dominan algún instrumento, como por el gusto y aprecio que

¹ Soustelle, 1993 [1937].

² Conferencia en el kiosco de la comunidad el 6 de octubre de 2002.

existe para la música. En la actualidad, esto hace notable al pueblo para sí mismo y para la región.

Por aquellos años se cambiaron aspectos de la vida, se abandonó buena parte de la vestimenta tradicional, se redujo el consumo del pulque, se intensificó el aprendizaje del castellano, se introdujo la escuela primaria. Se hizo así el esfuerzo por reducir la discriminación³ contra el pueblo, que ha sido muy fuerte y todavía existe en la región. Desde los años 60 del siglo pasado y hasta hoy, se ha reducido drásticamente la pobreza.

Se instalaron fábricas y maquilas en la región y hubo abundante trabajo en la construcción. La gente de la comunidad, primero los hombres, luego también muchas mujeres, se acomodaron en el trabajo fabril. El campo sigue siendo parte de la vida. El ejido está conformado por 300 ejidatarios. El pueblo vive cierta autonomía y aprovecha el entorno.

En la escuela no se enseña en otomí, ni se enseña el otomí. Especialmente problemático es el jardín de niños, donde aún se arremete contra quienes solo saben la lengua materna. En la primaria ya se valora, pero no se enseña.

La organización tradicional del pueblo está devaluada. Con dificultad hay asambleas. Ha disminuido el cumplimiento del trabajo y colaboración comunitarias.

BREVE HISTORIA DE LA RADIO

El proyecto de la radio surgió al juntarse un grupo de interesados en los asuntos culturales del pueblo. Algunos ya habían participado en un proyecto para la enseñanza de la lectura y escritura del otomí en la escuela⁴, otros habían colaborado en el esfuerzo por lograr un reglamento interno de la comunidad, y algún otro interesado. Junto a eso hubo la oportunidad de conseguir prestado un pequeño transmisor casero de 4 watts. Ya con eso, se metió el proyecto al Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) y se recibió un apoyo; se compraron micrófonos, grabadoras, discos y cassettes. Así se comenzó la fonoteca, y con el esfuerzo del equipo participante, se compró algún aparato que faltaba y se adaptó un espacio dentro de un local prestado.

No se logró transmitir, pues la señal del trasmisor chocaba con otra muy potente de la región. Luego se trabajó para conseguir un trasmisor más grande, de 10 watts. Se transmitió dos a cuatro horas diarias, durante dos meses. Se puso nombre a la radio: *Gi ne ga buhe th'o, Queremos seguir viviendo*. Entonces llegó una orden de aseguramiento de los aparatos y cancelación de la estación, por parte de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT).

Se formó una asociación civil, *Desarrollo Comunitario y Cultural Ma Nguhe, A. C.* Frente a lo sucedido, se hizo necesario buscar relación con mucha otra gente: Centro Nacional de Comunicación Social, A.C. (CENCOS), la Asociación Mundial de Radios Comunitarias; con su apoyo se dio la lucha legal por evitar el decomiso. No se logró, pero se aprendió y se luchó.

Tiempo después los aparatos asegurados fueron decomisados y fue impuesta una multa. Se luchó y se logró pagar la multa con trabajo comunitario, según los usos y costumbres de la comunidad.

³ Calva, 2008:262 ss.

⁴ Ya xutsi ne ya ts'unt'u mengu Nsan Ildfonso, 1998.

Junto a aquellas otras instituciones y otras radios comunitarias, se presentaron reclamos ante la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Organización de Naciones Unidas (ONU), lo que dio por resultado unas recomendaciones del relator especial sobre derechos humanos al gobierno mexicano.⁵ Hubo relación con la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, y con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Se cumplió con los requisitos que pidió la SCT; el expediente pasó a la Secretaría de Gobernación, que no mostró objeciones y faltaba sólo la decisión presidencial.

Por fin llegó la decisión y se dio el permiso: XHDCC, 200 watts, de una de la tarde a 10 de la noche, por siete años. Ahora había que conseguir aparatos, acondicionar un lugar y capacitar al equipo humano. Hubo muchos talleres y éstos sirvieron también para justificar recursos. Se consiguieron recursos de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y de la Secretaría para el Desarrollo Social. Los cursos y talleres fueron de comunicación, de creatividad, de radio, de computación, curso básico y luego de manejo de un programa de producción, de lectura y escritura del hñähñu, de recaudación de fondos.

La radio se echó a andar en febrero de 2007. Y se ha transmitido sin interrupción y respetando el horario establecido.

La asociación civil está formada por cinco personas de la comunidad y dos no nacidas aquí.⁶ No toda la relación entre los miembros ha sido fácil, se trata de un equipo con personas muy distintas unas de otras. Pero ha sido indispensable la colaboración desde diferentes capacidades y posibilidades personales, sin ello no se hubiera logrado la radio.

CAPACIDAD Y DIFICULTADES FINANCIERAS

Una capacidad muy del pueblo indígena es el aporte del trabajo propio. Con eso se logra muchísimo y se ahorran gastos. Esto ha logrado el grupo para el mantenimiento de la radio: nueve horas de servicio a la semana.

Una de las grandes dificultades ha sido, en este caso, la procuración de fondos. No se tiene la facilidad de pedir, y en algunos casos no hubo una respuesta de aquellos a quienes se pidió. No ha habido colaboración económica de personas de la comunidad ajenas al grupo promotor.

En la comunidad otomí es muy natural el trabajo voluntario gratuito, la “faena”, el desempeño de cargos. Pero eso se vuelve difícil de creer cuando se trata de un servicio que se sale de los trabajos tradicionales. ¿Es faena sentarse nueve horas a programar, manejar controles, dar continuidad, locución y producción? ¿Por qué a la comunidad le cuesta tanto proyectar sus instituciones, en este caso el trabajo gratuito en bien de la comunidad, a

⁵ Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México, 2004:46-47.

⁶ El asunto de haber nacido o no en la comunidad –da mangu ua o hina– es importante. Se le da más importancia de lo que parece. Para los de la comunidad es un factor importante ser de ahí. En La Mesilla, Tecozautla, Hgo., pregunté a una comadre, de unos 65 años de edad, si era de ahí, respondió que no completamente, pues cuando su mamá llegó para establecerse en el pueblo, ya venía embarazada. Por otro lado, hace unos días, al responder a una persona que vivo en San Ildefonso desde hace 17 años, me dijo: entonces usted ya es originario de ahí, esto último dicho con una mentalidad menos estricta, pero es interesante el uso del término “originario”. Por parte de algunas personas no indígenas, también es importante el origen, sigue muy presente la mentalidad de que los indígenas no son capaces de lograr algo por ellos mismos; suele decir esta gente: esto lo lograron por alguna influencia externa, o es cosa de los que no son de ahí.

servicios nuevos como es el caso de la comunicación popular.⁷ Entonces la comunidad no coopera porque no cree que eso pueda ser trabajo en bien de la comunidad; dicen: “Ustedes están ganando, por qué tenemos que cooperar nosotros”.

Una posibilidad de financiamiento es la presentación de proyectos a instancias gubernamentales o de la sociedad civil. En esto hubo buena respuesta, aunque creó dificultades al interior del grupo y suspicacias en la comunidad. A algunos les cuesta mucho entender el trabajo de gestión, administración, elaboración y presentación de proyectos. Resulta muy difícil cumplir con todos los requisitos que piden las instituciones, algunos de trámite.

La comunidad está acostumbrada a recibir proyectos solamente en obra pública. Lo demás le parece gastos exagerados, inútiles o injustificados. Para la radio, el apoyo conseguido a través de proyectos ha sido indispensable. Y para los miembros nativos de la comunidad aún resulta muy difícil enfrentarse a las exigencias de las instituciones públicas.

CONTRADICCIONES INTERNAS

El proyecto de XHDC carga con una aparente contradicción. Es una radio comunitaria, pero la administra una asociación, no la comunidad. Por un lado su proyección es como medio de comunicación comunitaria, pero no se encuentra bajo el control directo de la comunidad.

Si por algunas autoridades comunitarias fuera, la radio no existiría. El comisariado ejidal, en su momento, negó el aval. Algunos de quienes han representado la autoridad durante estos años no simpatizan claramente con proyectos que promuevan lengua y cultura propias, o que gocen de cierta autonomía. Si se les pide avalar un proyecto, sienten que deben administrarlo ellos.

La economía “de prestigio” se encuentra cuestionada. Uno de los socios ha desempeñado innumerables cargos, otro fungió como presidente de la introducción de agua potable a la comunidad, antes de ser responsable de la construcción del Centro de Salud fue autoridad comunitaria; otros dos han sido fiscales de la iglesia por muchos años, pero esto no pareciera facilitar que la comunidad actual los tome muy en cuenta. La solución encontrada fue constituir una asociación civil.

Paradójicamente, hoy ciertos cargos comunitarios son reconocidos por instituciones gubernamentales. Por ejemplo, la autoridad del fiscal la reconoce como autoridad comunitaria la CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), o la Sedesol (Secretaría del Desarrollo Social), y casi no la reconoce la delegación⁸ o la asamblea comunitaria.

Al revisar el proceso seguido, podemos interpretar que no se trata tanto de contradecir la tradición, sino de aprovechar elementos que no son originales de la cultura propia pero que se hacen necesarios para afianzarla.

⁷ En San Ildefonso, donde hay unos 200 músicos, tampoco se contempla la música como faena. Hay otros lugares indígenas en que sí se piden faenas culturales; en una comunidad de Playa Vicente, Veracruz, nos tocó ver en los años 90 una banda musical en la cárcel, por haberse negado a tocar en la fiesta del pueblo.

⁸ Delegado es el título que en el estado de Hidalgo se da a la autoridad comunitaria.

NOSOTROS TAMBIÉN SOMOS LA NACIÓN

El espacio aéreo (por donde viajan las ondas hertzianas) es propiedad de la Nación. ¿Qué quiere decir que es propiedad de la Nación? No es tan evidente la respuesta. En realidad ha significado que el gobierno la puede administrar y dar en concesión a quien quiera. Pero el hecho es que la ha dado a 14 familias, que son las dueñas del 76% de las radios comerciales en México.⁹ Y la ha negado a muchos, entre ellos, a pueblos y comunidades indígenas.

También están los permisos con que cuentan algunas instancias gubernamentales (CDI, gobiernos estatales) y educativas (algunas universidades). Hay otras instituciones que solicitan permiso, pero resulta muy difícil que lo concedan. Antes resultaba imposible, ahora muy difícil.

El proceso consistía en solicitar un permiso o una concesión a la Secretaría de Comunicaciones y Transportes. Dicha solicitud debería llevar la comprobación de que se cuenta con la capacidad técnica y financiera para operar. La Secretaría analizaba el caso y remitía el expediente a la Secretaría de Gobernación. Si ésta lo aprobaba, quedaba en espera de que el Presidente de la República emitiera el permiso, a discreción suya.

Una dificultad para que se otorguen permisos es la oposición de los dueños de las radios comerciales. Ellos presionan para que no se abra el espacio aéreo a otros miembros de la Nación, entre ellos los pueblos indígenas, o personas y organizaciones que siendo indígenas o no, defienden la lengua, cultura, información, conciencia y crecimiento de dichos pueblos.

Alegan incapacidad técnica para operar los medios e insolvencia financiera para mantenerlos. Por supuesto, no alegan la incapacidad de los medios comerciales para dar contenido cultural y educativo a sus medios. No se atreven a permitir que haya competencia.

En un diálogo sostenido entre quienes promovían la radio comunitaria y los funcionarios de la SCT, uno de los funcionarios vio prudente señalar que el espacio aéreo es de la Nación, por lo que uno de los miembros de Ma Nguhe tuvo que señalar: “es que también nosotros somos la nación”. En realidad el Estado mexicano nos dice a diario: “Ustedes no son la Nación”.

Hay radios comunitarias que no han logrado permiso. Otras ni lo han pedido. En el caso de esta radio, resultaba difícil operar sin permiso por estar tan cercana a la ciudad, y por no contar con un respaldo claro y decidido de la comunidad. Por eso se luchó por el permiso. Pero los permisos se han dado a cuentagotas, no hay un proyecto para dotar a pueblos y comunidades de medios propios de comunicación.

México representa un caso especial de subdesarrollo en comunicación. Vemos una gran creatividad en programas de educación popular de radio en Sudamérica, y es muy poco lo que va surgiendo en nuestro país.

⁹ “La radio y la televisión mexicanas presentan uno de los más altos grados de concentración en el mundo, como resultado de la discrecionalidad en el proceso de otorgamiento de las concesiones... dentro del marco de la actual Ley Federal de Radio y Televisión no se consideran ni la participación social ni el ejercicio de los derechos ciudadanos de los mexicanos”. Exposición de motivos de la Iniciativa Ciudadana para la Reforma de la Ley de Radio y Televisión, presentada por los senadores Javier Corral y Raymundo Cárdenas, dentro de la quincuagésima octava legislatura del Congreso de la Unión, el 12 de diciembre de 2002. En: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México, 2004:47.

HABLAR HÑÄHÑU A TRAVÉS DE LOS MEDIOS

¿Sirve una radio para fortalecer el uso de la lengua otomí? Se supone que sí. ¿Pero hasta dónde?

En primer lugar se trata de un acto simbólico:

- Se habla en un medio electrónico.
- ¡Ya tienen radio en San Ildefonso!

Los fierros tienen alguna magia. Se necesita destruir la idea de que son exclusivos para uso de la lengua de Castilla. Hablar el otomí en el micrófono, el teléfono; escribirlo en la computadora, en libros, en actos públicos, le da fuerza, le reconoce importancia y dignidad.

Resulta que ahora una comunidad a la que los pueblos vecinos han despreciado, tiene su propio medio de comunicación, en el que transmite en su lengua.

La lengua se aprende, se vive, se conserva en la familia. Pero, ¿libros?, ¿grabaciones?, ¿radio?, ¿escuela? Son espacios que se deben ganar. Como acto simbólico, hablar la lengua en una radio ayuda a romper un tabú de que en medios surgidos en otro contexto no se puede hablar la lengua. En este sentido, la radio la fortalece, anima a que se use. Por otro lado, la lengua desafía a quien se sienta tras un micrófono. Hay quienes no han podido: “Yo no voy a hablar otomí en un micrófono”.

Hay quienes viven fuera del pueblo, que no hablan otomí, ni recuerdan si lo hablaban sus antepasados, que sí lo hablaban, porque tienen la cultura. Para ellos, escuchar la lengua es un reidentificarse. Hay quienes siendo ñähñus y hablando la lengua, no escuchan la radio, les parece un retroceso el impulso a la lengua.

El principal espacio para aprender la lengua es la familia. Pero ahora mismo no sabemos si la familia es difusora o ha quedado convertida en reducto para la lengua. En San Ildefonso hay familias que no lo enseñan, pero hay niños que lo aprenden en su convivencia con otros niños, en el recreo de la escuela, en las calles. Para salvar la lengua y animar a que se siga hablando en la familia, hay que abrirle nuevos espacios de valoración y difusión. Y desde la radio se van abriendo espacios. Los maestros de la telesecundaria pidieron a la radio una asesoría sobre la lengua; ahora están pidiendo asesorías para dos escuelas de Tepeji del Río.

LA TENTACIÓN DEL CASTELLANO

En San Ildefonso se producen muchos diálogos en otomí, algunos diálogos en castellano, algunos diálogos mixtos (uno habla en hñähñu, otro responde en castellano). Las asambleas se hacen en castellano. Hay papás que no hablan otomí a sus hijos, aún cuando entre pareja sí lo hablan.

Si cuando está presente un funcionario municipal o un maestro, se prefiere el castellano, ¿qué pasará si la radio hñähñu llega fuera de la comunidad? ¿Habrá la tentación de decir “vamos a hablar en castellano **para que** nos entiendan los que no hablan otomí?”, de manera semejante a cuando se habla delante de un funcionario o está presente una persona ajena al idioma.

Por eso se llegó a opinar la conveniencia de conseguir una frecuencia de muy baja potencia (35 watts). La insistencia de un funcionario de la SCT que tomó como propio el

caso de la radio y el compromiso de dar prioridad a lo hñähñu, y desde lo hñähñu estar abiertos a todos los pueblos, hizo que se ampliara la potencia a 200 watts. Nominalmente esa potencia abarca 10 Kms a la redonda, aunque es menos donde los cerros tapan la frecuencia y es mucho más donde no hay ese obstáculo geográfico.

El resultado es que hay quienes dentro de la comunidad no la escuchan por ser radio hñähñu mientras hay quienes aquí y en la región que comprende Tula, Tepeji, Tlahuelilpan, Tlaxcoapan, Atitalaquia, Jilotepec y otros pueblos donde ya no se habla el otomí, la escuchan por ser radio hñähñu.

Para algunos de los participantes en esta radio, costó alguna dificultad ponerse a hablar fluidamente el hñähñu en sus comentarios. Según los locutores o las horas en que transmiten, se habla en otomí o en español. Pero se logró carta de ciudadanía para la lengua hñähñu, nadie en el equipo cuestiona que se hable en hñähñu, y no todo se tiene que traducir o hacer bilingüe.

En la radio hay quienes no hablan el hñähñu, por no ser de la comunidad y resultar para ellos muy difícil el aprender. Se ha llegado a cierto acuerdo tácito: quienes son de fuera, están optando por el pueblo hñähñu, al participar o dar su servicio en esta radio. A quienes son originarios de aquí se les pide un mayor esfuerzo y el compromiso de usar la lengua materna, pues con eso muestran su compromiso con la conservación, rescate y desarrollo de la cultura propia.

LA INTERCULTURALIDAD EN LAS TRASMISIONES

Reporto, sin escoger, una semana, la semana del 28 de septiembre al 4 de octubre, que según la bitácora de transmisiones, se desarrolló así:

Las transmisiones comenzaron a la una de la tarde y se terminaron a las diez de la noche. Se comienza y termina con el himno nacional cantado en otomí.

Estuvieron en la transmisión, operación y locución: señor Cipriano, Massiel, Rosario, Joselín, Monserrat, Ana Ivette, Bernardo, Camilo, Citlali, Paula, Martha Delia, Evodio, Martín, Jonathan, Marlene y Darío.

En el lado derecho se señalan algunas presencias culturales. El signo (*) indica un programa o cápsulas que se repite durante varios días; sólo se mencionan una vez. Los que se señalan con (+) son producción propia de la radio.

28 DE SEPTIEMBRE DE 2008

Música rusa "Russian Cosack and Orthodox Church Choirs"	cosacos, ortodoxos
Lo mejor de la Música de los Dioses	varias no precisadas
El cóndor pasa	sudamericana
Gran Banda de Ichan y Banda La Michoacana	p'urhépecha
Música del Gran Pueblo (Quintana Roo)	maya
Recetas con flores comestibles	Centro de México

Programa sobre menopausia y andropausia (Sonora)	
“Viva el arte del campesinado” Guillermo Velásquez y Leones de la Sierra de Xichú	chichimeca
Amparo Ochoa canta con niños	
Tres cuentos indígenas traducidos al otomí y español de Querétaro	otomí
Pedro y el lobo de Serguei Prokofiev (narra Carlos Pellicer)	rusa
¡Qué país!, (canciones, Gustavo López) de Juchitán, Oaxaca	zapoteca
Se leen pensamientos de Confucio (aniversario de su nacimiento)	china
Último capítulo de “Granja Latina”, Serpal	peruana
Mi tío Juan “Los Motilones II”, Serpal	motilones
Ley de lenguas indígenas en náhuatl de Atlacahuilco, Veracruz	náhuatl
Aída Cuevas	ranchera
Etnografía otomí, lectura bilingüe	otomí
Noticias de los pueblos indígenas (síntesis de la CDI)*	pueblos indígenas
Ki'chkelem Tata Dios (Música sagrada de Yucatán)	maya
“Retos a futuro”, canciones (Guillermo V. y Los Leones)	
Los actores del '68	
Día del mar+	ONU
Avisos cívicos (IFE, FEPADE, TEE)*	
Concierto en Do Mayor*, hoy oberturas famosas	occidental

29 DE SEPTIEMBRE DE 2008

Música de México	
Banda moderna, y huapangos	Huasteca
Marimba	maya
Música hñähñu	hñähñu
<i>Ecos de nuestras voces+</i> , “El derecho a llamarse <u>D</u> oni Zänä”	hñähñu
Serie <i>Como son somos</i> (CDI), “Pames, los que llevan en sus adentros la música de sus antepasados”	pame
Comentarios sobre la introducción de la energía eléctrica en San Ildefonso, hace 39 años, en este día	hñähñu
Música de guitarra	
Comentarios a los trabajos y los derechos	Derechos indígenas
Música hñähñu	hñähñu

30 DE SEPTIEMBRE DE 2008

Música de El cóndor pasa	sudamericana
Reflexiones del libro "Para que mi vida se transforme"	brasileña
Banda michoacana	p'urhépecha
Jaranas yucatecas	maya
Música p'urhépecha, antología, vol. 1	p'urhépecha
Cápsulas natalicio J. M. Morelos y Pavón+*	
Cápsulas día internacional de las personas de edad+*	
Cápsulas movimiento estudiantil del 68+*	
Música de Serpiente siete cabezas	
Música de Julio Preciado (banda moderna)	
Notas del periódico: Cucarachas monarcas del planeta, Stonehenge, centro de oración arqueológica	
Lila Dawns	mixteca/EEUU
Marco Antonio Solís, Lucha Reyes, M. Hernández, música de los 60	ranchera
Oscar Chávez, boleros, tenores famosos	

1º DE OCTUBRE DE 2008

Curso básico de la lengua hñähñu+	hñähñu
Una pequeña dosis de ciencia*	
Comentario al merecido reconocimiento de Granados Chapa	

2 DE OCTUBRE DE 2008

Música instrumental del mundo	
Banda tradicional, huapango, sones, trovas	
Música otomí: Tomás Catalán, y Grupo Magisterial de Ixmiquilpan	hñähñu
Música ranchera	ranchera
Rock y música moderna para jóvenes	norteamericana
Charro Avitia, Pedro Infante	ranchera
Boleros	
Noticiero de corresponsales comunitarios+*	
Música Banda clásica de Oaxaca	
Banda estudiantil de Jalisco	

3 DE OCTUBRE DE 2008

Conciertos para corno (Straus, Schoeck, Pelüger)	occidental
Mikis Teodorakis	griega
Huapangos	Huasteca
Guillermo Velásquez	chichimeca
Ecos de nuestras voces, “Historia musical de San Ildefonso”+	hñähñu
Sonia López, Rondalla de Saltillo, Popurrís, varios	
Orquesta sinfónica del estado de Hidalgo	

4 DE OCTUBRE DE 2008

Música instrumental, protesta, sones, trovas y huapangos	
Canciones hñähñu	hñähñu
Cuentos	
Mesa redonda	
Música electrónica, pop, hip-hop, rock	norteamericana
Grupos regionales: Sacrificio, Salvaje, Ocampo	
Kpaz de la Sierra, Lupillo Rivera, Trancazo, Machos	
El Alcohol (programa de la CDI)	
Julio Iglesias, Juan Gabriel, Napoleón, José José, Diego Verdaguer	

Se aprovecha lo que se tiene, una mediana fonoteca, programas de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, algunas producciones propias. Se combina el gusto popular con las propuestas de los integrantes del equipo de la radio, y se tiene amplitud para que cada uno de los participantes tenga su propio estilo.

Hay una programación donde se contemplan diferentes estilos musicales, y el servicio a la comunicación. Dentro de eso, cada quien arma sus propios programas. Y la gente opina, y manifiesta sus preferencias también.

Al contemplar la columna derecha se descubre una variedad interesante. Se trata de una radio hñähñu, para fortalecer la lengua y cultura de una comunidad hñähñu. Pero en los hechos eso no quiere decir cerrazón al mundo, sino apertura al mundo, una apertura que se da desde aquí. Ser hñähñu es lo que ya se sabe, pero también es contemplar el mundo desde aquí, y acercar la redondez del mundo hasta aquí.

Esta radio carga con muchas limitaciones técnicas, económicas, organizativas, de capacidades, de equipo técnico y humano, sobre todo si la comparamos con los recursos de las radiodifusoras comerciales. Pero precisamente por ser hñähñu, esta radio puede transmitir música clásica, música y programas del mundo. El ser una radio hñähñu no la cierra a lo hñähñu, sino que desde el territorio hñähñu se abre al mundo.

El que unas niñas, por propia iniciativa, programen “Rusian Cosack and Orthodox Church Choirs”, y otro compañero eche al aire “Pames, los que llevan en sus adentros la música de sus antepasados”, y uno más comience con conciertos para corno de Straus,

Schoeck, y Pelüger, completa y valora los “Comentarios sobre la introducción de la energía eléctrica en San Ildefonso, hace 39 años, en este día”, o los *Ecos de nuestras voces*, como “El derecho a llamarse *Doni Zänä*”, o la música hñähñu de Tomás Catalán y la del Grupo Magisterial de Ixmiquilpan.

Decir que la Nación mexicana “tiene una composición pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”¹⁰, no ha significado que se otorguen permisos a las radios comunitarias, ni ha impedido que algunos indígenas mexicanos, a través de la radio y televisión comerciales sean bombardeados con mensajes con contenidos externos y extraños¹¹, pues cuando la Constitución se refiere a la Nación mexicana como pluricultural, el gobierno mexicano lee esto sólo como una descripción.

Por el contrario, quienes desarrollan y escuchan radios comunitarias, populares o de la CDI, dan contenido a la interculturalidad, como modelo de acción cultural según el cual las culturas conservan lo más que pueden su identidad cultural, sin aislarse ni romper la cohesión social.¹²

La interculturalidad en la comunicación ha venido y se está promoviendo en el caso analizado, desde el lado otomí. En la parte Sur del Valle del Mezquital, donde el sustrato cultural es otomí, como se expresa en fiestas comunitarias, difuntos, alimentos, organización comunitaria... y donde en una comunidad sigue vigente el uso de la lengua, los medios nunca abrieron espacio a lo hñähñu. En cambio, en la radio hñähñu, desde lo otomí, se abren a diario ventanas hacia el mundo.

CONCLUSIONES

No basta proclamar que vivimos en una nación pluricultural. No podemos esperar que las radios concentradas en manos de 14 familias vayan a promover una comunicación intercultural. Al seguir negando, en los hechos, permisos para las radios indígenas, el Estado mexicano niega la interculturalidad.

Para conservar, desarrollar e impulsar la vida del pueblo y la cultura indígena, en la sociedad en que nos movemos, a veces se necesita recurrir a formas de difusión y de organización no tradicionales.

Una radio ayuda a fortalecer el respeto, valoración, admiración, dignificación y cultivo de la lengua materna, pero la conservación de ésta dependerá de su uso cotidiano en la familia.

Entre más se identifica una comunidad o un grupo con su cultura propia, se puede hacer más intercultural, pues desde lo propio es desde donde un pueblo se abre al mundo.

¹⁰ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2°.

¹¹ “Multiculturalismo es una denominación de origen liberal, e implica y propicia la dominación”, Beuchot, 2005:14.

¹² Ibid.

BIBLIOGRAFÍA

BEUCHOT, MAURICIO

2005 *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI y Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CALVA REYES, ADELA

2008 *Ra hua ra hiä / Alas a la palabra*, Hmunts'a H_{em}'i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, San Ildefonso.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

2003 México.

OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO

2004 *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México*, México.

SOUSTELLE, JACQUES

1993 *La familia otomí-pame del Centro de México*, Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca [traducción de la 1ª edición francesa de 1937].

YA XUTSI NE YA TS'UNT'U Mengu Nsan Ildefonso

1998 *Ma dängä nfenihu / Nuestro gran pensamiento*, Ayuntamiento de Tula / Hmunts'a H_{em}'i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, San Ildefonso, Tula y Cardonal.

LA PRESENCIA DE LO HÑÄHÑU EN INTERNET

Verónica Kugel

Hmunts'a Hem'i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu

A Yolanda Lastra en su homenaje: una pequeña muestra de cómo los jóvenes hñähñus transnacionales de hoy se reencuentran con su identidad y con su idioma.

El internet ha cambiado radicalmente las posibilidades de producción y de acceso a la información. Tan rápido y tan radical ha sido el cambio que aquellos cuya formación universitaria transcurrió antes de la generalización de este medio solemos reducir su uso al correo electrónico. Por falta de costumbre, por inseguridad en cuanto al aspecto técnico de su uso, por escepticismo, porque juzgamos superficial (muchas veces justificadamente) la información transmitida, resulta ser una herramienta de la que no nos acordamos, ni para consultarla ni mucho menos para comunicar algo.

Hemos mejorado: después de más de una década (el primer coloquio fue en 1995), ¡los Coloquios sobre Otopames ya tienen su página web: www.otopames.org! Por fin, nos ahorramos la contestación de muchas solicitudes individuales de información publicando en internet, por ejemplo, bajo una dirección fácil de encontrar para todos los interesados, el programa del Coloquio.

Pero este descubrimiento es tan sólo el comienzo de una aventura que se vuelve en verdad interesante cuando, además de comunicar algo, buscamos aquello que los demás han puesto en la red. Gracias a los buscadores en los que basta meter la palabra clave “otomí” o “ñähñu”, he descubierto joyas en internet, colocadas allí por personas con las que difícilmente tendría contacto por otra vía. Es una veta fabulosa para comprender a otros y sin duda también para comunicarnos con ellos. Como veremos más adelante, en el caso de las palabras clave que presentaré aquí, esos “otros” son principalmente los jóvenes transnacionales que viven la realidad de la migración, ya sea en sus lugares de origen ya sea en los de destino.

Hagamos un inventario general rápido:

La palabra OTOMÍ arroja en el buscador Google¹ (<<http://www.google.com>>) 420 000 entradas, ¡casi medio millón! Esta cantidad se reduce al eliminar las entradas que se parecen (el buscador propone ese servicio), pero de cualquier forma la cantidad de páginas que contienen la palabra “otomí” contrasta tremendamente con nuestra inquietud sobre la desaparición de las culturas minoritarias.

La primera página que nos ofrece la palabra “otomí”, también “idioma otomí”, es Wikipedia (<<http://es.wikipedia.org>>) Se trata de una enciclopedia electrónica que es elaborada por quienes se sientan llamados a hacerlo, desde su conexión a internet. No sé quien escribió la entrada “otomí”, pero no está mal. ¡Quizá debamos aprovechar este medio para publicar entradas de enciclopedia, o afinar las que ya existen, sobre los temas en los que cada quien nos especializamos! En todo caso, es un medio muy democrático para divulgar información y llega a muchísima gente.

Otras páginas que aparecen encabezando el resultado de búsqueda de “otomí” son las de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (<<http://www.cdi.gob.mx>>), del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (<<http://www.inali.gob.mx>>), del portal educativo *Red Escolar* (<<http://redescolar.ilce.edu.mx>>), de la enciclopedia en línea *Encarta* (<<http://es.encarta.msn.com>>), la página de la revista *Arqueología mexicana* (<<http://www.arqueomex.com>>), páginas de fomento al turismo como <<http://www.lugaresdemexico.com>> y <<http://www.mexicodesconocido.com.mx>>, así como los gobiernos federal y del Estado de México.

El buscador automáticamente ofrece búsquedas relacionadas: cultura otomí, diccionario otomí. También hay artículos de prensa, por ejemplo del diario *El Universal*, y la palabra “otomí” hace su presencia en la página de la agencia fotográfica *Cuartoscuro* (<<http://www.cuartoscuro.com>>). Para un medio al que a veces se le reprocha superficialidad, no está mal.

La presencia de “otomí” en www.eloficiodehistoriar.com.mx y en las páginas de instituciones académicas como la *Fundacion para el Avance de los Estudios Mesoamericanos* (<<http://www.famsi.org>>, de donde se pueden bajar la *Reglas de Orthographia, Diccionario y Arte del Idioma Othomi, breve instruccion para los principiantes*, que dictó Luis de Neve y Molina en facsimilar, gratis y completito) me lleva a la pregunta si los investigadores (nosotros) usan la red, y debo decir que, con honrosas excepciones, lo que hay más bien son ausencias.

Por otra parte, la palabra HÑAHÑU arroja 14 000 entradas en el buscador de Google. Una vez más están <<http://redescolar.ilce.edu.mx>> y la CDI, también <<http://globalrecordings.net>> y –abundaremos en esto– la página de videos *youTube*.

Hay una serie de artículos muy interesante del diario *Saint Petersburg Times* sobre los “hñahñus de Clearwater” originarios de Los Remedios, Ixmiquilpan, publicados en 2004. Abundan las referencias a artículos periodísticos que trataron el asunto de la niña *Doni Zänä*, de San Ildefonso, en el estado de Hidalgo, cuyos padres lucharon por registrarla con su nombre indígena bien escrito, lo cual implicaba la adaptación del sistema de cómputo del Registro Civil para la escritura del idioma hñahñu.

Al consultar la palabra ÑAHÑU en el buscador, éste ofrece “quizá quiso decir hñahñu”, lo cual es una herramienta útil. Y de cualquier forma arroja 289 000 entradas. Una vez más, son muchísimas, pero no siempre la cantidad cumple lo que promete. Resulta que ñahñu también es el nombre de una danza árabe y si le pedimos al buscador que nos arroje las

¹ Todas las páginas aquí reseñadas fueron consultadas el 11 de octubre de 2008.

entradas con “ñähñu” pero sin “árabe”, se reducen a 273 000. También podemos pedir que nos indique solamente las páginas en español, quedando 4 760, y si restamos las muy similares (otro servicio que ofrece el buscador), ya nada más son 411.

Desafortunadamente, si pedimos solamente páginas en español, no podemos averiguar si hay textos en hñähñu. No me fue fácil delimitar el hñähñu con el árabe. Intenté con *j'ai y ngu*, pero resulta que también significan algo en árabe. Con *pefi* tuve algo de éxito y encontré varios textos en hñähñu, en una sección de la página de la Universidad Pedagógica Nacional (<<http://www.unidad094.upn.mx/revista>>) y en la de Chapingo (<<http://portal.chapingo.mx>>). La presidencia municipal de Comonfort, Gto. se hace presente con un texto en hñähñu “porque el hñähñu no sólo se habla sino también se escribe” y la de Tula informa, en hñähñu, sobre el caso arriba mencionado de la niña *Doni Zänä*. También se puede consultar la declaración universal de los derechos humanos en hñähñu, tanto en la página de Naciones Unidas (<http://www.un.int/mexico/ddh_index.html>) como en la página <<http://www.emexico.gob.mx/>>, del gobierno federal.

No podía faltar una página de nombre <<http://www.otomi.org>>. Por lo visto, fue dada de alta por unos amigos franceses de Thaayrohiadi Bermúdez. La mayor parte del texto está en francés, hay algunas partes en español. De momento, entonces, el dominio “punto org” no está en manos de una organización ñähñu sino de un grupo de solidaridad galo fascinado por el personaje que reseñan, y que mencionaré nuevamente más abajo.

Sirva este breve inventario para demostrar que la búsqueda de palabras clave como “otomí” o “hñähñu” amerita dedicarle mucho tiempo. Para efectos prácticos y porque ilustra muy bien mi propósito, voy a concentrarme en aquello que encontré en la página *youTube*.

youTube es una página a través de la cual quien quiera puede compartir de manera muy sencilla sus videos digitales. El lema es “broadcast yourself”, “transmítete tú mismo”, y “¡Comparte videos con tus amigos, familiares y el mundo!”

Este sitio web fue fundado en 2005 por tres personas que lo vendieron, al año, a la empresa Google por 1 650 millones de dólares.² El precio que esta empresa estuvo dispuesta a pagar es un buen indicador de su popularidad. Y resulta que es muy utilizado por personas del Valle del Mezquital, tanto aquellas que quieren comunicar algo a sus familiares y amigos en los Estados Unidos como los migrantes que quieren comunicar entre sí o con los que se quedaron en casa.³ En la gran mayoría de los casos se trata de videos caseros con una calidad muy desigual, que pueden durar de pocos segundos hasta unos 10 minutos – muchas veces duran de 3 a 5 minutos.

La temática de estos videos es muy amplia. Hay algunos de carácter prácticamente etnográfico, hay otros con un propósito más bien de promoción turística, particularmente sobre los balnearios de la zona de Ixmiquilpan. No podía faltar, en este rubro, un video sobre la “Caminata nocturna” que ofrece el balneario ecoturístico “Ecoalberto”, en el que se puede tener la experiencia del migrante cruzando la frontera sin salir del Valle del Mezquital. Muchos son “videos nostálgicos”: “*tengo unas fotos de Ixmiquilpan fue realizada por un ixmiquilpanse que se encuentra en Clearwater...*” Estos videos contruidos en base a fotografías de la región son frecuentes y bien recibidos. Los hay de música grupera, personales (“*this is a video of my family in Clearwater*”), de eventos familiares o comunitarios. Uno muy bonito se llama “*Imitadora de paquita la del barrio en*

² Véase Wikipedia, <<http://es.wikipedia.org/wiki/youtube>>, consultado el 11 de octubre de 2008

³ Todos los datos de los videos aquí reseñados fueron consultados el 18 de octubre de 2008.

orizabita ixmiquilpan” y tiene el subtítulo “*cantándole a un inútil*”, por supuesto. Los interesados pueden observar un tornado en la comunidad de Botho, Cardonal o un incendio en un balneario, sobre el que abundaremos más adelante. Los jóvenes se hacen presentes con la filmación de un muchacho en patín bajando los escalones en la iglesia de la Otra Banda (Progreso, Ixmiquilpan), también con una filmación de nombre “*madrazos en Ixmiquilpan*”. El título “*¡Orgullosamente Mixquiltense!*” es un buen indicador de la identidad y autoestima de quienes lo produjeron.

La palabra clave “otomí” surge en contextos inesperados. Hay un video de 0:15 minutos que se llama “*el otomí congelado*”, subtítulo “*jugando bolas de nieve con un otomí*”, cuya autora es “*sandycongelada*”. ¿Quién dice que lo otomí está desapareciendo del imaginario colectivo? Y hay otro de nombre “*El geppe hablando otomí*”. No sé quien es el Geppe, pero no fui la única que vio el video más bien porque se llamaba “*hablando otomí*” y resultó decepcionada. Otros visitantes del video comentaron “*esto no es otomí si quieren saber busca en el diccionario otomí que está en internet...*”, “*No es otomí, es idioma Yaqui el de los fericeos, se me hace que es hijo del toromocho*”. Todo ello me dice por una parte que “otomí” es una palabra conocida fuera del ámbito de quienes lo son y de quienes somos sus amigos y por otra parte que los otomíes checan estos videos. ¿Quién dice que la identidad otomí está en peligro de extinción?

Mencioné más arriba una página dedicada a Thaayroyhadi Bermúdez por un grupo de amigos franceses. En *youTube* me lo volví a encontrar. Les recomiendo “*1-Conférence Thaayroyhadi à Besançon 16/11/2007: Guide spirituel des Otomis du Mexique*”, “*Chant sacré otomí, la Première Humanité par Däbädi Thaayrohyadi du Peuple Otomí*” que sin duda alguna los sorprenderán, no tanto porque sean representativos de lo hñähñu sino por la capacidad de este personaje para alimentar el imaginario de personas sin duda bien intencionadas pero que por lo visto nunca han pisado suelo ni mexicano ni hñähñu.

Cada video tiene su autor, generalmente un seudónimo. Estos seudónimos (por ejemplo RayoXudirTV, oscarhdezi, salvajismodelasierra) son interesantes por sí mismos, pero también permiten ver si se trata de un autor habitual o de alguien que de momento ha publicado un solo video en *youTube*.

Algunos de estos autores, si bien sus videos son caseros, han logrado convencer a algún patrocinador de que los apoye. Así, por ejemplo, hay un video sobre la inauguración de la Feria de Ixmiquilpan 2008 cuyo patrocinador es un gimnasio de Ixmiquilpan, otro sobre la coronación de la reina de esa misma feria que fue apoyado por una tienda de computación de Ixmiquilpan y uno más en el que puede observarse el castillo del 15 de agosto de esa misma feria, cuyo patrocinador es un consultorio dental de la misma ciudad. No es un fenómeno común en los videos de *youTube*, pero el argumento que convenció a los patrocinadores sin duda es el mismo que en cualquier otro medio publicitario: el “*rating*”.

En efecto, mucha gente ve estos videos. En la ubicación de cada uno, el sitio web indica cuántas veces ha sido visto. Los campeones que detecté: “*Aprendiendo frases en otomí*”, ¡10 403 veces! “*Himno en otomí*”, 6 238 veces. “*Clearwater-Ixmiquilpan*” (se trata de la aparición del reflejo de la Virgen de Guadalupe en los vidrios de un edificio de Clearwater), 4 138 veces. Y el “*Incendio en balneario de Ixm*”, 5 901 veces.

Cuando son más recientes lógicamente no han tenido tantas visitas, por ejemplo uno sobre el grito de Independencia en Ixmiquilpan este año, que “solamente” registra 674, o uno sobre El Botho que subieron el 11 de octubre de este año que apenas tiene 117 visitas.

Pero comparémoslo con la venta de apenas doce ejemplares de las Memorias recién salidas de un Coloquio sobre Otopames durante los cinco días del coloquio de 2008...

Como muchos sitios web, *youTube* ofrece un espacio para comentarios del público: ¡el internet es interactivo! No se puede presentar impunemente cualquier cosa. Por ejemplo, un video es calificado con: “*la neta no se ve muy bien pero échale ganas*” (en efecto, no se ve bien).

Gracias a estos comentarios, podemos darnos una idea de quiénes ven los videos. Muchos resultan ser de Clearwater, de otros lugares en EEUU y a la vez originarios del Mezquital. También notamos qué (con)mueve a la gente: fundamentalmente su lugar de origen.

Reproduzco algunos ejemplos, con la redacción original, corrigiendo tan sólo los errores de dedo:

DE NOSTALGIA

- *Saludos a toda la gente de Ixmiquilpan pronto regresare a mi Ixmiquilpan Hidalgo cómo extraño mis tradiciones*
- *Saludos a todos mi paisano de Ixmiquilpan ya mero llegará la hora de regresar*
- *Para este día de las madrecitas que quiero mucho mi amá saludos desde la Floridas USA Clearwater pa Ixmiquilpan Hidalgo...*
- *A mí en lo particular, me encanta, está genial, es la única forma de saber cómo está mi México hermoso. En particular la bellísima ciudad de Ixmiquilpan. Felicidades y espero seguir viendo más videos nuevos*
- *No pues es un video donde muestra la aparición de la Virgen de Guadalupe en el edificio de Clearwater Florida donde se encuentra mucha raza de Hidalgo y más de Ixmiquilpan, por eso me encantó de hacer este video para toda mi gente de Ixmiquilpan y miren su gente que se encuentra aki espero que les guste*

QUERIENDO APRENDER EL IDIOMA

- *Yo también sé un poquito de otomí en la escuela me enseñaron el himno en otomí un saludos a Noxthey, Tasquillo, Hgo. desde St Paul Minesota*
- *Felicidades por tu trabajo hermano no nos puedes enseñar el idioma otomí por medio de tus videos sería maravilloso gracias*
- *Hola amigos estoy acompañado por mi madre de quien estoy muy orgulloso y ella es otomí la sangre que llevo en mis venas y de la cual estoy orgulloso y dice que es otomí ella habla otomí y me está enseñando ahora que termine mi carrera de veterinario llevaré consultas a los rincones apartados de Hidalgo y hablar un dialecto de este gran país*
- *¿Por qué no imitamos a Paraguay y se nos enseñan nuestros idiomas en la escuela? Son parte de nuestra identidad y cultura. Es una pena que se estén convirtiendo en lenguas muertas.*
- *Felicitaciones por subir este video y arriba Hidalgo y el otomí también*
- *Wow al escuchar esto me dieron ganas de subir un poco de música en otomí que tengo, ¡buen video!*
- *Órale. Mi abue sabe hablar esto... yo sé muy pocas palabras, así habla mi abuelita en español con ese mismo acento... también quiero aprender... muchos se les está olvidando bueno pues hasta dishudii saludos a mi Hidalgo*

- *¡amplíen más la lista de oraciones en otomí!, estamos deseosos de aprender*
- *yo la neta no sé hablarlo pero m gustaría x q soy d Hidalgo saludos a Ixmiquilpan y ojalá un día regrese a ese lugar tan chido*

MULTILINGÜES

- *el que sabe hablar otomí es muy fácil de captar el inglés porque hay palabras que coincide y yo he aprendido de volada porque de morro era yo bien tomitero pero ahora tengo diez años que no jiro a Tasquillo*
- *Ki dee, te manga ra jiadi, saludos a mi gente de Cardonal Hgo. I see you later, porque bi nde ya thafi. Nosotros le atoramos en la lengua que quieran. Saludos desde Clearwater Fl.*
- *men its klean that languages in Mexiko I am from there too mi jefa igual sabe hablar otomí está chido sigan subiendo más mi gente soy igual de por allá saludos*
- *chido! por lo general esa gente sabe más de un lenguaje*

Y EN ESPECÍFICO SOBRE EL INCENDIO EN UN BALNEARIO DE IXMIQUILPAN

- *Ke Fire dpt. ni ke nada estos sí son firemans jajajaja saludos desde Anaheim California.*
- *Qué chistoso, estos son más rápidos que los bomberos de Los Ángeles. saludos a todos mis paisanos desde California*
- *Jaja está chido el video es en el Dios Padre yo vivo algunos minutos de ay, sí me dijeron que se había quemado pero no había visto un video jaja lo bueno que no sucedió nada va saludos vuelvan pronto a Ixmiyork*
- *Jajajaja le echaron más agua al q se subió q adonde se estaba quemando eeeeeee saludas pa Ixmi y mi Tasquillo y pa toda la raza perrona de Hidalgo desde New York*
- *Jajajajajajajajaja, ta chido el video pero espero que nadien haya resultado lastimado namás espantados pues saludos a toda mi gente Ixmiquilpan desde Clearwater Florida.*

Este pequeño inventario de la producción popular transnacional abre una ventana hacia quienes se reencuentran, en los Estados Unidos, con una identidad que en su lugar de origen daban por sentada o incluso despreciaban. Muestra un aprecio por el idioma hñähñu que coincide con los testimonios de muchos migrantes que dicen que en Clearwater han hablado –incluso aprendido– más hñähñu que en Ixmiquilpan.

El internet –*youTube* es solamente un pequeño ejemplo– es un medio de comunicación que los académicos podemos seguir subutilizando o ignorando, como fuente de información y de comunicación – pero entonces, el futuro nos pasará de largo.

¿POR QUÉ SI BRANDON, EDWIN, ALEXANDER, GUADALUPE, JESÚS O JOSÉ, ENTONCES NO HYADI?

Mario Ramírez González
Escuela Nacional de Antropología e Historia

¿Qué hay en un nombre? Para averiguarlo, todo lo que se tiene que hacer es que un par le pida a la cigüeña que les traiga un bebé.

Sin duda que el nombre perfecto puede ser difícil de encontrar. Muchos padres prefieren la sencillez de un nombre común o quedar atrapados en busca de uno más popular, que algo que suene extraño o inclusive hasta ridículo para la mayoría de la gente.

César Cruz y Marisela Rivas, que viven en el estado de Hidalgo, querían que su bebé tuviera un nombre que no sólo reflejara su propia identidad, sino además también un sentimiento de orgullo por sus raíces y su cultura. Ambos pertenecen a la comunidad otomí, que al igual que muchos grupos indígenas afectados por la pobreza, ve cómo su cultura sus tradiciones y su lengua están desapareciendo ante la cultura dominante.

Poco después del nacimiento de su bebé, sus padres acudieron a registrar a su hija. Querían que su niña llevara un nombre en otomí, *Doni Zänä*, Flor de Luna, que puede escribirse utilizando el alfabeto fonético adaptado a las lenguas indígenas para asegurar su correcta pronunciación. Sin embargo, si se escribe de manera diferente, significa algo diferente.

En el Registro civil les dijeron a los padres que, por el software con el que contaban, no era posible escribir estos nombres. Los funcionarios sugirieron a la pareja elegir otros nombres y les advirtieron que deberían buscar otra alternativa que no fuera un nombre indígena.

En lugar de ceder, los padres decidieron demandar al gobierno estatal por la discriminación. César Cruz explicó muy claramente: “No es un capricho de darle este nombre”, sino más bien parte de una lucha para evitar que su lengua, sus costumbres y sobre todo su origen étnico sean aniquilados.¹

El caso sorprendió no sólo a las autoridades, sino también a los medios de comunicación, que publicaron la historia con el nombre escrito de la bebe lo mejor que pudieron y por supuesto con una mala pronunciación.

¹ Notimex, 30 de marzo de 2007.

Luego de un año ocho meses y en medio de complicaciones técnicas, la menor, cuyo nombre significa Flor de Luna, obtuvo su personalidad jurídica, que le permitiría tener un nombre oficial y así poder acceder a programas sociales y acudir a la escuela. “Éste es un triunfo para la comunidad indígena no sólo de Hidalgo, sino del país, toda vez que demostraron que sí se puede defender su lengua, sus culturas y tradiciones”, consideró Cruz.²

¿Acaso es difícil y paradójico construir una identidad, ante tanto pluralismo multicultural y bilingüismo, en una sociedad altamente intolerante? Se cree que valdría tal reflexión si se apunta a buscar, quizá no soluciones, pero sí mostrar ciertos caminos que conduzcan a resolver algunas líneas del esquema social, diseñado por las minorías que detienen el timón para gobernarla.

La interculturalidad debería de ir mucho más allá de la convivencia o el diálogo de culturas; es una relación sostenida entre ellas. Es una búsqueda expresa de superación de prejuicios, del racismo, de las desigualdades y las asimetrías que caracterizan al país, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes.

Una sociedad intercultural es aquella en donde se da un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo. Allí se da un esfuerzo colectivo y consciente por desarrollar las potencialidades de personas y grupos que tienen diferencias culturales, sobre una base de respeto y creatividad, más allá de actitudes individuales y colectivas que mantienen el desprecio, el etnocentrismo, la explotación económica y la desigualdad social.

La interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa. No es solamente reconocer al “otro” sino también entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no sólo de contacto sino de generación de una nueva realidad común.

Es evidente que no hay culturas mejores ni peores. Ciertamente cada cultura puede tener formas de pensar, sentir y actuar en las que determinados grupos se encuentren en una situación de discriminación. Pero si aceptamos que no hay una jerarquía entre las culturas estaremos postulando el principio ético de que todas las culturas son igualmente dignas y merecedoras de respeto.

Esto significa, también, que la única forma de comprender correctamente a las culturas es interpretar sus manifestaciones de acuerdo con sus propios criterios culturales. Aunque esto no debe suponer eliminar nuestro juicio crítico, sí que supone inicialmente dejarlo en suspenso hasta que no hayamos entendido la complejidad simbólica de muchas de las prácticas culturales. Se trata de intentar moderar un inevitable etnocentrismo que lleva a interpretar las prácticas culturales ajenas a partir de los criterios de la cultura del o la persona interpretante.

Se me hizo interesante referirme al caso anterior y tratar de buscar una definición de la interculturalidad con la finalidad de que me sirva como punto de partida para ver y entender cómo la cultura, la identidad y la lengua de mi pueblo y de muchos otros se está perdiendo y no sólo por cuestiones de las autoridades o de los grupos mayoritarios, si no también por los muchos prejuicios y claro, más por nosotros mismos. Aquí una gran muestra basada en mi experiencia, la cual sucedió hace escasos cinco meses y en donde mi problema no fue con la escritura ni con las autoridades sino con algo quizá más fuerte y delicado que es con mi mismo pueblo y mi familia.

² La Jornada, 13 de mayo de 2007.

Es por todos bien sabido que al nacer un bebe en casa, lo primero que te pregunta la gran mayoría de la familia es qué nombre que le van a poner. Casi todos te hacen sugerencias acerca del nombre, o los nombres que les gustaría que lleve el nuevo integrante de la familia, te hacen miles de sugerencias, inclusive hay hasta quienes compran libros con nombres y un sin fin de cosas que se hacen que creo la mayoría de los aquí presentes las ha experimentado y las conoce, incluso he visto casos en que sin proponérselo se forma un debate dentro de la familia misma.

En mi caso todo este proceso lo viví, sin embargo el nombre que mi hijo debería de llevar sería en otomí-hñahña, lo cual estuve pensando desde antes de que naciera, eso sí, sin comentárselo a nadie; decidí esperar hasta el momento de su nacimiento.

Al nacer mi primer bebe (niño, por cierto), ya con la decisión tomada y pensando igual que Cesar y Marisela, quise que mi bebé llevara un nombre que no sólo reflejara nuestra propia identidad otomí, sino además también un sentimiento de orgullo por sus raíces, su lengua y su cultura. Todo ello sintiendo, creyendo y pensando que al hacerlo, tanto mi familia como la de mi esposa estarían de acuerdo, porque aclaro que ambos somos de ascendencia otomí. ¡Nunca me imaginé encontrar tanta oposición! En verdad a veces me resultó doloroso. Es saludable aclarar que no todos se opusieron, pero si habría de ponerle un porcentaje, estaría hablando de un 70 por ciento. Yo traté de no discutir. Cuando me cuestionaban, me limitaba a decirles que por qué no un nombre en otomí, si es la lengua materna de los abuelos de mi bebé.

Oír cosas como “se van a burlar de él” o “se oye feo” o “raro”, “no me gusta”, “estás loco” inclusive, cosas como “y por qué ese nombre”, me provocaba un gran desconcierto, pero también hubo quien me dio palabras de aliento al decirme “qué bien, te felicito” o “qué bien lo que estás haciendo, así se conserva parte de la identidad de nuestro pueblo”, comentarios que en algunos casos, siendo sinceros, fueron de personas que tienen otra cultura y costumbres. Y claro, también hubo otros que simplemente callaron, respetando mi decisión, o simplemente dijeron “es tu hijo y tú sabes lo que haces”.

Quizá uno de los argumentos más fuertes de quienes no querían que le pusiera un nombre en otomí a mi hijo era que en la escuela le iban a hacer burla. Yo mismo reconozco que posiblemente tengan razón, pero aún así lo hice porque todos sabemos que en la escuela no importa qué nombre lleves, los apodos te serán puestos, seas de donde seas o vengas de donde vengas. Yo espero en un futuro enseñarle a mi bebé, a Hyadi, la historia, la cultura, la tradición, la religión, la cosmovisión del mundo otomí y su valor a través de la historia del México antiguo hasta llegar al actual, todo esto con la finalidad de darle armas para sentirse orgulloso de su origen y su cultura y, por qué no, de que aprenda o sepa una lengua más, que espero sea el otomí-hñahña.

Quizá sea entendible por qué muchos, si no es que la mayoría de las nuevas generaciones de mi pueblo, traten de ser indiferentes ante su cultura y su lengua. Sin el afán de justificar a nadie, algo que sí es muy cierto es que quienes buscan entender el papel de los hablantes del otomí en los procesos culturales e históricos del centro de México se encuentran con un gran conjunto de juicios negativos y de desprestigio, desde los cronistas novohispanos hasta estudiosos recientes que exageran las contribuciones de los nahuas.

Sin embargo, creo que una de las causas principales de por que existen tantos prejuicios en mi pueblo es la educación. Creo que la escuela ha sido, en la mayoría de los casos, un espacio que ha descalificado a los grupos étnicos minoritarios, un lugar en el que los padres de familia han esperado que sus hijos dejen de ser indígenas y donde los mismos alumnos indígenas han aprendido a dejar de serlo. La cultura dominante ha logrado, por momentos, estigmatizar y devaluar a los pueblos indígenas, hasta casi hacerlos desaparecer.

CONCLUSIONES

Es verdad y muy notorio que gran parte de la cultura otomí se está perdiendo, la cultura de este pueblo al que se le ha hecho menos a través de la historia de este país multicultural, que hasta ahora ha sobrevivido en un planeta globalizado. Resulta impresionante cómo en los últimos cincuenta, inclusive quizá los últimos treinta años, ha desaparecido en un porcentaje más alto que en los 450 años previos, desde la Conquista.

Considero que mi pueblo, San Antonio Tezoquipan, dejó perder gran parte de su cultura cuando permitió que la Iglesia le fuera quitando gradualmente la mayoría de sus ritos y sus tradiciones: cosas que nos daban una identidad, la cual se ampliaba en cada rito, en cada danza, en su música y por su puesto en el mantenimiento de la lengua.

En efecto, una de las situaciones más preocupantes es que nuestra lengua se está perdiendo. Si bien aún hay muchos hablantes del otomí, en un futuro no muy lejano será una lengua muerta, ya que quienes lo hablan son mayores de 35 años. Quizá aún estemos a tiempo de conservar la lengua, aunque habría que llevar a cabo toda una serie de acciones. Para mí, una de las principales sería la revaloración. Los hablantes de esta comunidad tienen la firme convicción de que es malo y vergonzoso aprender una lengua originaria (más si es la que hablan sus padres o abuelos), mientras que dejar de hablar el otomí es visto como un símbolo de progreso, aunado a cuestiones que van de la mano, como la migración, provocando que lo estadounidense sea aceptado o simplemente sea considerado lo mejor.

Es triste, al menos para mí, ver cómo mi pueblo ha perdido ya casi todas sus tradiciones, sus ritos y también su lengua. Con ello me doy cuenta que el otomí-hñahña se encuentra en una situación muy precaria. Sin embargo, espero en el futuro presentar trabajos acerca de cómo se revitalizó la lengua y no sobre la desaparición de la lengua en mi pueblo natal, lo cual espero nunca tener que hacer.

Con respecto al nombre de mi hijo, quizá muchos se preguntaran por qué Hyadi. Pues es por algo muy simple, ya que es bien sabido que en el centro de México las culturas que aquí florecieron, rendían culto al sol. Pero lo más significativo para mí, con lo poco o mucho que conozco de la historia otomí, es que mi pueblo tenían un profundo respeto a las fuerzas naturales, entre ellas *zi Dada Hyadi*, el venerado Padre Sol, sin duda enraizado en un culto solar ancestral.

Acerca de los demás nombres que se encuentran en el título de mi ponencia: son los que en mi familia les han puesto a los bebés que han nacido en lo que va de este año de 2008.

Como anécdota, ahora les puedo decir que lo que un principio fue polémico y hasta cierto punto doloroso, ahora es una alegría inmensa: he notado que cuando preguntan por mi bebé o cuando lo ven, casi nadie le dice “bebé”, más bien lo llaman por su nombre. Esto es significativo para mí porque lo siento como un triunfo, aunado al hecho que mis abuelos se alegraron mucho al saber que su bisnieto llevaría un nombre otomí-hñahña.

NOTAS PERIODÍSTICAS CONSULTADAS

Notimex, 30 de marzo de 2007, “Llevar a la SCJN caso de niña hñahñu a quien se niega registro”, Pachuca.

La Jornada, 13 de marzo de 2007, Jiménez, Verónica (corresponsal), “Logra niña hñahñu reconocimiento oficial de su nombre”, Pachuca.

La Jornada online, <<http://www.jornada.unam.mx>>

BIBLIOGRAFÍA

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Editorial Gedisa, Barcelona.

VELASCO, AMBROSIO

2004 “Multiculturalismo, nación y federalismo” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLVII núm. 191, pp. 85-104.

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA RETENCIÓN LÉXICA OTOMÍ EN EL *CREDO*

Doris Bartholomew
Instituto Lingüístico de Verano

El propósito de este trabajo es trazar lexemas en la lengua otomí a través de cinco siglos, tomando como control tres versiones del *Credo* cristiano y un manuscrito del siglo XVI, *Aparejo para los que se quieren confesar, etc.* Para terminar se examina la versión actual en el otomí de la Sierra Madre Oriental.

Algunos lexemas han persistido hasta el presente, con leves cambios fonéticos. Otros fueron reemplazados por sinónimos. Otros fueron cambiados por razones de interpretación del texto y del deseo de explicar el significado de una expresión en el *Credo*. Los préstamos del español fueron usados solos o en yuxtaposición con el vocablo nativo, especialmente cuando se trata de un concepto cristiano que no querían confundir con los conceptos paganos asociados con la palabra nativa.

Las tres variantes del *Credo* son:

- El catecismo testeriano con subtítulos en otomí, del siglo XVII (aprox. 1680).
- El catecismo de Antonio Ramírez (aprox. 1785), publicado en 1826 por Joaquín López Yepes, en ortografía fonémica adaptada a la imprenta, más un amplio vocabulario.
- La *Doctrina cristiana* que compuso el padre Bartolomé Castaño y el catecismo de Ripalda traducido al otomí por los presbíteros del Hospital Real, discípulos de don Ignacio Santoyo, capellán del Hospital Real y sinodal de este idioma. Fue recopilado por un padre jesuita entre 1752 y 1767 y publicado finalmente en *Luces del otomí* por Eustaquio Buena en 1893.

El *Aparejo para los que quieren confesar, etc.*, documento 382 de la Colección mexicana en la Biblioteca Nacional de París, Francia, es del siglo XVI. No contiene el *Credo* como tal, pero hay fragmentos que corresponden a muchas expresiones en el *Credo*.

Este documento es muy temprano y nos ofrece palabras compuestas en su forma larga. Es de la misma época que el *Diccionario* de Alonso de Urbano.¹

La traducción del *Credo* al otomí de la Sierra Madre Oriental es del siglo XX. Tiene explicaciones de algunas expresiones, pero conserva muchos lexemas de los siglos anteriores aunque con algunos lexemas distintos.

Las tres versiones coloniales del *Credo* cristiano en otomí, los fragmentos semejantes en el *Aparejo* y el *Credo* en el otomí oriental forman un cuerpo de datos que facilitan la comparación de algunos lexemas en diferentes siglos.

Podemos observar cuatro tipos de cambio histórico: (1) retención del lexema con o sin cambio fonético, (2) sinónimos léxicos sin la pérdida del uno u otro, (3) préstamos del español reemplazados por lexemas nativos, y (4) diferentes explicaciones de alguna expresión en el texto. Algunos lexemas en el *Aparejo* han desaparecido de las versiones del *Credo*, pero sobreviven en la Sierra Madre Oriental; por otro lado, algunos se han perdido en la Sierra, donde el lexema es completamente diferente.

Los lexemas son estables en general, pero los proclíticos gramaticales muestran más variación.

El apéndice A es una tabla que compara las tres versiones antiguas del *Credo*. El apéndice B presenta vocablos en el *Aparejo* que corresponden parcialmente con expresiones en el *Credo* y los compara con entradas en el diccionario de Alonso de Urbano, compilado en el siglo XVI. El apéndice C compara la versión actual del otomí oriental con la de López Yepes. El apéndice D presenta partes de los catecismos en López Yepes y en *Luces del otomí* que corresponden a puntos del *Credo*.

TIPOS DE RETENCIÓN Y CAMBIO

Roberto Ricard, en *La conquista espiritual de México*, habla de algunas creencias de los indígenas que tal vez fueron “capaces de ser elevadas” por los misioneros como “una manera de cebo para la conversión” (1947:104).

Ricard dice que los aztecas creían en la vida eterna, el alma inmortal y la cruz. Tenían una vaga noción del verdadero Dios, a quien daban un nombre particular. Practicaban ellos también la comunión. Tenían una manera de bautismo, una especie de confesión y la noción de una mancha original. Pero dice que la política era evitar el uso de vocabulario asociado con la religión pagana:

A pesar de ello, los misioneros, al parecer, hicieron a un lado de manera casi absoluta las leves partículas de verdad que pudieran tener los aztecas en su propia estimación.

Ese bautismo que hallaban, esa confesión, esa comunión, lejos de parecerles supervivencias, o atisbos torpes de esperanza y promesa, les dieron la impresión de ser parodias diabólicas y apartaron de ellas con horror los ojos (Ricard, 1947:108-9).

En el caso del otomí, los traductores del *Credo* pudieron usar algunos lexemas preexistentes para expresar los nuevos conceptos, aunque también introdujeron préstamos para cosas cruciales de la nueva religión, como Dios, Infierno, Santa Iglesia y Espíritu

¹ La gramática de Pedro de Cárceres y el *Arte y Vocabulario* de Alonso de Urbano son de la misma etapa que el *Aparejo para los que quieren confesar*, es decir, la segunda mitad del siglo XVI.

Santo. Muchos de los lexemas nativos usados en los catecismos han persistido hasta el presente.

CAMBIO FONÉTICO EN EL LEXEMA

Las versiones del *Credo* de los siglos XVI y XVII son de la región central. Los cambios fonéticos son el cambio de /ã/ en /a/ en el Valle del Mezquital: hây > hay “tierra”, el cambio de /y/en /ñ/ antes de vocal nasal: yâ > ñâ “cabeza”, y la pérdida de /k/ del grupo /k'/ en el pronombre de 2ª persona, nuk'i > nu'i y en los pronombres de 3ª persona: nuk'a > nu'ä “él”; nuk'e > nu'µ “ellos”.²

Otro tipo de cambio es la simplificación o contracción de palabras compuestas:

- Tierra, mundo: ximayä mahây > ximahây (suprime yä) > hay (suprime xima)
- Hombre: n'yohµ > n'yøhø (armonía vocálica)
- Carne: ngøkhä'yäy > ngøk'yëy (contracción de khä'yäy a k'yëy)
- Cuerpo: hånkhä'yëy, hank'yëy (contracción de khä'yëy a k'yëy)
- Resucitar: hyä e hyä, hänyhyäte, hyänhyä
- Pecado: nets'oki, ts'oki (pérdida del clasificador ne)

USO DE SINÓNIMOS

En una versión se favorece una palabra y en otra se usa un sinónimo:

- Hijo: bätsi; t'µ; ts'unt'µ, t'µhni (modificaciones de t'µ)
- Nació, dio luz: bi hyëni (enfermó),³ bi mi (sentó)⁴
- Crucificado: badi pont'i (como verbo); bi kwati an cruz (pegar en la cruz)
- Subió: tets'e (en escalera); bøts'e (una inclinación)
- Sentado: hüs'ti (arriba); hüdi (en el mismo nivel)

PRÉSTAMOS DEL ESPAÑOL Y PALABRAS NATIVAS

Los traductores del *Credo* querían evitar el significado pagano asociado con algunas palabras nativas y optaron por introducir palabras del español sin las asociaciones indeseables. A veces usaron el lexema en español seguido de la palabra nativa como sinónimos, pero con el significado señalado por la Iglesia. Más tarde el lexema español desapareció de las traducciones. Hoy en día las palabras nativas para Dios, Infierno y Iglesia se usan por todas partes.

Máynez Vidal (2004) examinó las doctrinas en náhuatl de Alonso de Molina y observó que los préstamos se refirieron a sustantivos y frases nominales y no a las acciones. Los pecados y virtudes siempre tuvieron expresiones nativas, pero los sacramentos solían

² El grupo /k'/ o la simplificación a /k/ está conservado en Temoaya y en Jiquipilco, Estado de México.

³ Urbano tiene "Enfermo estar": *titi hyënni, ito kä no këhëy*.

⁴ También se puede decir "nació". En Jiquipilco, Estado de México, se usa cuando un animal da a luz a su criatura, pero usan otro vocablo, *odi o ønte*, para la mujer que da a luz.

expresarse con préstamos. Notó la yuxtaposición de préstamo y equivalencia aproximada nativa y también una frase descriptiva seguida del préstamo que es su nombre propio:

- Dios: en dios; Okhä
- Infierno: infierno; nĩtũ
- Iglesia: iglesia; nĩkhä

EXPLICACIÓN DE LA EXPRESIÓN

La traducción del *Credo* depende en parte del Catecismo y las respuestas a las preguntas en él. Después de la respuesta sobre la Trinidad, se pregunta: ¿Cuál de las tres divinas personas se hizo hombre?⁵ En la traducción del *Credo* en vez de traducir literalmente “Fue concebido por el Espíritu Santo”, dice “Se hizo hombre por obra del Espíritu Santo o por el poder del Espíritu Santo”:

- Concebido: da kha an khä'yëy / bda kha ma 'yøhø (lit.: se hizo hombre)
- Por el Espíritu Santo: ge nagege e Espiritu Santo / ani na t'øt'e (obra) an Espiritu Santo / nange na nsünda (poder) tho nu'an Espiritu Santo.

La frase “Nació de Santa María Virgen” se tradujo por la activa: “Santa María le dio luz” y usan alguna forma reverencial:

- Dio luz: bi hyëni (lit., se enfermó), bi mi (lit., se sentó)⁶
- Santa María: o Santa María xø o mhute tho, e Santa María døng Hmüte “dulce virgen”, an Santa María xø hmute tho (siempre virgen)

Luces del otomí usa la calificación mäkä “sagrado” para Dios Padre, también para la Diestra de Dios y también para la Santa Iglesia “Nuestra Santa Madre Iglesia”:

- Dios Padre: en Dios o Ta, Okhä Ta, ani mäkä Ta an Dios O Ta

VOCABLOS EN EL APAREJO PARA LOS QUE SE QUIEREN CONFESAR

En la foja 56v de la sección para los que estaban por morir, hay muchos vocablos que corresponden con los lexemas en el *Credo*, especialmente el Testeriano.

Muchos son iguales, con leves diferencias fonéticas: bätši “hijo”, ayo nĩtũ > ayo nĩdũ “infierno”, ma hëts'i “cielo”, ta tshægakahµ > da xækabi “juzgar, juicio”, tets'e “subir”.

Algunos compuestos en su forma larga han sido simplificados: ximayä-mahây > ximahây “tierra, mundo”; pi hyä tsæ y hyä > bi hyä e hyä “resucitó”.

La palabra 'yohµ “hombre” en López Yepes y *Luces del otomí* aparece con armonía vocálica: n'yøhø.

⁵ Comparar en náhuatl *nĩtlacati* “nacer” y *tlacatl* “hombre”.

⁶ Urbano para “nacer” *da tana mi, tana tãgi, ti üti, ti khäyã, noti øngi, tana pønka iximayãmahây*. Para “parir la hembra” *da na odi, ti ønnate, ti khäyãyte*.

El vocabulario en el Aparejo es muy parecido al del Diccionario de Urbano, como se puede apreciar en el apéndice B.

CATECISMOS EN LÓPEZ YEPES Y LUCES DEL OTOMÍ

Los catecismos en López Yepes y en *Luces del otomí* explican con más detalle lo que se debe creer. Estas explicaciones son importantes porque influyen en la traducción del *Credo*.

El apéndice D proporciona las partes del catecismo que corresponden a expresiones en el *Credo*.

Los catecismos hablan del miembro de la Trinidad que se hizo hombre, no usan el concepto de ser “concebido”, aunque el Diccionario de Urbano tiene una entrada específica:

Concebido. pihü ambite, pi yo ambite, bi thüts'i

Las tres versiones del *Credo* tienen la perspectiva activa de que El Hijo “se hizo hombre”:

nuk'a da kha o khä'yëy / ge bda kha ma 'yøhø / to'o bi kha ma 'yøhø

El Testeriano y el *Credo* en López Yepes usan préstamos para “la Santa Iglesia Católica”; el *Credo* en *Luces del otomí* usa la palabra nativa para iglesia, *nikhä*, y agrega las palabras “nuestra preciosa madre”.

an Santa Iglesia Católica / na Santa Iglesia católica / ma mäkä mehm Nikhä,

Todas las versiones interpretan “la comunión de los santos” como congregación de los santos o fieles.

nuk'µ ni ma mpæhni e Santos/ na pæhni ya Santo/ nuk'a ma mæhni e santo:

La versión en el otomí oriental, la interpreta como la comunidad de creyentes. No es muy diferente a la pregunta y respuesta en el catecismo de *Luces del otomí*: El otomí habla de “los bautizados llamados cristianos”:

P. Quién es la Santa Iglesia?

Togo ge na mäkä Nikhä?

R. La congregación de los fieles cristianos, los cuales se salvan muriendo en gracia.

Go ge na mehni gatho ya xixthe, ani thü cristianos, nu'a i pa ma hets'i, mas i tu bo man ho an gracia.

La versión en otomí oriental propone una traducción de “Espíritu Santo”: rá Hogandähi Ojä, “el buen aire de Dios”. La religión nativa de la Sierra Madre Oriental reconoce varios aires o espíritus, como el del cerro, el del agua, el del fuego, etc. Por eso es necesario señalar que es el espíritu o aire del Dios supremo.

LA VERSIÓN ACTUAL EN EL OTOMÍ ORIENTAL

La traducción del *Credo* al otomí de la Sierra Madre Oriental presenta algunos vocablos del Aparejo que ya no se usan como tales en la región occidental:

- ěk'yĕy para “creer”, que aparece en Neve y Molina (1767). En la Sierra la palabra ěmmĕy ahora es un adverbio de intensidad, “mucho”.
- 'yohµ para “hombre”, como en el Aparejo, sin la armonía vocálica en el occidente.

Otras retenciones se encuentran por donde quiera: punni “perdonar”, ts'oki “pecado”, te “vida”.

Usa pont'i “cruz” como sustantivo, como en otras variantes actuales. En las versiones del *Credo* se usa como verbo: badi pont'i “lo crucificaron”. *Luces del otomí* dice: bi kwati an cruz “lo pegaron en la cruz”. Yuhú dice: bi 'døm bu ja ra pont'i “lo clavaron en la cruz”.

La palabra para “resucitar” es dämbĕni, no hyä ma hyä como en las variantes del occidente. La de “hijo” es ts'unt'µ en vez de simplemente t'µ. La palabra di jwämbi indica “juzgar”, a diferencia de da xækabi en las versiones del occidente.

Creador fue confundido con Criador en las tres versiones del *Credo* y traducido como bi tedete “el que los hizo crecer”, pero en la del otomí oriental se traduce como bi 'yøt'e “el que los hizo”.

Explica Infierno como bu 'buh yµ mbuy µ du “donde están las almas de los muertos” en vez de nidu porque este lexema en la religión nativa de la región es un mundo paralelo al de los vivos, sin señalar que es donde se paga por los pecados. En el occidente la palabra nidu adquirió el significado cristiano.

RESUMEN

Hemos observado la historia de algunos lexemas otomíes desde los primeros documentos en otomí del siglo XVI hasta el presente, usando como control tres traducciones del *Credo* cristiano más un catecismo temprano con secciones paralelas a las del *Credo* y, finalmente, la traducción en el siglo XX al otomí de la Sierra Madre Oriental.

El estudio demuestra la retención de muchos de los lexemas. Algunos cambiaron fonéticamente y algunas palabras compuestas sufrieron cambios morfofonémicos. Una palabra de un par de sinónimos aparece en una versión del *Credo* y la otra palabra sinónima en la otra versión.

El deseo de explicar alguna expresión en el *Credo* da origen a diferencias en las traducciones, pero no afecta en sí la persistencia de lexemas claves.

APÉNDICE A. TRES VERSIONES DEL CREDO

CATECISMO TESTERIANO	LÓPEZ YEPES p. 19	LUCES DEL OTOMÍ pp. 72, 73
	Na khähya T'ëmmëy	
{T1} {dana 'ëmmëy nuk'o Okhä Ta} ⁷ gât'i go ni da kha	Di 'ëmmëy 'a Okhä, gât'itho nin da kha,	Dí 'ëmëy an Dios O Ta, gat'i go ni da kha,
{T2} go di tet'aba y te nunu hëts'i xin ma 'nëhë nugwa an ximahây	bi tede-te Mahëts'i ha 'në na Hây.	di tetaba i te e mahëtsi, xi 'nëhë an ximahi:
{T3} dana 'ëmmëi o Jesucristo go ni 'ra bätssi o ma hmümu	Ha di 'ëmmëy an Hesucristo, ani 'rab T'µ, ma Hmümu:	xin dí 'ëmëy nuk'an Jesucristo na mäkä bätssi tsæhæ, ma hmümu.
{T4} nuk'a da kha o khä'yëy ge nagege e Espiritu Santo	ge bda kha ma 'yøhø ani na t'øt'e ⁸ an Espiritu Santo,	to'o bi kha ma 'yøhø nange na nsünda tho nuk'an <u>Espiritu Santo</u> :
{T5} xin go bi hyëni o Santa María xø o mhüte tho	ha bi mi e Santa María døng Hmüte,	ha bi mi de ra ñät'ixü, an <u>Santa María</u> xü hmute tho:
{T6} Bi tsâ ma 'µ nubü ayo nyäni an o Poncio Pilato	bi tsâmb'µ ani ná hyä na Poncio Pilato,	bi tse nan'µ nange na nsæki an <u>Poncio Pilato</u> ,
{T7} Ba di pont'i, bi dü, xin bi t'ägi	bdi pont'i, bi dü, bi t'ägi:	bi kwati an <u>cruz</u> , bi dü, bi t'ägi:
{T8} a kät'i ayo nïdü	bi gäy ya nïdü:	bi gäy ya nïdü:
{T9} nuk'a ge na hyü pa bi hyä e hyä ayo nyäni nuk'e e dü	ana hyü pa bi hyän i hyä kha yä ñäni ya dü:	ge na hyüpa bi hyähya ani ñäni e dü:
{T10} a tets'a nunu e ma hëts'i	bi bøts'e ya mahëts'i	bi bøx mahëtsi,
{T11} ga ni hüts'i ani n'yæy en Dios o Ta gât'i go ni kha	ha bí hüdi kha ná 'yæy a Okhä Ta gât'-tho nin da kha:	ha kä pi hüdi ani mäkä 'yæy ani mäkä Ta an <u>Dios</u> O Ta:
{T12} ga ta wi 'yëhë da xæk'abi nuk'o y te xin ma 'nëhë nuk'e e dü.	kha tba 'ëhë da xækba nts'µt'bi 'µ i te ha ne 'µ ya dü.	ha <u>desde</u> gehni da ba 'ëhë da xækabi nuk'a e te, xi ma 'nëki e dü.
{T13} da na 'ëmmëy an Espiritu Santo	Di 'ëmmëy an Espiritu Santo,	Ha xin dí 'ëmëy nuk'an Espiritu Santo:
{T14} an Santa Iglesia Católica	na Santa Iglesia católica,	Ma mäkä mehü Nïkhä,
{T15} nuk'µ ni ma mpæhni e Santos	na pæhni ya Santo,	nuk'a ma mæhni e santo:
{T16} e pünnate e ts'oki	na pünnbate ya ts'oki,	nuk'a na püni ya ts'oki:
{T17} ami na hän-ma-hyä ama ngøkhä'yëy	na hänhyäte na ngøk'yëy,	nuk'a na hyänhyä e ma ngø:
{T18} xin xø ti thogi tho di te	ha na te xat' ga thotho.	nuk'a dädi te.
{T19} 'da da kha okhä Jesús	Dra kha, Hesu.	Tengü da da kha Jesús.

⁷ Completo lo que falta valiéndome de otras partes del *Catecismo* (Creo en Dios Padre).

⁸ Se usa en López Yepes la seudopasiva y el sufijo -te del complemento universal, en vez de la construcción directa con el Espíritu Santo como agente y el niño Jesús como complemento.

APÉNDICE B. LEXEMAS EN EL APAREJO Y EL DICCIONARIO DE URBANO

ESPAÑOL	APAREJO [56V] ENTRE OTROS	DICCIONARIO DE URBANO
creer	ëmmëy	ëmmëy
Dios	en dios, khä	okhä, en dios
cielo	ma hëts'i	ama hëts'i
tierra	xi mayä ma hây	ay ximayämahây “mundo”
hijo	bätsi	am bätsi, an t'µ
único		
concebido	pa ta kha o ma 'yohµ ⁹	pi hiü am bi-te, pi yo am bi-te
señor	hmü, yä	o täyä, o tähmü
Espíritu Santo	Espíritu Santo	
nació		tana mi, tana tâgi, ti khäyây
virgen	xe i thogi o hmüte	tse an hmüte
padecer, sufrir	tsã ma µ	tati tsã ma µ, ta tseti
crucificado	ga e tü nopµ k'e an cruz	titi xinke ma 'yæ “tendidos los brazos”
muerto	pi tü	no tü
sepultado		no t'âgi “enterrado”
infierno	ayo nütü infierno	ayo nütü
resucitar	pi hyä tsæ y hyä	no hä ma hiä “resucitado”
subir (a los cielos)	a tetse nona ma hëts'i	tana tets'e, ti tsöts'e, ti thäts'i
sentado		i mi, i hüti
diestra		ana 'yæy
venir	pi 'yëhë	tana ëhë. to ba ëhë
juzgar	ta tshækahµ	tana xækabate “justiciar”
vivos	di tehµ	na te, na 'yo “vida”
muertos	tü	no tü
Iglesia católica		an nïkhä, ama fï nïkhä
comunió		ani yüpi an Sacramento
santos	*Sanctos	
perdonar	püni	tati pünnabate
pecados	nets'oki	no nets'oki
resurrección	ga tehµ	na hämahïänate
carne	hänkhä'yäy, ngø	no ngø, ma gø ma khäyâyhµ “cuerpo humano”
vida eterna	xe ti thogi ga ni tehµ	ti te, ti 'yo, ti 'bµy

⁹ Urbano para “Ombre varon”: oma yohµ, oma tsæti. *Aparejo*: 'yohµ.

En la foja 56v de la sección para los que estaban por morir, hay muchos vocablos que corresponden a los lexemas del *Credo*:

<i>ESPAÑOL</i>	<i>OTOMÍ</i>
(313 cont.) [Jesucristo] que por todos nosotros <u>baljio</u> del cielo, y <u>vino a este mundo</u> a <u>hazerse hombre</u> . Donde anduvo treynta y tres años por nuestra redempcion, de los cuales por tres años anduvo predicando el sancto Evangelio y enseñandonos el camino del <u>cielo</u> .	(313 cont.) ne pøtehµ nok'o Jesuchristo, ko na ke kathohµ nok'a pi gäy, nok'a pi 'yëhë nogwa y ximayä-mahây, pa ta kha o ma 'yohµ. Pi n'bu ama nyäniµ an'däte ma 'dæt'a ma hyü kheya, nok'a e pøkahµ, kha nok'e me hyü kheya pi nxâhnabate nok'a ni Sancto Evangelio, nok'a ke e xâhnagahµ nok'a n'yü nok'a mahëts'i.
{314} F. Y despues fue servido de <u>morir en la cruz</u> por nuestra redempcion y con su muerte fue servido de libramos de los tormentos y <u>muerte eterna</u> del <u>ynfierno</u> .	{314} F. Kha mam'bæphatho ko na ke kathohµ nok'a ga e tü nopµ k'e an cruz, nok'a e pøkahµ, kha nok'a ni mäkä tü ke pøkahµ nok'e kât'i nok'e yo ne tsätate no 'µ, xe y thogi na tü nopµ k'e ayo nütü.
{315} G. Y al tercer dia quiso <u>resucitar de su propia virtud</u> , para que todos nosotros resuscitemos tambien <u>el dia del Juyzio</u> , los buenos para la gloria eterna del cielo, y los malos para las penas eternas del <u>ynfierno</u> .	{315} G. Kha an hyü pa pi hyä tsæ y hyä ani na hne tsæhæ nok'a xi nta kât'igahµ ga ta tehµ no'bu ta tshækakahµ na hyä kha nok'e ma ho ti mbøtse ni xe y thogi nok'a ne pâhá nona mahëts'i, kha nok'o hin co maho ti mbøtse ni nok'a xe y thogi ne ts'otate no 'µ nopø k'e ayo nütü.
{316} H. Y despues a los quarenta dias <u>subio a los cielos</u> para aparejarnos lugar, para quando murieremos, donde jamas avra muerte, sino <u>vida sempiterna</u> en la compañía de nuestro Señor Dios.	{316} H. Kha yote ma pa a tets'e nona mahëts'i, nok'a o te hoga-kahµ nona ma n-hmihµ, no'bu ga ta tuhµ, nok'a hinga ham'bu ga ni tühµ, xe ti thogi ga ni tehµ ay nyäni ay 'bµy ga ta me tsønihµ nok'o ma hmühµ en Dios.

APÉNDICE C. EL CREDO EN OTOMÍ DE LA SIERRA MADRE ORIENTAL

LÓPEZ YEPES – ESPAÑOL (1826)	OTOMÍ DE LA SIERRA HIMNOS SAGRADOS, 1987 VOIGTLANDER Y ECHEGOYEN	LÓPEZ YEPES – OTOMÍ (DE P. FRAY ANTONIO DE RAMÍREZ 1785), p. 19
<i>El Credo</i>	<i>Nu'µ yµ t'ëk'yëi yµ 'bâihµ ra Cristo</i>	<i>Na khähÿä T'ëmmëy</i>
Creo en Dios, Padre todopoderoso,	Di ëk'yëihµ Ojä ra Ta, mïxtetho rá ts'ædi,	Di 'ëmmëy 'a Okhä, gât'itho nin da kha,
Criador del Cielo y de la tierra.	ne bi 'yøt ma hëts'i ne ra häi.	bi tede-te ¹⁰ Mahëts'i ha 'në na Hây.
Y en Jesucristo, su único Hijo, Señor nuestro:	Di ëk'yëihµ ma Hmühµ ra Jesucristo, rá 'dats'munt'µ Ojä.	Ha di 'ëmmëy an Hesucristo, ani 'rab T'µ, ma Hmühµ:

¹⁰ Parece que hubo confusión entre “creador” y “criador”. La traducción al otomí es que Dios está haciendo crecer al mundo, no que Dios hizo al mundo.

LÓPEZ YEPES – ESPAÑOL (1826)	OTOMÍ DE LA SIERRA HIMNOS SAGRADOS, 1987 VOIGTLANDER Y ECHEGOYEN	LÓPEZ YEPES – OTOMÍ (DE P. FRAY ANTONIO DE RAMÍREZ 1785), p. 19
que fue concebido por [obra del] el Espíritu Santo,	Nü'ä bi nëki zæhæ nange rá ts'ædi rá Hogandähi Ojä, 'bµ mi 'bµkwa häi.	ge bda kha ma 'yøhø ani na t'øt'e ¹¹ an Espíritu Santo,
y nació de Santa María Virgen,	bim 'bµi nange ra hmute ra María,	ha bi mi e Santa María døng Hmüte,
padeció debajo del poder de Poncio Pilato,	bi zä ran µ 'bµ mi µmba ra ts'µtabi Poncio Pilato.	bi tsämb'µ ani ná hyä na Poncio Pilato,
fue crucificado, muerto, y sepultado:	Bi 'døm bµ ja ra pont'i, bi du ne bi t'ägi.	bdi pont'i, bi dü, bi t'ägi:
descendió a los infiernos:	Bi mba bµ 'bµh yµ mbµi µ xµn du.	bi gäy ya nïdü:
al tercero día resucitó de entre los muertos:	Nu ná hyüpa bi dämbëni bµ bi t'ägi.	ana hyü pa bi hyän i hyä kha yá ñäni ya dü:
subió a los cielos,	Bi mba ma hëts'i	bi bøts'e ya mahëts'i
y está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso:	ne bi hüµ ja rán 'yæi Ojä ra Ta mïxte tho rá ts'ædi.	ha bí hüdi kha ná 'yæy a Okhä Ta gät'-tho nin da kha:
desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.	Ne di 'yë pµ rá nzægi ra pa, nge di jwänba µ i te ne µ xµn du.	kha tba 'ëhë da xækba nts'µt'bi 'µ i te ha ne 'µ ya dü.
Creo en el Espíritu Santo,	Di ëk'yëihµ rá Hogandähi Ojä.	Di 'ëmmëy an Espíritu Santo,
la Iglesia católica,	Di ëk'yëihµ nge dim pø µ to'o gätho bi 'yëk'yëi ra Jesucristo gätho ná ndoho ra ximhäi.	na Santa Iglesia católica,
la comunión de los Santos,	Ne n'dam'bµi di øthµ gätho yµ 'yëk'yëi.	na pæhni ya Santo,
el perdón de los pecados,	Di ëk'yëihµ nge xµm punga ma ts'okihµ.	na pünnbate ya ts'oki,
la resurrección de la carne,	Di ëk'yëihµ nge da dämbëni ma ngøk'yëihµ.	na hänhyäte na ngøk'yëy,
y la vida perdurable.	Di ëk'yëihµ nge i ja ma tehµ ma zäi.	ha na te xat' ga thotho.
Amén, Jesús.	Ne hont'a gam bënhibµ a ya.	Dra kha, Hesu.

¹¹ Se usa en López Yepes la seudopasiva y el sufijo –te del complemento universal en vez de la construcción directa con el Espíritu Santo como agente y el niño Jesús como complemento.

APÉNDICE D. CATECISMOS Y EL CREDO

Luces del otomí, págs. 22 y 23, presenta *Los artículos de la fe*, que coinciden con los artículos del *Credo*.

Los artículos de la fe son catorce: los siete pertenecen a la Divinidad, y los otros siete a la santa Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, Dios y hombre verdadero.	Ya nd̄uy ana T'ëmmëi i tæ't'a ma gooho: nu'µ i yoto ni pæyxigi ani Nkhä, ha nu'µ mi yoto ani mäkä Khä'yëy ämina Ñähµ Jesucristo, Okhä ha ma ma n'yøhø ma khwäni.
Los que pertenecen a la Divinidad son estos.	Nu'µ ge i pæyxigi ani Nkhä anima Nkhä gä gehya.
El primero, creer en un solo Dios todopoderoso.	Nu'ä 'mæt'o, da t'ëmmëy a 'nåtho Okhä gät'itho ninda kha.
El segundo, creer que es Padre.	Nü'ä nan yoho, da t'ëmmë ge gäge a Ta.
El tercero, creer que es Hijo.	Nü'ä nan hyü, da t'ëmmë ge gäge a T'µ
El cuarto, creer que es Espíritu Santo.	Nü'ä nan gooho, da t'ëmmë ge gäge a Espiritu Santo.
El quinto, creer que es Criador.	Nü'ä nan küt'a, da t'ëmmë ge gäge a Ditet'bate.
El sexto, creer que es Salvador.	Nü'ä na 'rato, da t'ëmmë ge gäge a Dipøhøbate.
El séptimo, creer que es Glorificador.	Nü'ä nan yoto, da t'ëmmë ge gäge a Dizängkhohyabate.
Los que pertenecen a la Santa Humanidad son estos.	Nu'µ nin pæyxigi äna mäkä Gøk'yëy gä gehya.
El primero, creer que nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre, fue concebido por obra del Espíritu Santo.	nü'ä 'mæt'o, da t'ëmmë ge nü'ä ma däg Ñähµ Hesucristo, nangek'ä nina n'yøhø, bda kha ä nina t'ø'te an Espiritu Santo.
El segundo, creer que nació de Santa María Virgen antes del parto, Virgen en el parto, y también después del parto.	Nü'ä na nyoho da t'ëmmë ge bi mi e Santa María døg Hmüte: Hmüte nuya hin mi ønate, Hmüte nuya mi ønate, ha 'nëhë nü'bµ mi thogi äsna ønate.
El tercero, creer que padeció y murió por salvar a nosotros pecadores.	Nü'ä na nhyü. da t'ëmmë bi tsâm 'bµ ha bi dü, ge nangetho di pøhøgahµ dya ts'oktehµ.
El cuarto, creer que descendió a los infiernos, y sacó las Ánimas de los santos Padres que estaban esperando su santo advenimiento.	Nü'ä na ngooho, da t'ëmmë ge bi gäy ya Nidü, ha bi pøts'e ya Anima ya Santo Ta, ge mi tø'mi ä na mäkä 'yëhë.
El quinto, creer que resucitó al tercer día de entre los muertos.	Nü'ä na nküt'a, da t'ëmmë ge bi Hyänhyä anna hyü pa kha ya ñäni ya dü.
El sexto, creer que subió a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso.	Nü'ä na n'rato, da t'ëmmë ge bi bøts'e ya Mahëts'i, ha bi hüdi kha na 'yæy Okhä Ta gät'itho nin da kha.
El séptimo, creer que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos: conviene a saber, a los buenos para darles gloria eterna, porque guardaron sus santos mandamientos; y a los malos pena perdurable, porque no los guardaron.	Nü'ä na nyoto, da t'ëmmë ge dba ëhë da yäpa ngwænda µ i te, ha nu'µ ya dü: dri su ma pädi, nu'µ ma ho di ünnabi na kµhi hyats'i xaka thotho, ge nangetho bi mætbi µ ya mäkä t'ëte; ha nu'µ hingi ho na tsämmµ xatga thotho, ge nangetho hin bi mãdi µ ya t'ëte µ.

También en *Luces del otomí* están las *Preguntas y respuestas*, pp. 68-69, con leves diferencias:

P. ¿Quién es la Santísima Trinidad?	Togo ge an Santísima Trinidad?
R. Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo.	Okhä en Dios Ota, Okhä en Dios Obätsi, Okhä en Dios Espíritu Santo.
P. ¿Cuál de las tres divinas personas se hizo hombre?	Da na ge ä hiü personas, bi kha ma 'yøhø?
R. La segunda, que es el hijo, al cual, después de hecho hombre llamamos Jesucristo.	Na nyoho, na makä Bätsi, too go ngepha bi kha ma yøhø, di nøpahe Jesucristo.
P. ¿Dónde se hizo hombre?	Hapü bi kha ma 'yøhø?
R. En el vientre virginal de Nuestra Señora la Virgen María, quedando ella virgen y verdadera madre de Dios.	Kha na makä 'bi Nanä t'ixü Santa María nange nan tsundatho an Espíritu Santo ha nange ä bo gp hmüte, ne bi go tse o ma khwäni ma makä me Okhä.
P. ¿Qué hizo Cristo en la tierra para salvarnos?	Tege bi kha nugwa an ximahay ma makä Jesucristo nange da pøkahe?
R. Padeció debajo del poder de Poncio Pilato; fue crucificado, muerto y sepultado. Descendió a los infiernos; al tercer día resucitó de entre los muertos; subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre, todopoderoso; desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.	Bi tse na n'µ nange na nseki an Poncio Pilato; bi kwati an cruz; bi dü: bi ttagi. Bi gät'i ya nidü: kha na hiü pa bi hiähiä a ni ñäni e du: bi bøx ma hëts'i: ha bi hiüdi kha na makä 'yæy an Dios Ota: ha mbepha da èhe da xekibi e te, xi ma nehe e dü.
P. ¿Quién es la Santa Iglesia?	Togo ge na makä Nikhä?
R. La congregación de los fieles cristianos, los cuales se salvan muriendo en gracia.	Go ge na mehni gatho ya xixthe, ani thü cristianos, nu'a i pa ma hets'i, mas i tu bo man ho an gracia.

F. [382_56 v]

<i>ESPAÑOL</i>	<i>OTOMÍ</i>	<i>INTERPRETACIÓN</i> ¹²
(313 cont.) que por todos nosotros bajó del cielo, y vino a este mundo a hacerse hombre. Donde anduvo treynta y tres años por nuestra redempcion, de los quales por tres años anduvo predicando el sancto Evangelio y enseñandonos el camino del cielo.	(313 cont.) ne puetehēh nocco Jesu[chrīsto], co naquecathohēh nocca pe gay, nocca pe yīhe nogua y ximayā mahoy, pa ta cah o ma yohe. Pi nbue ama [n]yāniheh andote ma detta ma hiu quehya, nocca e puecaheh, cah nocq[ue] me hiu q[ue]hya pi [n]xohnabate nocca ni Sancto Evangelio, nocca q[ue] e xohnagaheh nocca nyū nocca ma hettzi.	(313 cont.) ne pøtēhμ nok'ō Jesuchristo, ko na ke kathohμ nok'a pi gāy, nok'a pi 'yēhē nogwa y ximayā-mahāy, pa ta kha o ma 'yohμ. Pi n'βμ ama nyānihμ an'dāte ma 'dæt'a ma hyū kheya, nok'a e pøkahμ, kha nok'e me hyū kheya pi nxāhnabate nok'a ni Sancto Evangelio, nok'a ke e xāhnagaheh nok'a n'yū nok'a mahēts'i.
{314} F. Y despues fue servido de morir en la cruz por nuestra redempcion y con su muerte fue servido de librarnos de los tormentos y muerte eterna del ynfierno.	{314} F. Cah manbepahttho co na que cathohēh nocca ga e tu nopue cque an cruz, nocca e puecaheh, cah nocca ni maca tu que puecaheh nocque cotti nocque yo ne tzotate no ē, xe y thogui na tu nopue cque ayo nitu.	{314} F. Kha mam'βæphatho ko na ke kathohμ nok'a ga e tū nopμ k'e an cruz, nok'a e pøkahμ, kha nok'a ni mākā tū ke pøkahμ nok'e kāt'i nok'e yo ne tsātate no 'μ, xe y thogi na tū nopμ k'e ayo nītū.
{315} G. Y al tercer dia quiso resucitar de su propia virtud, para que todos nosotros resuscitemos tambien el dia del Juyzio, los buenos para la gloria eterna del cielo, y los malos para las penas eternas del ynfierno.	{315} G. Cah an hiupa pi hia tze y hia ani na neh tzehe nocca xi nta cottigaheh ga ta teheh nobue ta tzhēcacaheh na hia cah nocque ma ho ti mbetzeni xe y thogui nocca ne poho nona mahettzi, cah nocco hin co mahoti mbetze ni nocca xe y thogui ne tzotate no ē nopuecque ayo nitu.	{315} G. Kha an hyū pa pi hyā tsæ y hyā ani na hne tsæhæ nok'a xi nta kāt'igahμ ga ta tehμ no'βμ ta tshækakahμ na hyā kha nok'e ma ho ti mbøtse ni xe y thogi nok'a ne pāhā nona mahēts'i, kha nok'o hin co maho ti mbøtse ni nok'a xe y thogi ne ts'otate no 'μ nopø k'e ayo nītū.
{316} H. Y despues a los quarenta dias subio a los cielos para aparejarnos lugar, para quando murieremos, donde jamas avra muerte, sino vida sempiterna en la compañía de nuestro Señor Dios.	{316} H. Cah yote ma pa a tettze nona mahettzi, nocca e te hogacaheh nona ma [n]miheh, nobue ga ta tuheh, nocca hinga ha[n]bue ga ni tuheh, xe ti thogui ga ni teheh ay nyāni ay buey ga ta me tzeniheh nocco ma muheh en Dios.	{316} H. Kha yote ma pa a tets'e nona mahēts'i, nok'a o te hoga-kahμ nona ma n-hmihμ, no'βμ ga ta tuhμ, nok'a hinga ham'βμ ga ni tūhμ, xe ti thogi ga ni tehμ ay nyāni ay 'bμy ga ta me tsønihμ nok'o ma hmūhμ en Dios.

¹² Interpretación de la autora.

BIBLIOGRAFÍA

ANÓNIMO 1

Siglo XVI *Aparejo para los que se quieren confesar, etc.*, Manuscrito 382 en la colección de manuscritos mexicanos en la Biblioteca Nacional de París, Francia [72 fojas, recto y verso].

ANÓNIMO 2

1582 *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana*, Manuscrito 410 en la colección de manuscritos mexicanos en la Biblioteca Nacional de París, Francia, 122 fojas, recto y verso [Ricard dice que la versión en náhuatl de fray Juan de Gaona fue reeditada en México en 1582, y que también se publicó una traducción otomí anónima, en 1582].

ANÓNIMO 3

Siglo XVII *Catecismo testeriano*, Manuscrito 076 en la colección de manuscritos mexicanos en la Biblioteca Nacional de París, Francia [20 fojas, recto y verso].

ANÓNIMO 4

1987 *El credo apostólico, Himnos sagrados en otomí de la Sierra y en español. Yu thuhu Ojä*, Liga del Sembrador, S.C. y Liga Bíblica Mundial del Hogar, México.

BUELNA, EUSTAQUIO

1893 *Luces del otomí, Gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana*, compuesto por un padre de la Compañía de Jesús, Imprenta del Gobierno Federal, México [datos de distintos lugares del Valle del Mezquital, alrededor del año 1767].

CÁRCERES, PEDRO DE

1907 *Arte de la lengua otomí*, editado por Nicolás León, Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano 6:39-155 [manuscrito del siglo XVI].

CARRASCO PIZANA, PEDRO

1950 *Los otomíes: Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Publicaciones del Instituto de Historia, Primera Serie, Número 15, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ECHEGOYEN, ARTEMISA G. Y KATHERINE VOIGTLANDER M.

2007 *Diccionario Yuhú (Otomí de la Sierra Madre Oriental)*, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., México, D.F., Edición preliminar.

GAONA, FRAY JUAN DE

1582 *“Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana en mexicano”*, Casa de Pedro Ocharte, México [traducción otomí anónima, publicada en México, 1582].

HERNÁNDEZ PÉREZ, LUIS Y MOISÉS VICTORIA TORQUEMADA

2004 *Diccionario hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, asesoría lingüística: Donald Sinclair Crawford, Serie de vocabularios y diccionarios “Mariano Silva y Aceves” núm. 45, Instituto Lingüístico de Verano, A. C., México.

LÓPEZ YEPES, JOAQUÍN

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma*, Impreso Alejandro Valdés, México.

MÁYNEZ VIDAL, PILAR

2004 “Los hispanismos en la ‘Doctrina Cristiana’ de Molina: su incidencia”, *De Historiografía Lingüística e Historia de las Lenguas*, Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión H. de León-Portilla, coordinadores, Siglo XXI Editores, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 97-105.

NEVE Y MOLINA, D. LUIS DE

1767 *Reglas de ortografía, diccionario, y arte del idioma othomí*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México [también en una edición de la Tipografía de Mariano Villanueva, 1863, y en otra edición facsimilar más reciente].

RICARD, ROBERT

1947 *La conquista espiritual de México*, Editorial Jus y Editorial Polis, México.

URBANO, ALONSO DE

1605 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, edición de René Acuña 1990, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS ENTRE EL OTOMÍ Y EL NÁHUATL¹

David Charles Wright Carr
Universidad de Guanajuato

En el momento de la Conquista española del centro de México, los otomíes y los nahuas habían estado conviviendo en esta región durante más de medio milenio. Los señores de ambos grupos lingüísticos cultivaban lazos de parentesco mediante los matrimonios estratégicos. Muchos de ellos eran bi- o plurilingües. A pesar de esta situación, son escasos los préstamos léxicos entre estos dos idiomas. Lo que sí encontramos, y en abundancia, son los calcos, o préstamos semánticos, donde los conceptos culturales se pasan de una lengua a otra, usando los morfemas preexistentes en cada una de las lenguas adoptantes.

INTRODUCCIÓN

El contacto entre las lenguas suele dar lugar a los préstamos lingüísticos.² Cuando se prestan palabras o morfemas, las secuencias de fonemas, conservando su significado, pasan de un idioma a otro, a menudo con ajustes fonológicos y semánticos. En otro tipo de préstamo, los calcos, los conceptos culturales pasan de un idioma a otro, aunque la nueva palabra se forma de morfemas preexistentes en la lengua adoptante. Es decir, se presta el contenido semántico sin la forma fonética. Se trata de un tipo de interferencia lingüística en el cual un idioma interfiere con la estructura o el vocabulario de otro. Las lenguas nativas de América tienden a evitar los préstamos léxicos del primer tipo en favor de los calcos.³

Los estudios sobre los préstamos lingüísticos recientes entre el otomí y el castellano pueden aportar enfoques teóricos y casos comparables con los intercambios entre el otomí y el náhuatl en las épocas Prehispánica y Novohispana. La situación actual del otomí frente al

¹ Esta ponencia se basa en un fragmento de mi tesis doctoral (Wright, 2005b:II, 150-154).

² Thomason/Kaufman, 1991 (hay abundantes referencias a los préstamos; véase el índice temático, p. 405: *Lexical interference*). Sobre los métodos para la investigación de los contactos lingüísticos, véase Zimmermann, 1995.

³ Foley, 2004:385, 386; Suárez, 1995:233-240.

castellano es asimétrica, siendo éste el idioma del grupo dominante y aquél el idioma del grupo subordinado. En consecuencia hay muchos préstamos del castellano al otomí pero poca influencia del otomí al castellano, con la excepción de la variante del castellano hablado por los mismos otomíes.⁴ Algo similar pudo haber ocurrido hace varios siglos en el Centro de México, con el otomí frente al náhuatl, considerando la estrecha convivencia de ambos grupos y la preeminencia política de los nahuas, por lo menos en el último siglo antes de la Conquista. Pero la revisión de las fuentes tempranas sobre el otomí no revela préstamos léxicos entre estas lenguas. Sabemos que una parte de la población de esta región era bilingüe, hablante del otomí y del náhuatl⁵, pero lo usual no fue el préstamo de palabras o morfemas, sino de conceptos, por medio de los calcos. En estos casos es difícil establecer la dirección del préstamo, considerando la convivencia de ambos grupos en el Centro de México durante varios siglos antes de la llegada de los invasores europeos, así como los contactos interregionales entre el Centro (región donde surgió el otomí) y el Occidente de México (donde surgió el náhuatl) desde el Preclásico Inferior.⁶ Esta situación sugiere que el prestigio relativo del otomí y el náhuatl en los señoríos del Centro era más simétrico de lo que generalmente se cree.

CALCOS IDENTIFICADOS POR ALGUNOS LINGÜISTAS DEL SIGLO XX

Jacques Soustelle detectó varios calcos entre el otomí y el náhuatl. En su estudio clásico sobre la familia otopame, publicado por primera vez en 1937⁷, menciona el gentilicio otomí *nyämfaní* (“los que hablan venado”), término usado para referirse a los hablantes del idioma mazahua, parientes lingüísticos cercanos de los otomíes, equivalente al vocablo náhuatl *mazāhuah* (“dueño de los venados”). Ambos vocablos contienen morfemas que significan “venado”.⁸ Agrega que “esto se produjo en relación con la gran mayoría de la toponimia de esta región”, citando como ejemplo la palabra otomí *T’owada*, equivalente a *Metepēc* en náhuatl; ambos significan “cerro de magueyes”. Soustelle compara los nombres náhuatl y otomí de la capital mexicana. El nombre otomí se registra en el *Códice de Huichapan* con el alfabeto latino: *Amadetzänä Anbondo* (*Amadetsänä An’bondā* con la ortografía modernizada; significa “en medio de la Luna, la tuna roja”).⁹ Después de mostrar la estrecha similitud semántica entre el topónimo otomí y su equivalente en náhuatl, *Mexico Tenochtitlan* (*Mēxxihco Tenōchtitlan*, “en el ombligo de la Luna, junto a las tunas de

⁴ Bakker/Hekking, 1999; Bartholomew, 1956; Flores Farfán, 1984; Hekking, 1995; Hekking/Bakker, 1998; Lee, 1969; Zimmermann, 1986; 1987; 2000.

⁵ Soustelle, 1993: 476, 477.

⁶ Wright, 1997; 2005a; 2005b:I, 17-109; 2007:13-24.

⁷ Soustelle, 1993 [1937].

⁸ En el presente estudio, empleo una ortografía que llamo “tradicional fonémica” para escribir el náhuatl (véanse Wright, 2005b:II, 235-237; 2007:46-56). Fue desarrollada por Andrews (1975 y 2003) y ha sido empleado por otros lingüistas, entre ellos Karttunen (1992). Para escribir el otomí aprovecho la ortografía que actualmente usan los otomíes del Valle del Mezquital (véanse Hernández/Victoria/Sinclair, 2004; Wright, 2003; 2005b:II, 233, 234), agregando un fonema que se ha perdido en esta variante: la vocal medio abierta posterior *a* (por ejemplo, en *hai*, “tierra”).

⁹ *Códice de Huichapan*, c 1632:1v, 2r, 2v, 3r, 4r, 7v, 13v, 17r, 23r, 24v, 25r, 26r, 27v, 29r, 31r, 34r, 34v. La primera palabra, *Amadetsänä*, se compone de los morfemas *ama-* (prefijo locativo), *de* (medio) y *tsänä* (Luna): “en medio de la Luna”. La segunda, *An’bondā*, integra los morfemas *an* (prefijo sustantivo singular) y *’bondā* (“tuna roja”).

piedra”)¹⁰, el joven investigador francés llegó a la conclusión de que “hay que admitir que los aztecas no hicieron otra cosa que traducir un nombre de lugar otomí, como lo hicieron por doquier en territorio otomí”.¹¹

Lawrence Ecker también se dio cuenta de la existencia de los calcos entre el otomí y el náhuatl. En un artículo publicado hace más de seis décadas, Ecker muestra la equivalencia semántica entre los topónimos en otomí y en náhuatl para la ciudad de México, mencionados en el párrafo anterior; lo mismo hace con los topónimos en ambas lenguas de Coyoacán y Ajacuba.¹² En un trabajo posterior, sobre las glosas en otomí del mismo manuscrito, analiza las equivalencias semánticas en otomí y náhuatl de una larga serie de términos calendáricos y nombres de los señores tenochcas y tetzcoanos.¹³ Ecker encontró ejemplos adicionales de calcos entre el otomí y el náhuatl cuando estaba compilando su diccionario etimológico del otomí novohispano:

Como es sabido, los nombres de muchos pueblos otomíes existían ya mucho antes de la llegada de los aztecas al territorio otomí, y que éstos no hicieron más que traducirlos al nahua de una manera asombrosamente fiel. Lo mismo vale para los nombres de numerosas plantas, animales, utensilios y otros objetos de uso diario. Debe pasar de 50 el número de tales vocablos en mi diccionario, principalmente compuestos de los mismísimos elementos en ambos idiomas, a pesar de la diferencia cabal entre ellos en cuanto a vocabulario, morfología y sintaxis.¹⁴

Thomas Smith Stark ha publicado un breve estudio sobre los préstamos léxicos traducidos entre los idiomas de Mesoamérica. Identifica 52 calcos, incluyendo varios del tipo doble que podemos llamar “difrasismos”¹⁵, así como varias expresiones metafóricas de una sola palabra. Buscó estos calcos en 46 lenguas: 25 que se hablan en Mesoamérica, 11 ubicadas en las antiguas fronteras de Mesoamérica y 15 de más allá de estas fronteras, en América del Norte o del Sur, como grupo de control. Así pone a prueba la noción de que Mesoamérica constituye un área lingüística. De estos 52 calcos, encuentra Smith que 14 están ampliamente distribuidos en Mesoamérica. Cuatro son compartidos por el náhuatl y el otomí: “*rodilla = cabeza (de la pierna)*”; “*huevo = piedra/hueso (del pájaro)*”; “*vena = camino (de la sangre)*”; y “*pobre = viuda = huérfano*”.¹⁶ Smith no consultó los vocabularios otomíes de la época Novohispana, entre los cuales están el de fray Alonso Urbano, terminado hacia 1605¹⁷, y el diccionario anónimo de 1640, custodiado en la

¹⁰ Apoyándonos en la gramática náhuatl de Rincón (1998:50r, sin p. [libro 4, capítulo 1; Vocabulario breve: “Mexicco”]), el topónimo *Mexico* se puede derivar de los morfemas *mētztli* (“la Luna”), *xīctli* (“el ombligo”) y *-co* (sufijo locativo): “lugar del ombligo de la Luna”. Las reglas de asimilación regresiva descritas por Andrews (2003:34, 35) apoyan esta etimología, ya que la combinación *tz + x* se convierte en *x* larga o *xx*, sonido que usualmente se escribía con una sola *x* en los textos novohispanos. Así, (*mētztli – tli*) (*tz > x*) + (*xīctli – tli*) + *co* (*cc > hc*) = *mēxxihco*. La disimilación regresiva *cc > hc* es opcional, por lo que *mēxxihco* sería el equivalente semántico de *mēxxīcco*; véase Andrews, 2003:35.

¹¹ Soustelle, 1993:15, 16, 464, 465.

¹² Ecker (1940, 1941; 1998).

¹³ Ecker, 1966.

¹⁴ Ecker, 2001:102. Una edición de este diccionario hasta ahora inédito de Ecker está en preparación, bajo el cuidado de Yolanda Lastra y Doris Bartholomew (Yolanda Lastra, comunicación personal, 2004).

¹⁵ Garibay (1999:115, 116) define “difrasismo” como “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya sea por ser sinónimos, ya por ser adyacentes”. Sobre los difrasismos en general y su uso en el idioma náhuatl, véanse Bright, 1990; Montes de Oca, 2000; 2001.

¹⁶ Smith, 1994.

¹⁷ Urbano, 1990.

Biblioteca Nacional de México;¹⁸ sólo usó el diccionario del otomí del Valle del Mezquital, publicado en 1956, que registra una variante moderna y tiene relativamente pocas entradas léxicas.¹⁹ Por las limitaciones de su única fuente para el otomí, Smith no se dio cuenta de que al menos uno más de sus 14 calcos panmesoamericanos también se encuentra en el otomí novohispano: “*pueblo = agua-cerro*”. En el diccionario de Urbano encontramos la siguiente entrada: “Pueblo de todos juntamente. *altepetl – andehenttoho*”.²⁰ Ambas voces tienen morfemas que significan “agua” (*ātl* [tl > l] en náhuatl y *dehe* en otomí) y “cerro” (*tepētl* en náhuatl y *t’ohō* en otomí).

Doris Bartholomew ha buscado los préstamos lingüísticos entre el otomí y el náhuatl en el vocabulario trilingüe (castellano-náhuatl-otomí) de fray Alonso Urbano y en el diccionario inédito de Lawrence Ecker. Bartholomew reproduce una cita de este diccionario, en la cual Ecker afirma que las múltiples equivalencias semánticas entre el otomí y el náhuatl se deben a “la conversión de los aztecas a la cultura de los otomíes”. Esta investigadora analiza una serie de ejemplos de calcos: números, topónimos, palabras de fauna y flora, términos para metales y nombres calendáricos.²¹ Los resultados del análisis son interesantes, si bien no comprueba plenamente la hipótesis de Ecker.²²

ALGUNOS CALCOS ADICIONALES EN LAS FUENTES DEL PERIODO NOVO-HISPANO TEMPRANO

Una revisión exhaustiva del vocabulario trilingüe de Urbano produciría una lista amplia de calcos entre el otomí y el náhuatl. Pondré un solo ejemplo: las entradas léxicas para “bestia fiera”, “comedor de hombres” y “fiera bestia”. La glosa náhuatl en las tres entradas es “*tequani*”, palabra constituida por los morfemas *tē* (prefijo de objeto indefinido: “alguien”), *cuā* (verbo: “comer/morder”) y *ni* (sufijo de verbal agente); el significado literal de *tēcuāni* es “comedor de alguien” o “mordedor de alguien”. La glosa otomí correspondiente es “*nogätzate*” (también escrita “*nogatzâte*”), palabra compuesta de los morfemas *no* (prefijo sustantivo singular), *ga* (prefijo agente), *tsa* (verbo: “morder”) y *te* (sufijo de verbal); así la palabra *nogatsate* significa “el mordedor”.²³ Ambas palabras se usaban para hablar de una variedad de mamíferos carnívoros grandes, entre ellos el jaguar.²⁴

¹⁸ Biblioteca Nacional de México, ms. 1497 (véase Acuña, 1990:xli-lxi).

¹⁹ Wallis/Arroyo, 1956.

²⁰ Urbano, 1990:350r.

²¹ Bartholomew, 2000.

²² Hay una debilidad fundamental en el argumento de Ecker sobre el supuesto origen otomí del sistema de numeración en el náhuatl. En ambas lenguas, los números 6-9 se expresan con un morfema para el número 5 más las raíces de los números 1-4. Ecker (2001:102) interpreta este hecho como evidencia de la aculturación de los recién llegados aztecas bajo la influencia otomí, sin darse cuenta que esta manera de formar los números está presente también en las lenguas cora y huichol (Valiñas, 2000:186, 187),²² relacionadas genéticamente con el náhuatl (Dakin, 1994:78, 79). Esto hace probable que los proto-nahuas hayan tenido esta manera de contar antes de las primeras migraciones nahuas hacia el centro de México.

²³ Urbano, 1990:59r, 86v, 212v. Sobre el sufijo verbal *-te*, véase Buelna (editor), 1893:18.

²⁴ Karttunen (1992:218), citando un vocabulario moderno del náhuatl de Tetelcingo, Morelos, asocia *tecuaní* con las onzas, tigres, leones y otros animales fieros. En diversas fuentes se encuentran variantes de la palabra otomí *nogatsate*, sin los sufijos *no-* y *ga-*, con el significado de “fiera” (Neve y Molina, 1975:49), “gato montés” (López Yepes, 1826:163), “león” (Bernal Pérez, 1998:173; Hernández/Victoria/Sinclair, 2004:378; López Yepes, 1826:181; Neve y Molina, 1975:59; Wallis/Arroyo, 1956:78), “lobo” (Lastra, 1997:348; López

Hay ejemplos adicionales de calcos entre el otomí y el náhuatl en otras fuentes. Francisco Ramos de Cárdenas, autor de la *Relación geográfica de Querétaro*, registra una planta cuyos nombres en otomí y náhuatl caben en esta categoría:

Ay otro arbol en los montes de esta comarca que los yndios llaman en su lengua otomy *deçehoy* y en la mexicana *quimichincapoly* que quiere dezir çerezas de ratones que nosotros llamamos çerezas silbestres su hoja es como la morera con que crian la seda la fruta como garbanços dizen que es dulçisima al gusto los que comen della se les encojen los nierbos y quedan tullidos de pies y manos no peligran pero estan asy uno y dos años al cabo de los quales sanan sin hazer ningun remedio los naturales como se saben el efeto que haze no la comen caen en este ynconbiniente algunos españoles yndios y mestizos que no son naturales de esta tierra ygnorando el efeto de esta fruta.²⁵

El nombre de este árbol en otomí parece ser una forma distorsionada de *deçe'ñoi*, palabra que todavía se usa en el Valle del Mezquital y que significa literalmente “capulín de ratón” (el árbol) y “capulina de ratón” (la fruta) (*deçe*, “capulín/capulina” más *'ñoi*, “ratón”). El ejemplo en un diccionario de esta variante del otomí reitera los efectos tóxicos de la fruta: “*T'ena ge ra haho tsi ya deçe'ñoi hänge di huät'i*. Dicen que la zorra come capulinas; por eso tiembla”.²⁶ La frase equivalente en náhuatl, *quimichin capolin*, significa lo mismo: *quimichin*, “el ratón” y *capolin*, “el capulín/la capulina”.²⁷

CONCLUSIÓN

La lista de los calcos entre el otomí y el náhuatl es larga; tendrán que bastar los ejemplos expuestos aquí, debido a las limitaciones del espacio.²⁸ Considerando que los otomíes y sus parientes lingüísticos de la familia otopame tienen raíces muy antiguas en el centro de México, y que los nahuas llegaron a esta región en tiempos relativamente recientes, resulta atractiva la hipótesis de que la mayor parte de los calcos existentes hayan tenido su origen en el otomí u otras lenguas cuyo origen se encuentre en el centro de México, y que los nahuas los hayan adoptado después de su llegada. Pero antes de adoptar una postura demasiado simplista, hay que recordar que hay calcos panmesoamericanos, y que el concepto mismo de Mesoamérica implica la existencia de una amplia red de contactos culturales que se dieron a lo largo de tres milenios. Los modelos que postulan las influencias culturales unidireccionales no reflejan adecuadamente la complejidad de esta red de interacción.

Yepes, 1826:183) y “tigre” (Buelna [editor], 1893:114; Códice de Huichapan, c 1632:6r; García de Mendosa, 1703 y 2000:26v; Hernández/Victoria/Sinclair, 2004:12, 25; Lastra, 1997:394; López Yepes, 1826:240).

²⁵ Ramos, 1582:13r, 13v; 1989:148.

²⁶ Hernández/Victoria/Sinclair, 2004:43.

²⁷ Molina, 1998:II, 12v, 90r.

²⁸ Hay ejemplos adicionales de los calcos entre el otomí y el náhuatl en Wright, 2000 (topónimos); 2005b:I, 156-164 (términos para las estructuras sociales, los cargos políticos, los espacios urbanos y los edificios), 176-178 (nombres de los dioses), 180-186 (términos calendáricos), 190, 191 (palabras relacionadas con la guerra), 550, 551 (topónimos, corrigiendo algunas de las traducciones publicadas en Wright, 2000), 558, 559 (antropónimos).

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, RENÉ

1990 “Introducción”, Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, facsímil del ms., Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. XIX-LXX.

ANDREWS, J. RICHARD

1975 *Introduction to classical Nahuatl*, University of Texas Press, Austin/Londres.
2003 *Introduction to classical Nahuatl, revised edition*, University of Oklahoma Press, Norman.

BAKKER, DIK Y EWALD HEKKING

1999 “A functional approach to linguistic change through language contact: the case of Spanish and Otomí”, *Working papers in functional grammar* 71 (Institute for Functional Research into Language and Language Use, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam).

BARTHOLOMEW EWAN, DORIS AILEEN

1956 “Palabras prestadas del español en el dialecto otomí hablado en San Felipe y Santiago, Jiquipilco, Mexico”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 14 1ª parte, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 169-171.
2000 “Intercambio lingüístico entre otomí y náhuatl”, *Estudios de Cultura Otopame* 2, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 189-201.

BERNAL PÉREZ, FELIPINO

1998 *Diccionario hñähñu-español español-hñähñu del valle del Mezquital Hidalgo*, 2ª edición, Hmunts’a Hēm’i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, Ixmiquilpan.

BRIGHT, WILLIAM

1990 “‘With one lip, with two lips’: parallelism in Nahuatl”, *Language* 66(3), Linguistic Society of America, Washington, pp. 437-452.

BUELNA, EUSTAQUIO (ed.)

1893 *Luces del otomí o gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana, compuesta por un padre de la Compañía de Jesús*, Imprenta del Gobierno Federal, México.

CÓDICE DE HUICHAPAN

c 1632 *Códice de Huichapan*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, Testimonios Pictográficos, núm. 35-60.

DAKIN, KAREN

- 1994 “El náhuatl en el yutoazteca sureño: algunas isoglosas gramaticales y fonológicas”, en: Carolyn J. MacKay y Verónica Vázquez (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 53-86.

ECKER, LAWRENCE

- 1940, 1941 “Testimonio otomí sobre la etimología de ‘México’ y ‘Coyoacán’”, *El México Antiguo* 5, Sociedad Alemana Mexicanista, México, pp. 198-201.
- 1966 “Algunas observaciones sobre el calendario otomí y los nombres otomíes de los monarcas nahuas en el *Códice de Huichapan*”, en: Antonio Pompa y Pompa (ed.), *Summa anthropologica, homenaje a Roberto J. Weitlaner*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 605-612.
- 1998 “Testimonio otomí sobre la etimología de ‘México’”, en: Ignacio Guzmán Betancourt (comp.), *Los nombres de México, selección de textos y estudios sobre el origen y significado de los nombres México, Tenochtitlan, Anáhuac y Nueva España, con un apéndice sobre el cambio de nombre: México en lugar de Estados Unidos Mexicanos, 1993-1994*, Instituto Mexicano de Cooperación Internacional, Secretaría de Gobernación/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 335-337.
- 2001 *Códice de Huichapan, paleografía y traducción*, Yolanda Lastra y Doris Bartholomew (eds.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO

- 1984 *La interacción verbal de compra-venta en mercados otomíes*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

FOLEY, WILLIAM A.

- 2004 *Anthropological linguistics, an introduction*, reimpresión de la 1ª edición, Blackwell Publishing, Oxford.

GARCÍA DE MENDOSA MOTECSUMA, DIEGO

- 1703 *Códice Pedro Martín de Toro (trasunto)*, Archivo General de la Nación, México, grupo documental Tierras, vol. 1783, expediente 1, ff. 26r-32r.
- 2000 *García, traducción de un manuscrito en otomí y español, hecha por Diego García de Mendosa Motecsuma*, 2ª edición digital, David Charles Wright Carr, estudio y versión paleográfica, Editions Sup-Infor, París (<<http://www.sup-infor.com>>; actualización: 2000; consultada el 27. 9. 2007).

GARIBAY KINTANA, ÁNGEL MARÍA

- 1999 *Llave del náhuatl, colecciones de trozos clásicos, con gramática y vocabulario nahuatl-castellano, para utilidad de principiantes*, 7ª edición, Editorial Porrúa, México.

HEKKING, EWALD FERDINAND RUDOLF

1995 *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Institute for Functional Research into Language and Language Use, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam.

HEKKING, EWALD Y DIK BAKKER

1998 “El otomí y el español de Santiago Mexquititlán: dos lenguas en contacto”, *Foro Hispánico, revista hispánica de los Países Bajos* 13, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, pp. 45-73.

HERNÁNDEZ CRUZ, LUIS, MOISÉS VICTORIA TORQUEMADA Y DONALD SINCLAIR CRAWFORD

2004 *Diccionario del hñähñu (otomí) del valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, 2ª reimpresión, Instituto Lingüístico de Verano, México.

KARTTUNEN, FRANCES

1992 *An analytical dictionary of Nahuatl*, 2ª ed., University of Oklahoma Press, Norman.

LASTRA, YOLANDA

1997 *El otomí de Ixtenco*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LEE, RICHARD

1969 “Otomí influences in Mezquital Spanish phonology”, *Los otomíes, papers from the Ixmiquilpan Field School*, H. Russell Bernard (ed.), Washington State University, Pullman, pp. 97-107.

LÓPEZ YEPES, JOAQUÍN

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma*, Oficina del Ciudadano Alejandro Valdés, México.

MOLINA, ALONSO DE

1998 “Vocabulario en lengua castellana y mexicana/Vocabulario en lengua mexicana y castellana”, facsímil de la edición de 1571, en: Ascensión Hernández de León-Portilla (comp.), *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, ed. digital, Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis, Madrid.

MONTES DE OCA, MERCEDES

2000 *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, tesis, Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2001 “Los difrasismos en el náhuatl: una aproximación lingüística”, en: José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas, homenaje a Wick R. Miller*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 387-397.

NEVE Y MOLINA, LUIS DE

- 1975 *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma otomí*, facsímil de la edición de 1767, Mario Colín (ed.), Biblioteca Enciclopédica del Estado de México/Editorial Libros de México, México.

RAMOS DE CÁRDENAS, FRANCISCO

- 1582 *Relación geográfica de Querétaro*, University of Texas at Austin, Nettie Lee Benson Latin American Collection, Joaquín García Icazbalceta Collection, vol. 24, documento núm. 17.
- 1989 “Relación geográfica de Querétaro (1582)”, en: David Charles Wright Carr (ed.), *Querétaro en el siglo XVI, fuentes documentales primarias*, Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro, pp. 93-219.

RINCÓN, ANTONIO DEL

- 1998 “Arte mexicana”, facsímil de la edición de 1595, en: Ascensión Hernández de León-Portilla (comp.), *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, edición digital, Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis, Madrid.

SMITH STARK, THOMAS C.

- 1994 “Mesoamerican calques”, en: Carolyn J. MacKay y Verónica Vázquez (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 15-50.

SOUSTELLE, JACQUES

- 1993 *La familia otomí-pame del México central*, Nilda Mercado Baigorria (trad.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica, México [el texto original en francés es de 1937].

SUÁREZ, JORGE A.

- 1995 *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, Eréndira Nansen (trad.), Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

THOMASON, SARAH GREY Y TERRENCE KAUFMAN

- 1991 *Language contact, creolization, and genetic linguistics*, 1ª reimpresión, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Oxford.

URBANO, ALONSO

- 1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, facsímil del ms., estudio de René Acuña, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

VALIÑAS COALLA, LEOPOLDO

- 2000 “Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México”, en: Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México, homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas/

Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 175-205.

WALLIS, ETHEL EMILIA Y VÍCTOR MANUEL ARROYO

1956 *Diccionario castellano-otomí — otomí-castellano*, Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital/Instituto Lingüístico de Verano, Ixmiquilpan/México.

WRIGHT CARR, DAVID CHARLES

1997 “El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000 a.C.–1650 d.C.”, *Relaciones, estudios de historia y sociedad* 72, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 225-243.

2000 “Signos toponímicos en el *Códice de Huichapan*”, *Estudios de Cultura Otopame* 2, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45-72.

2003 “Fonemas otomíes que no existen en el castellano”, en: Marc Thouvenot (ed.), *Sup-Infor, Editions sur Supports Informatiques*, (<<http://www.sup-infor.com/navigation.htm>>; actualización: 22 ene. 2003; consultada el 27. 9. 2007).

2005a “Lengua, cultura e historia de los otomíes”, *Arqueología Mexicana* 12(73), Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 26-29.

2005b *Los otomíes: cultura, lengua y escritura*, 2 vols., tesis, Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, Zamora.

2007 *Lectura del náhuatl, fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo Novohispano Temprano*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

ZIMMERMANN, KLAUS

1986 “El español de los otomíes del valle del Mezquital (México), un dialecto étnico”, *Actas del II Congreso Internacional sobre el Español de América (Ciudad de México, 27-31 de enero de 1986)*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 234-240.

1987 “Préstamos gramaticalmente relevantes del español al otomí, una aportación a la teoría del contacto entre lenguas”, *Anuario de Lingüística Hispánica* 3, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 223-253.

1995 “Aspectos teóricos y metodológicos de la investigación sobre el contacto de lenguas en Hispanoamérica”, en: Klaus Zimmermann (ed.), *Lenguas en contacto en Hispanoamérica, nuevos enfoques*, Instituto Ibero-Americano, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, Frankfurt am Main/Vevuert/Madrid, pp. 9-34.

2000 “Características de etnicidad y estrategias verbales en encuentros interétnicos (entre indígenas hñahñus/otomíes y mexicanos)”, *Signo y Seña* 11, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 61-91.

III. ACTORES OTOPAMES

¿MARGINALES O CIUDADANOS? EL CASO DE LOS ÑÄHÑUS EN CLEARWATER, FLORIDA

Ella Schmidt
University of South Florida - St. Petersburg

En clara oposición a resultados de investigaciones previas sobre migrantes rurales mexicanos en la zona central y oeste de la Florida (Schmidt, 2009; Schmidt y Crummett, 2004), los migrantes hñähñus de Clearwater demuestran una sólida solidaridad social, un sistema de valores comunal y un código de ética basados en una definición del individuo como ciudadano de su comunidad. Este tipo de ‘ciudadanía’ es definido muchas veces fuera de presiones nacionalistas de parte del estado mexicano y requiere un compromiso comunal sólido que implica una participación activa en faenas comunales y cargos oficiales, los cuales tienen muy poco que ver con definiciones legales de ciudadanía impuestas por los Estados-nación.

La inclusión de los ñähñus en el imaginario mexicano está fuertemente asociada con una historia de conquista y resistencia que continúa dando forma a sus interacciones y negociaciones, como ciudadanos de segunda clase, con las autoridades mexicanas a nivel local, regional y nacional. En el contexto transnacional, esta historia –junto con las estrategias que ellos han desarrollado en defensa de sus intereses étnicos– constituye el marco contextual para sus interacciones tanto cívicas como políticas con las autoridades de las ciudades norteamericanas donde se encuentran, como es el caso de la ciudad de Clearwater.

Es en este contexto que las nociones cívicas y comunales que informan el sentido ciudadano hñähñu y las expectativas que éste implica guían sus interacciones con autoridades norteamericanas a nivel local y municipal. De la misma manera en que se involucran en acciones cívicas en Hidalgo, los ñähñus en la Florida participan en la vida económica, cultural y social diaria de la comunidad que los acoge. Gracias a una larga trayectoria participativa en sus comunidades de origen como miembros de una minoría étnica, los ñähñus entienden (y también esperan) que el respeto y cumplimiento de las responsabilidades cívicas les otorguen ciertos derechos ciudadanos como miembros de las comunidades que los acogen (por ejemplo acceso a recursos de la comunidad, apoyo

social). Estos derechos ciudadanos no son necesariamente reconocidos por el gobierno de los EE.UU. (ni tampoco de México), que basa sus requerimientos en nociones individualísticas y legales de ciudadanía, las cuales están a su vez basadas en nociones de territorialidad y soberanía nacionales que requieren ‘documentos’ especiales (p.ej. pasaporte, tarjetas de identificación) y que no necesariamente garantizan el acceso a recursos como educación, trabajo o vivienda decente, entre otros.

Contextos locales transnacionales como los que los ñãñus ocupan, ‘hiper-espacios’ como los llama Kearney (1995) en donde las fronteras culturales, económicas, sociales y territoriales fijas son flexibles o no existen, nos permiten observar cómo se articulan nociones diferentes de ciudadanía. Mientras los sujetos negocian e intercambian estas nociones, las comunidades de origen y de destino son afectadas y transformadas convirtiéndose en elementos fundamentales para la recreación de subjetividades y realidades transnacionales.

Pero para poder analizar estos procesos, debemos revisar los entendimientos rígidos e idealizados de lo que muchas veces significa ‘ciudadanía’. En efecto, entendimientos legalísticos asociados a nociones de ‘nación’ reducen su significado a “una relación jurídica entre un individuo y un Estado-nación” lo que no nos permite analizar los procesos a través de los cuales los migrantes recrean sus vidas y su sentido de pertenencia como miembros activos de sus comunidades locales, nacionales y transnacionales. Estas negociaciones diarias entre los migrantes y las comunidades que los albergan, toman forma a través de buenos y malos entendidos, basados en el hecho de que no son blancos y sí son pobres. Por otro lado, al ser una relación negociada no exenta de conflicto, la ciudadanía “se crea colectivamente o entre individuos que existen dentro de relaciones de conflicto colectivo basadas en diferencias sociales, políticas y económicas” y dentro de un marco de desigualdad al nivel local, regional, nacional y muchas veces internacional o transnacional (Stasilius y Bakan, 1997:112).¹

Este trabajo, entonces, trata de describir y analizar las formas a través de las cuales los ñãñus en Clearwater reclaman su sentido ciudadano y su agencia comunitarios en sus comunidades transnacionales, muchas veces marginales, y que responden a sus realidades en constante transformación tanto en los EE.UU. como en México. Este tipo de ciudadanía comunitaria les proporciona “un significado y sentido de pertenencia y membresía... así como un estímulo por ejercer su ciudadanía” (García, 1996) como ellos lo han entendido desde “tiempos inmemoriales” en sus comunidades de origen.

Este trabajo tiene cuatro secciones y una conclusión. La primera sección ilustra cómo la migración, la etnicidad y la pobreza han sido intrínsecamente combinados a través de siglos, forzando a millones de personas a abandonar sus comunidades de origen. Le sigue una sección breve que se enfoca alrededor de los debates sobre la necesidad de redefinir lo que se entiende por ciudadanía e incluir en los procesos de negociación las identidades cívicas basadas en una membresía comunal (una ‘ciudadanía desde abajo’) y que son ignoradas por las definiciones hegemónicas de Estados-nación que asumen homogeneidad, territorialidad y soberanía y que otorgan ciudadanía a ciertos individuos y a otros no. La tercera sección discute la creación de la identidad cultural (étnica) de los ñãñus y sus nociones de ciudadanía en un contexto de conquista y marginalización económica, social y cultural. La sección final ofrece una breve descripción de los procesos a través de los cuales

¹ Todas las traducciones de citas son de la autora.

la identidad cultural y las nociones de ciudadanía informan las interacciones de los niños de Clearwater con las autoridades de la ciudad y otros miembros de la comunidad. La conclusión se enfoca en las limitaciones que nuestras definiciones de ciudadanía tienen dentro de los paradigmas normativos de los Estados-nación.

MIGRACIÓN, ETNICIDAD Y POBREZA

Saskia Sassen (1996), entre muchos otros investigadores, reconoce las conexiones existentes entre la presencia histórica de poderes coloniales e intereses económicos estratégicos de los Estados-nación y comunidades de destino en donde los migrantes deciden establecerse. Por un lado, Sassen –junto con investigadores como Davis (2000), Marcuse (2000), Rodríguez (1996) y Massey (1995)– también reconoce la trágica ironía que existe entre la flexibilidad de las fronteras internacionales para con las inversiones de capital internacional y la inflexibilidad de esas mismas fronteras para con los movimientos de mano de obra internacional. En realidad, los mercados financieros globales no reconocen, no tienen fronteras, lo que les permite a esos mercados globales internacionales movilizarse rápidamente para maximizar ganancias. Esta supuesta flexibilidad de flujos financieros hace que algunos investigadores se pregunten si los Estados-nación son capaces de controlar estos flujos o si en realidad, estos Estados-nación han cedido voluntariamente el poder de controlarlos (Marcuse, 2000). Por otro lado, los obstáculos que se erigen a nivel global, muchas veces imposibles de sobrepasar, para prevenir el flujo de mano de obra barata, nos recuerdan quiénes son en la actualidad los que pertenecen a los centros de poder y pueden gozar del estatus de ‘ciudadanos del mundo’ (Ong, 1996) y quiénes son los que son dejados afuera, forzados a luchar en contra de los obstáculos que se les imponen tanto en sus comunidades de origen como de destino. Esta doble opresión ciertamente se convierte en otro obstáculo que la mano de obra internacional se ve obligada a negociar.

El haber podido atravesar fronteras con éxito es sólo una pequeña parte de esta historia. En la gran mayoría de casos, nos dice Sassen, los migrantes han sido históricamente parte de las metrópolis de destino ya sea a través de lazos colonialistas o imperialistas. Castles y Davidson se preguntan si estos migrantes, “estos otros colonizados” (2000:9), tendrán algún día la oportunidad de integrarse o si serán condenados a permanecer como un “otro irreducible”, al cual muy rara vez se le otorga la posibilidad de adquirir estándares socio-económicos adecuados para poder participar en la vida política y cívica de sus comunidades de destino.

Sin la posibilidad de alcanzar niveles socio-económicos aceptables, Castles y Davidson –junto con otros– dudan de manera profunda que los migrantes puedan obtener alguna vez la ‘ciudadanía’ entendida como el derecho a un tratamiento justo y equitativo, un trabajo que les permita cubrir sus necesidades materiales y acceso a una educación de calidad, lo que debiera traducirse en mejores condiciones de vida. La realidad sin embargo es que muchos de los migrantes en los EE.UU. viven en lugares marginales, en donde las instituciones democráticas que la mayoría de los estadounidenses toman por sentadas, como escuelas, cortes, trabajos, no sólo están ausentes, pero si estuvieran presentes funcionarían de tal manera que impedirían a los migrantes el aprendizaje y la comprensión de cómo esas instituciones trabajan. En consecuencia, los migrantes tienen dificultades para entender cuáles son sus derechos y responsabilidades cívicas. Las interacciones que la mayoría de los migrantes pobres y de color tiene, desde sus espacios marginales, con las

instituciones estadounidenses, son generalmente no sólo esporádicas sino truncadas, con muy pocas posibilidades de poder entablar un diálogo cultural y social con los valores culturales (establecidos) estadounidenses, salvo a través de actos breves de consumo (Schmidt, 2009). Usualmente desde una ciudadanía de segunda clase, la aparente ‘ilegalidad’ e identidades racializadas de estos migrantes los condena a ser “extranjeros para siempre” (véase DeGenova, 2006; Rocco, 2006; Young, 1999; Reisler, 1996; entre otros).

Sin embargo, estas situaciones de marginalidad no son novedad para la gran mayoría de estos migrantes quienes muchas veces se vieron forzados a salir de sus comunidades de origen por la violencia, persecución política o pobreza, por mencionar algunas causas. Preguntarse si los migrantes se van a asimilar culturalmente o integrarse económicamente en sus comunidades de destino, aunque es una pregunta importante, ignora la cuestión de si esos migrantes fueron alguna vez reconocidos como ‘ciudadanos de primera clase’ en sus países de origen.

La mayoría de migrantes que se establece en los EE.UU. pertenece a las poblaciones indígenas y/o pobres de Latinoamérica. Como tales, se les consideraba ciudadanos de segunda clase y eran ignorados y excluidos de cualquier conversación nacional, en el caso que ésta hubiera existido. Debido a factores de clase, raza, etnicidad y ubicación fueron sistemáticamente ignorados, negándoseles todo acceso a los procesos políticos en Latinoamérica. La falta de acceso y participación en el proceso político también les impidió el acceso a trabajos, servicios y otros recursos clave para su bienestar material. A nivel del Estado-nación, que el gobierno de los EE.UU. los ignore –aún cuando el riesgo de ser perseguido es obvio– simplemente se añade a las experiencias que tuvieron como poblaciones marginales en sus países de origen. Las poblaciones rurales e indígenas de América Latina, al igual que los pobres urbanos, han sido –y continúan siendo– ignorados por sus Estados-nación, y sus derechos humanos y civiles son continuamente violados. Ser pobre e indígena en Latinoamérica significa muchas veces no tener derechos civiles o acceso a los recursos necesarios para alcanzar una ciudadanía de primera clase. En muchas instancias, sus identidades han sido vaciadas o esencializadas para poder ser utilizadas de mejor manera por una retórica que les niega el derecho de participar en la escena nacional, haciéndolos invisible, debido a que no encajan en las definiciones nacionales (p.ej. mestizo, educado), y esto a través de un proceso muy similar a los procesos que las instituciones estadounidenses utilizan para marginalizarlos.

Para la gran mayoría de las poblaciones indígenas de Latinoamérica, la tierra y la identidad se definen mutuamente (Allen, 1988; Bastien, 1978; Orlove, 1993; entre otros), y a través de los siglos estas poblaciones han luchado en contra de esfuerzos de privatización de la tierra. Los esfuerzos por modernizarlos –a través de la alienación de sus tierras– han finalmente dado fruto: las poblaciones indígenas han sido transformadas en ciudadanos como campesinos o mano de obra barata (Frye, 1996; Gould, 1998).

Los ñähñus, sin embargo, nos ofrecen un ejemplo dramático de un entendimiento de ciudadanía que ha sido creado fuera de las definiciones legales y territoriales de los Estados-nación. Esta definición diferente de ciudadanía nos permite entenderla como la habilidad de actuar, afrontar y conquistar desafíos naturales, políticos, económicos y culturales impuestos ya sea por nacimiento o circunstancia (Bobbio, citado por Castles y Davidson, 2000:26). Este entendimiento diferente de ciudadanía nos permite considerar a los individuos como agentes –no simplemente víctimas– de sus circunstancias, actores que responden a los desafíos impuestos por sus contextos históricos, sociales y naturales, permitiéndoles entender la ciudadanía como “el poder y dominio sobre contextos

amenazantes, y esto basado en la primacía acordada a la capacidad racional humana” (*ibid*:27). Castles y Davidson reconocen la presencia de por lo menos dos corrientes en lo que se refiere a ciudadanía: una elitista que niega la existencia de la sabiduría popular y otra basada en la sabiduría del pueblo (popular). La segunda –una especie de ciudadanía desde abajo– es posiblemente el mejor modelo para crear situaciones que incluyen el mayor número de gente con interés en resolver una variedad de desafíos (naturales, sociales, culturales) y que entienden las obligaciones y derechos que su participación les otorga. Los ñãñũs son un claro ejemplo de una ciudadanía construida desde abajo que, en contraste con metas más individualistas y liberales, promueve una participación más activa en la vida de la comunidad y fomentan prácticas colectivas de auto-gobierno que datan de tiempos pre-coloniales.²

MIGRACIÓN, CIUDADANÍA Y ESTADOS-NACIÓN

Recientemente, el debate sobre asuntos de migración internacional se ha visto incrementado con los aportes de algunos investigadores, concluyendo que la intensidad y amplitud de esos movimientos representan un fenómeno nuevo (véase por ejemplo Suárez-Orozco, 1998). En respuesta a estas conclusiones, Sidney Mintz (1996) arguye que los movimientos transnacionales de gente no sólo no son un fenómeno nuevo sino que han involucrado a grandes cantidades de gente. Para fines del siglo XIX, por ejemplo, 100 millones de personas vivían lejos de sus comunidades de origen. Cien años más tarde, un reporte de la Organización Internacional del Trabajo (citado por Kearney, 1995) indicaba que habían 100 millones de personas viviendo, una vez más, fuera de sus países de origen debido a guerras, pobreza o falta de empleo (Rodríguez, 1996).

Nuestra comprensión de la creciente complejidad y rapidez con la cual muchas comunidades están entrando en contacto a nivel global –y los acomodos y negociaciones que estos contactos provocan– tiene que mejorar. Estos acomodos y negociaciones no sólo involucran a gente diferente, pero también sistemas diferentes –y muchas veces contradictorios– de pensamiento y comportamiento. Son ‘espacialidades y temporalidades’, como las llama Saskia Sassen (2000), que se ven obligadas a coexistir, en muchos casos, por primera vez (Featherstone, 1996).

Es un hecho muy poco cuestionado que las ciudades –esos espacios de mediación y asociación– han sido cruciales en la creación de la democracia y esto por haber sido lo suficientemente pequeñas (al principio) para promover un sentido de comunidad con “redes densas de intercambio y solidaridad” (Rocco, 2006:260; Holston y Appadurai, 1999). Históricamente, la ciudad ha sido “más accesible a sus residentes, más cercana a sus intereses y ha promovido un sentido de comunidad que ha sido usualmente asociado con conceptos de ciudadanía” (Dagger, 2000: 25). Sin embargo, esta concepción particular de la ciudad –o mejor dicho– ciudadanía, asume que la ciudad atrae gentes similares quienes, por la mayor parte, comparten una historia y cultura comunes y, tal vez más importante, proporciona igual acceso a los recursos necesarios para alcanzar ciudadanía completa en la comunidad. Es debatible, obviamente, si esto llegó a ser el caso en algún momento distante

² Para una discusión de ‘liberalismo’ y ‘republicanismo’ así como los derechos y obligaciones que éstos implican, véase Glenn 2000, entre otros.

de la historia. Es claro, sin embargo, que esta definición no describe la increíble diversidad que presentan las ciudades contemporáneas, resultado de un incremento tremendo en el movimiento de trabajadores (y otros) a través de fronteras internacionales y regionales en búsqueda de mejores condiciones de vida y trabajo en lo que algunos investigadores llaman “migración autónoma” (Rodríguez, 1996). Si bien cuando la demanda de mano de obra barata crece continuamente –aunque en menor grado actualmente debido a la recesión global– la gran mayoría de los trabajadores se ven obligados a vivir sus vidas en espacios marginales, su color, clase y/o etnicidad, en franco contraste con una ‘normalidad’ que los ciudadanos supuestamente comparten (p.ej. blancos, clase media), lo que impone una ‘patología’ en aquellos que no encajan en las normas aceptables de ‘ciudadano’ (Rocco, 2006; Isin, 2000; Young, 1999).

Debido a su tamaño, fragmentación y diversidad, muchas ciudades contribuyen a la pérdida del sentido de comunidad y de memoria cívica –esa memoria que, al juntar a los residentes con la historia de la ciudad– les permite tener un rol en la actualidad de la misma y les permite moldear su futuro. Sin esta memoria cívica compartida que une a los miembros de la comunidad, el sentido de pertenencia desaparece dejando una colección de individuos sin ninguna noción de historia o futuro compartidos. Y sin esto, no existe razón alguna para querer encontrarse como miembros de la comunidad (Dagger, 2000:25). En los EE.UU., los esfuerzos por recrear un sentido de comunidad han inspirado a muchos planificadores urbanos a crear proyectos que convergen en avenidas centrales, como aquellos desarrollados en ciudades rurales pequeñas, y a revitalizar zonas céntricas e históricas en vecindades abandonadas. Muchas veces, estos esfuerzos impuestos desde arriba tienen una vida muy corta, ya que no poseen las memorias cívicas necesarias para recrear un sentido de comunidad, un sentido histórico compartido y una identidad colectiva.

Hay otros esfuerzos, sin embargo, que están siendo realizados entre poblaciones de migrantes urbanos marginados y que se enfocan en recrear un sentido ciudadano y de memoria cívica. Estos esfuerzos no responden a decisiones impuestas desde arriba por comisiones de planeamiento urbano sino que son esfuerzos generados por los mismos migrantes, y están basados en diferentes entendimientos de lo que es responsabilidad cívica y participación comunal.

La creciente presencia de migrantes en lo que se llama ‘ciudades globales’ –esos centros de poder político y económico internacionales en donde las corporaciones transnacionales abundan– está obligando a los investigadores a reevaluar nociones territoriales de ciudadanía y soberanía de los Estados-nación. En efecto, la presencia de migrantes transnacionales, privilegiados o no, en ciudades globales como Los Ángeles, Nueva York, Tokio o Frankfurt y ciudades no tan globales como Tampa o Clearwater en Florida no puede ser ignorada. Con identidades divergentes basadas en geografía, etnicidad, clase o sexualidad diferentes y que no necesariamente se alinean con las expectativas o estándares ‘normales’ de las comunidades que los albergan, los migrantes transnacionales están cuestionando seriamente el fundamento de las ‘ciudadanías nacionales’ y su supuesta “inclusión y participación para todos” (véase por ejemplo Purcell, 2003; Isin, 2000; Glenn, 2000; Young, 1988; Ong, 1996).

Las nociones hegemónicas de ciudadanía usualmente asumen que los “actores individuales aceptan un ‘contrato social’ con el estado por el cual aceptan ser gobernados a cambio de ciertos privilegios y protecciones” (Purcell, 2003:265; Glenn, 2000). Estas presuntas identidades monolíticas (Painter y Philo, 1995) –base por lo general de la mayoría de nuestros modelos normativos de ciudadanía– deberían, por razones analíticas y

de la vida real, ceder el camino a análisis más complejos de identidades multidimensionales – esas combinaciones de microelementos referidos por Sassen (2003), que se articulan de diversas maneras con el estado nacional y que ayudan a la desestabilización de nociones monolíticas sobre el estado. Estas identidades multidimensionales negociadas en las intersecciones de género, clase, etnicidad y edad entre otras categorías (Benhabib, 1999 entre otros), y que Yuval-Davis llama ‘ciudadanía dialógica transversal’ y Young (1988, 1999) ‘ciudadanía diferenciada’, están basadas en negociaciones más horizontales, por lo tanto más igualitarias e inclusivas, practicadas por la gente fuera de las imposiciones jerárquicas estatales, las cuales imponen definiciones de ciudadanía que excluyen, o por lo menos subordinan diferencias. En muchos contextos, los pobladores de las ciudades son privados del ‘privilegio’ –sancionado por el estado– de participar públicamente en los asuntos de sus comunidades de destino debido a la ‘ilegalidad’ de su estatus. Es en este contexto que las discusiones académicas y de activismo comunitario alrededor de los ‘derechos a la ciudad’ son más claras (véase Holston y Appadurai, 1999, por ejemplo).

En efecto, el concepto de Henry Lefebvre alrededor del ‘derecho a la ciudad’ está basado en los derechos que un individuo (o grupo) adquiere por vivir en la ciudad y lo que esta vivencia les otorga, dándoles acceso al espacio en donde viven, producen y se reproducen, a la participación política en procesos de decisión que los afectan y a contribuir positivamente como miembros de la ciudad (Purcell, 2003; Beauregard y Bounds, 2000). Esta manera particular de entender la ciudadanía, sin embargo, ignora procesos de exclusión y desigualdad que producen las diferencias de clase, género y etnicidad –entre otros elementos– y que sistemáticamente marginalizan y desfavorecen a todos aquellos que no encajan dentro de los estándares estadounidenses (usualmente blancos y de clase media) (Rocco, 2006; Young, 1999; García, 1996) y que transforman la ‘raza’ en “una ‘proxy’ de ciudadanía” (Rosaldo, 1993, citado por Oboler, 2006:9). Los no-ciudadanos y los ciudadanos de segunda clase, entonces, no sólo están fuera de la ‘nación’ sino que tampoco son considerados como iguales, no gozan de los mismos derechos y son considerados “dependientes sin capacidad para auto-gobernarse” en los ojos de la sociedad norteamericana (Glenn, 2000:2).

Esta marginalización es la base de una serie de desigualdades que no permiten a los hispanos/latinos, por ejemplo, convertirse en miembros ‘completos’ (con todos los derechos que esto implica) de la sociedad norteamericana. Históricamente, los migrantes mexicanos son los que más han sufrido estas prácticas discriminatorias que alimentan el imaginario norteamericano del ‘extranjero perenne’ e ‘ilegal’ (Rocco, 2006:309; DeGenova, 2006 y Reisler, 1996). Como indica DeGenova, las imágenes de ‘extranjero’ e ‘ilegal’ se alimentan mutuamente y convergen en las identidades racializadas de los migrantes.

Entonces, en la vida diaria de los migrantes mexicanos en lugares innumerables a través de los EE.UU., la ‘ilegalidad’ reproduce las repercusiones prácticas de la frontera física entre los EE.UU. y México a través de la cual se constituye la migración ilegal. En este sentido importante, la ‘ilegalidad’ del migrante es espacializada, una condición social que es inseparable de las maneras particulares a través de las cuales los migrantes mexicanos son racializados como ‘extranjeros ilegales’ – como invasores que no cumplen con las leyes, ‘extranjeros’ incorregibles que subvierten la integridad y soberanía de la ‘nación’ desde *dentro* del territorio de la nación estadounidense. De esta manera, la ‘ilegalidad’ del migrante se convierte en una condición social espacializada y racializada de manera simultánea. La ‘ilegalidad’ del migrante es igualmente una característica central de las

maneras en que la ‘mexicanidad’ es reconfigurada bajo una relación racializada en contraste con la identidad hegemónica ‘nacional’ de lo americano (DeGenova, 2006:62).

A pesar de la marginalización de los mexicanos y de las pocas posibilidades de pertenecer completamente a la sociedad estadounidense, muchos migrantes recurren a interacciones y redes basadas en la confianza, reciprocidad y mutualidad en un esfuerzo por “acomodarse, resistir, sortear e interactuar con barreras restrictivas... que los afectan” (Rocco, 2006:310). Estas interacciones se establecen en la esfera pública y por consiguiente contribuyen a una “reconfiguración de lo que significa pertenecer a una colectividad – y por lo tanto de lo que significa ciudadanía en el sentido más amplio” (Oboler, 2006:11). Estas prácticas asociativas son llevadas a cabo tanto en privado como en público. Y tal vez más importante, fomentan “una participación democrática colectiva que les permite considerar lo que es efectivo para el interés colectivo” (García, 1996:263). En el caso de los ñähñus, este proceso se hace posible debido a las relaciones recíprocas de confianza y mutualidad que forman parte de su capital cultural y social y sentido de identidad.

Esta ‘ciudadanía no autorizada’, que se desarrolla fuera del control de los Estados-nación, es en realidad un tipo de ‘contrato social informal’ al cual los migrantes se comprometen con otros residentes que comparten la misma ubicación en las comunidades de destino. Sus rituales comunales diarios (Sassen, 2003) y sus ‘experiencias de vida’ crean una comunidad que se basa “en la participación negociada de todo grupo, todo sector e individuos dentro de la comunidad” (Oboler, 2006:5). Enfocarse en prácticas sociales cotidianas nos obliga a centrarnos en procesos de negociación que van más allá de entendimientos legalísticos de ciudadanía (Glenn, 2000). Esta ‘ciudadanía desde abajo’ tiene la posibilidad de crear lealtades de grupo y estrategias políticas que, aún cuando se hallan fuera de los procesos de incorporación sancionados por el estado, ayudan a los grupos (en este caso de migrantes) a crear los espacios sociales necesarios para poder exigir igualdades sociales y acceso a los recursos que necesitan (Oboler, 2006:7).

Enfocándose en las experiencias y negociaciones cotidianas de poblaciones supuestamente marginales, este trabajo afirma que es precisamente a través de las mismas que muchos de los migrantes recrean un fuerte sentido de comunidad y ciudadanía. Basados en entendimientos anteriores de lo que es ciudadanía cultural, muchas poblaciones de migrantes en los EE.UU., como los ñähñus en Clearwater, Florida, recrean su ‘memoria cívica’ –lo que ellos entienden por ciudadanía comunal en y pertenencia a sus comunidades de origen– en un contexto transnacional que los margina como pobres, de color e ‘ilegales’ (DeGenova, 2006; Oboler, 2006; Rocco, 2006). Esta ‘memoria cívica’ no sólo es utilizada en contra de la marginalización en la que se encuentran y que obstaculiza su movilidad social y económica, sino bien pudiera igualmente estar detrás del interés por mantener su idioma, cultura y vínculos transnacionales. Igualmente podría estar detrás del interés de algunos investigadores por fomentar una ‘ciudadanía diferenciada’ que apunta al derecho de expresar públicamente sus diferencias a la par que trabajar para conseguir igualdad (Glenn, 2000; Flores y Benmayor, 1998; Young, 1988). “El espacio público es central para una ciudadanía urbana”, lo público es un espacio en donde “la gente puede discutir problemas que afectan a todos” y en donde se puede construir un sentimiento de “pertenecer en diferencia” (Beauregard y Bounds, 2000:248; Ong, 1996).

Entender las causas de su marginalización es, por supuesto, clave en entender cómo ciertos discursos ideológicos perpetúan los calificativos de ‘extranjero’ o ‘ilegal’ impuestos a individuos que endémicamente son categorizados como ‘patológicos’ (p.ej. no encajan en la ‘norma’). Es igualmente crucial, sin embargo, analizar y entender los procesos a través

de los cuales los migrantes se las ingenian en las ciudades para crear cierto sentido de ciudadanía, el cual crea a su vez espacios políticos nuevos que les permiten expresar quiénes son, dónde pertenecen y qué derechos tienen como contribuyentes a la viabilidad económica de las ciudades que los albergan (Oboler, 2006:5, 13). Como veremos más adelante, en el caso de los indígenas hñähñu, este sentido de ciudadanía es el resultado de una larga historia cultural y política. Los lazos y redes solidarias que fueron la base de la identidad y ciudadanía hñähñu en sus comunidades de origen continúan moldeando su participación como indígenas tanto en México como en los EE.UU.

En una publicación reciente, DeGenova indicaba que estando fuera de la ‘identidad nacional’ hegemónica de lo ‘americano’, la ‘ilegalidad’ de los trabajadores mexicanos ha servido durante mucho tiempo como una dimensión constituyente de la inscripción específicamente racista de los mexicanos en general en los EE.UU. (2006:66-67). Esta ecuación poderosa entre raza y estatus legal no sólo permite las reacciones xenofóbicas que se ven en los EE.UU. en contra de trabajadores mexicanos. Al mismo tiempo les niega su humanidad y agencia a un punto tal que terminan por ser reducidos a seres dóciles, complacientes y muy trabajadores pero que pertenecen a México. Muy pocas veces son “incluidos y/o invitados a participar en las instituciones norteamericanas” (Young, 1999, citada por Rocco 2006), pero nunca son considerados iguales debido a su acceso mínimo al poder, estatus y recursos.

A pesar de su alienación institucional, las comunidades migrantes como los ñähñus en Clearwater recrean entonces formas de reciprocidad, confianza y mutualidad que han existido por siglos en sus comunidades de origen en un esfuerzo por sobrevivir social y culturalmente –como ciudadanos con agencia– en un contexto transnacional. Su participación en la vida cívica de las ciudades que los albergan se convierte en la clave para definir una ciudadanía que no necesariamente incluye el tener que rendirle fidelidad de manera cultural o política a un Estado-nación en particular (Yuval-Davis, 1999).

El sentido ciudadano de los ñähñus es activo y está basado en una práctica social a través de la participación comunitaria, aunque también como indígenas y finalmente como mexicanos. Este sentido activo de ciudadanía es pues el resultado de prácticas sociales cotidianas a través de las cuales los individuos negocian “normas y prácticas sociales y un sentido de identidad”, dándole al sentido de ciudadanía una “definición sociológica” que espera de los miembros de una comunidad en particular que sean responsables de su funcionamiento democrático (Isin, 2000:5; Dagger, 2000; Glenn, 2000; Benhabib, 1999). El compromiso cívico hñähñu en Clearwater se traduce, por ejemplo, en una presencia y participación muy activa en las ligas deportivas, festivales culturales y pequeños negocios. Este compromiso activo crea entonces un espacio público y una presencia – un sentido de ciudadanía cultural (Rosaldo, 1987) que es reconocido tanto por las autoridades de la ciudad como por los residentes de la comunidad, sin importar su composición étnica.

IDENTIDAD CULTURAL HÑÄHÑU Y NOCIONES DE CIUDADANÍA

Los ñähñus, constructores de la antigua ciudad de Tula bajo la dominación tolteca, han estado presentes en el Valle del Mezquital (Hidalgo, México) desde por lo menos 650 dC (Fournier y Mondragón, 2003). Al resistir la conquista de los aztecas y españoles, entre otros, los ñähñus decidieron retirarse a las zonas más áridas y desoladas del valle. Esta estrategia les impuso serias limitaciones en cuanto a su participación en la región y fomentó

su explotación como mano de obra barata por los caciques que se establecieron en el área con el propósito de acaparar tierras irrigadas.

Desechados por investigadores y miembros de la élite mexicana como una invención del Instituto Nacional Indigenista, los hñähñus son un ejemplo poderoso de reapropiación de símbolos culturales (Denning, 1986) y espacios sociales y culturales.

La historia e identidad hñähñu están llenas de luchas por su avance cultural, social y económico, que datan de la época colonial y sirven de contexto para la manera en que los migrantes de Ixmiquilpan negocian su contexto económico y cultural en los EE.UU. y México (Schmidt y Crummet, 2004). Cabe enfatizar que este sentido de identidad no ha sido sólo el producto de la migración y la discriminación que los migrantes sufren en sus comunidades de destino, como es el caso de los mixtecos de Oaxaca (Nagengast y Kearney, 1989). El sentido de identidad hñähñu, supuestamente limitado a sus comunidades dispersas, se está transformando y ampliando por un lado por la migración y por el otro por el discurso político impuesto desde arriba. En efecto, en 1970 el presidente Echevarría crea 56 ‘consejos supremos’ con la intención de otorgarles representación a los pueblos indígenas. Esto fomentó –aunque posiblemente no intencionalmente– un discurso alternativo basado en políticas étnicas que, al mismo tiempo, pudieran ser controladas por el gobierno central. Aún cuando los lazos con el PRI tienen una larga historia en el área (Kugel, 1996), los miembros del Consejo Supremo Hñähñu enfatizan su interés en avanzar sus propias agendas políticas, culturales y sociales como grupo indígena (Schmidt y Crummett, 2004), invocando sus orígenes indígenas y su lucha en contra del poder mestizo en el Valle del Mezquital (Kugel, 1996). En la actualidad, el rol del Consejo Supremo en Ixmiquilpan y de su contraparte, el Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa, es el de proveer liderazgo, defensa y representación a la comunidad hñähñu ante las autoridades norteamericanas y mexicanas, tanto en Ixmiquilpan como en Clearwater, para beneficio político y económico de sus líderes y sus representados.

En entrevistas realizadas en el 2002, nos enteramos que el liderazgo de los miembros del consejo de migrantes hñähñus fue clave en la creación de la oficina de Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero en el estado de Hidalgo, la cual apoya muchos de los eventos culturales y políticos de los migrantes en la ciudad de Clearwater. El interés del gobierno hidalguense en mantener su presencia en los EE.UU. es obvio. Ellos han sido clave en apoyar danzas, artesanías y la visita de profesores mexicanos para participar en programas educativos de verano en Clearwater (Schmidt y Crummett, 2004).

Al mismo tiempo, la cultura hñähñu –centrada alrededor de responsabilidades familiares y comunales– ha inspirado a los migrantes a enviar remesas, elementos clave en el desarrollo comunal (Goldring, 1998; Bada, 2003). De acuerdo a la información recogida en el 2002, se enviaban entre dos y cuatro millones de dólares mensuales a familiares en el Valle del Mezquital. Debido a la recesión norteamericana, sin embargo, estas remesas han declinado sustancialmente.

El código de ética hñähñu, basado en una definición del individuo como ciudadano de su comunidad (la cual es ahora una comunidad transnacional), está íntimamente asociado con una participación activa de cada miembro de la comunidad en proyectos y problemas comunales. Esta ciudadanía se basa estrechamente en el cumplimiento y participación en las responsabilidades comunales y es definida por su carácter social y no individual. Durante nuestra investigación en el Valle del Mezquital entre 2002-2003, muchos miembros de las comunidades expresaron la importancia de cumplir con los requerimientos

que el ser ciudadano implicaba (Schmidt y Crummett, 2004). Interesantemente esta información contrasta con lo indicado por Galinier (1997) en las alturas de la Sierra Madre Oriental noreste de Tulancingo, en donde pareciera que estas prácticas y estructuras tradicionalmente comunales estaban desapareciendo.

En las comunidades visitadas, cada miembro varón se convierte en ciudadano al cumplir 18 años. Este estatus, sin embargo, no es automático y puede ser revocado si el ‘ciudadano’ no cumple con las obligaciones requeridas para mantener y desarrollar la infraestructura de la comunidad (p.ej. escuelas, caminos, desagües, agua potable) y con participar como autoridad comunal o en asambleas comunales o comités creados para resolver problemas específicos que la comunidad pudiera estar atravesando (Oliver *et al.*, 2003; Pietro y Utrilla, 2003; para Oaxaca ver Mutersbaugh, 2002). Los miembros que están sirviendo en comités comunales deben desplazarse con cierta frecuencia para discutir asuntos comunales con las autoridades regionales, y cada miembro asume la carga financiera que este tipo de participación exige (p.ej. gastos de transporte, hospedaje). Es obvio que estos miembros están acumulando capital social y político a ser usado eventualmente en el futuro y cuando ellos lo crean conveniente. Sin embargo, también es obvio que estos miembros están sacrificando recursos personales significativos así como tiempo y esfuerzo para beneficiar a la comunidad entera. Existen sanciones sociales –pero también materiales– para aquellos que se niegan a participar y contribuir en los asuntos comunales, especialmente si han emigrado pero siguen teniendo familia en las comunidades de origen que pudieran necesitar del apoyo y atención de los miembros de la comunidad.

Las faenas requieren la participación de cada miembro de la comunidad, ya sea en trabajo o dinero. Hasta el momento no pareciera que la migración haya impactado muy negativamente la tradición del servicio comunal, por lo menos no al nivel en que Mutersbaugh (2002) indica para el pueblo de Santa Cruz en Oaxaca. Sin embargo, la distancia –tanto social como geográfica– y la creciente militarización de la frontera EE.UU.-México eventualmente fomentará la erosión del compromiso ilustrado por la primera generación de migrantes. Por lo general, aquellos que se encuentran en los EE.UU. tienen la obligación de encontrar un reemplazo local –usualmente un pariente– para cumplir con las faenas comunales o en su defecto enviar el dinero necesario para contratar a alguien que cumpla con la faena específica (p.ej. construcción de la delegación municipal, canales de irrigación, pavimentación de calles). Durante nuestras visitas a Orizabita, por ejemplo, nos indicaron que la Junta comunal llevaba un registro muy detallado de la participación de los miembros de la comunidad. Inclusive compartieron el caso de un miembro que había emigrado a los EE.UU. hacía ya varios años y que debía a la comunidad el equivalente de varios miles de dólares en contribuciones pasadas. Este miembro tuvo que negociar su deuda para que les fuera restituida su membresía comunal.

Por otro lado, se espera que aquellos miembros que son elegidos para servir como autoridades comunales (p.ej. el delegado³, el secretario y el tesorero) regresen a sus comunidades a cumplir con el cargo sin importar dónde estén (inclusive los EE.UU.). Esto es un compromiso comunitario extraordinario para aquellos que dejaron sus comunidades en busca de trabajo. Se asume que estos individuos cumplirán con sus responsabilidades sin ningún tipo de remuneración económica. En nuestra visita a la comunidad de El Alberto

³ Delegado es el título que en el estado de Hidalgo se da a la autoridad comunitaria.

conocimos al delegado, quien había regresado recientemente de los EE.UU. para cumplir con la obligación comunal. En la comunidad de Gundhó, por ejemplo, el delegado actual era en realidad el hermano del que había sido elegido y no había podido regresar de los EE.UU.

La definición de ciudadanía ñähñu incluye entonces un compromiso comunal poderoso definido, entre otros, por una participación activa en proyectos comunales – faenas– y cargos administrativos que benefician a la comunidad en su totalidad. Esto es común en otras comunidades indígenas de Latinoamérica, las cuales refuerzan así la membresía comunal y la responsabilidad mutua, y que no tiene mucho que ver con normas de ciudadanía basadas en derechos individualísticos definidos en un marco legal y dentro del contexto de los Estados-nación (Painter y Philo, 1995; Benhabib, 1999; Yuval Davis 1999; Castles y Davidson, 2000; Purcel, 2003).

Castles y Davidson (2000) definen ‘ciudadanía’ como el poder otorgado a las masas para que puedan actuar y resolver desafíos sociales, naturales o culturales por ellos mismos. Que los ñähñus –y otros indígenas en Latinoamérica– hayan desarrollado este tipo de ciudadanía no debiera entonces sorprendernos. En efecto, marginadas y muchos veces oprimidas por las élites regionales y nacionales en el poder, las comunidades indígenas de Latinoamérica han tenido una autonomía relativa frente a los gobiernos centrales y han fomentado y reforzado estructuras comunales construidas en respuesta a desafíos ecológicos mucho antes de los desafíos que trajeron la conquista y el colonialismo (para un ejemplo de este complejo proceso véase Murra, 1975). Una vez bajo el yugo conquistador o neocolonial, las comunidades indígenas de Latinoamérica han reforzado sus estructuras comunales tradicionales en un esfuerzo por contrarrestar los ataques externos a sus modos de vida, ideología y cultura (para una documentación exhaustiva de cómo las poblaciones indígenas incluyeron requerimientos coloniales en sus estructuras tradicionales en un esfuerzo por responder a los mismos véase Stavig, 1999). Se enfatiza el carácter comunal de las estrategias desarrolladas en respuesta a estos desafíos (tanto ecológicos como otros) ya que hubiera sido prácticamente imposible sobrevivir a nivel individual, inclusive precariamente. El refuerzo y fomento continuos del sentido ciudadano de todos los miembros de la comunidad que cumplen con sus obligaciones comunales les permite no sólo perpetuar sus estructuras comunales sino igualmente presentarse ante las autoridades regionales y nacionales como un frente común. Esta ‘ciudadanía desde abajo’ les ha permitido sobrevivir como grupo y mantener su identidad indígena. Sin el compromiso comunitario, los ñähñus se hubieran convertido en uno más de los grupos marginados con muy pocas posibilidades de mejorar –incluso mantener– sus condiciones materiales. La interpretación de ciudadanía de los ñähñus claramente los informa sobre los beneficios que un activismo político (en este caso etno-político) conlleva. Varios de los ñähñus han sido elegidos a cargos políticos a nivel local, regional y federal.⁴ El posicionarse estratégicamente a nivel político les ha permitido avanzar ciertas posiciones estratégicas tanto a nivel estatal como federal y les permite permanecer presentes en el discurso político, aunque a niveles modestos. Es esta misma tradición la que los moldea en sus interacciones con las autoridades de la ciudad en Clearwater (Schmidt y Crummett, 2004).

⁴ En el verano de 2003 un maestro ñähñu bilingüe de Ixmiquilpan fue elegido senador federal.

LOS ÑÄHÑUS EN CLEARWATER

El Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa es una organización cívica fundada por la población hñähñu en Clearwater que sigue muy de cerca los acontecimientos relacionados con asuntos de participación cívica. También publica material educativo sobre los derechos de los migrantes en los EE.UU. con el mismo espíritu que el Consejo Supremo Hñähñu en el Valle del Mezquital. Por ejemplo, en noviembre de 2002, el Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa invitó al consulado mexicano en Orlando a otorgar matrículas a los migrantes mexicanos en Clearwater (Schmidt y Crummett, 2004). Por otro lado, el Consejo ha organizado ligas deportivas y atléticas en coordinación con el Departamento de Parques de la ciudad y también organiza programas educativos en coordinación con el Departamento de Policía local sobre los derechos y responsabilidades que conlleva el vivir en Clearwater. El programa de extensión y promoción del Departamento de Policía de Clearwater es usado como ejemplo de prácticas adecuadas en la interacción con poblaciones migrantes (Weiss y Davis, 2002).

La naturaleza y envergadura del movimiento migratorio entre Ixmiquilpan y Clearwater ha ayudado a cimentar lazos que trascienden fronteras nacionales. Desde el 2000, ilustrando el gran interés político y económico que tiene el gobierno mexicano de mantener lazos con sus poblaciones migrantes, el gobierno hidalgense ha visitado la comunidad hñähñu en Clearwater regularmente en un esfuerzo por discutir asuntos migratorios con las autoridades locales, organizaciones de migrantes y agencias religiosas y de servicios. En febrero de 2003 el entonces gobernador Miguel Ángel Núñez Soto visitó Clearwater por primera vez y regresó para las celebraciones del 5 de mayo organizadas por el Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa. Igualmente, representantes de la ciudad de Clearwater y del Departamento de Policía han viajado a Ixmiquilpan y se han reunido con autoridades mexicanas locales. Es bastante obvio, pues, que es a través de los esfuerzos tanto del Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa como del Consejo Supremo Hñähñu en Ixmiquilpan que estos eventos pueden realizarse. De esta manera, la población hñähñu ha podido expandir su presencia e influencia a pesar de las rígidas fronteras geopolíticas, permitiendo que su capital cultural, social y económico fluya con relativa libertad a través de las fronteras internacionales.

Desde un primer contacto a mediados de los noventa, la ciudad de Clearwater ha reconocido la importancia de incluir a la población migrante en la esfera cívica, especialmente cuando su influencia demográfica y por lo tanto económica se incrementa. La ciudad ha implementado una serie de programas que responden a asuntos que la población migrante ha traído a su atención. En 1999 la ciudad creó un grupo de trabajo (compuesto por autoridades de la ciudad, agencias de servicio y organizaciones mexicanas), incluyendo al Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa. Este grupo de trabajo creó un programa único llamado “Juntando Manos-Operación Apoyo Hispano”, el cual recomendó contratar a personal policial bilingüe que pudiera actuar como nexo con la comunidad en un esfuerzo por desarrollar programas de entrenamiento para intérpretes, oficiales bilingües, educación comunitaria, programas de prevención de la criminalidad y español básico para policías (Weiss y Davis, 2002).

En noviembre de 2002, la ciudad de Clearwater inauguró el Centro de Apoyo Hispano, conjuntamente con la YWCA (Young Women’s Christian Association), en un esfuerzo por fomentar la interacción entre la comunidad migrante mexicana y las agencias de servicio. Este centro tiene una guardería para niños pequeños, programas contra la violencia

doméstica, intérpretes, oficinas para el consulado mexicano (cuando vienen a la ciudad), y aulas para el aprendizaje del inglés y del español. En los veranos de 2003 y 2004 el consulado mexicano en Orlando trajo profesores de México para enseñar programas culturales a los niños locales (Schmidt y Crummett, 2004).

CONCLUSIONES: LOS ÑAHÑUS, ¿CIUDADANOS O MARGINADOS?

Vista a través del lente paradigmático del Estado-nación, la presencia ñahñu en Clearwater reproduce la marginalización que éstos han sufrido por siglos de explotación y marginalización coloniales y neo-coloniales. En efecto, a pesar de haber luchado en contra de actitudes racistas en los EE.UU., como muchos otros grupos minoritarios (Gutiérrez, 1995; Reisler, 1996; Shih, 2002; entre otros), y estereotipos como ‘ilegales’ (Rocco, 2006), el estatus de ciudadanos de segunda clase e ‘ilegales’ no los sorprende. En los EE.UU. continúan funcionando – muchas veces afuera del Estado-nación (de la misma manera que lo hacían en México). Sin embargo, traen consigo una ventaja comparativa que muchos otros grupos de migrantes no tienen: su tradición de gobierno comunitario, su sentido de ciudadanía comunal, sus lazos de parentesco y paisanaje, los cuales los ayudan a funcionar como grupo y no como individuos ‘independientes.’

Los estudios de procesos migratorios en los EE.UU. se han enfocado, por lo general, en el impacto que la presencia o ausencia de comunidades de migrantes significa para sus comunidades de origen y de destino. Sin embargo, se conoce muy poco sobre cómo los aspectos tradicionales de convivencia se transforman en, y transforman a las comunidades de destino. A pesar de ganar mucho más dinero en los EE.UU., los migrantes por lo general sienten la necesidad de compartir gastos de hospedaje y otros. Comprar y preparar alimentos de manera comunitaria, compartir la renta o el costo de un automóvil les permite compartir igualmente a nivel social. Cocinar y comer juntos, por ejemplo, refuerza lazos comunitarios y los ayuda a mantenerse como grupo. En un contexto que les impide el acceso a beneficios políticos y económicos debido a su ‘ilegalidad’ e identidades racializadas, vivir de manera comunitaria no sólo les permite mantener sus lazos comunales sino también les permite actuar y funcionar como grupo, de manera similar a la acostumbrada en sus comunidades de origen. Es obvio que, como individuos, es muy poco lo que podrían negociar con las instituciones norteamericanas. Como grupo, sin embargo, los representantes del Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa tienen acceso a las autoridades y agencias locales. El Consejo los representa no como ‘ilegales’ pero como miembros productivos de la comunidad en general con intenciones de participar públicamente como miembros de la comunidad de Clearwater de una manera que nos recuerda la filosofía desarrollada por Lefebvre al ‘derecho a la ciudad’ (Purcell, 2003), expresando al mismo tiempo su ciudadanía cultural como fuera definida por Rosaldo (1997). Las autoridades de Clearwater pareciera que han entendido esto y por lo general trabajan con (no en contra de) ellos. Los reconocen, por lo menos, como una presencia económica importante que está relativamente bien organizada. En efecto, los ñahñus son dueños de alrededor de 100 pequeños negocios en el área, algo extraordinario si se considera el tiempo relativamente corto de su presencia. Aunado a esto están las ligas deportivas, las cuales son cada vez más inclusivas.

Los ñahñus en Clearwater interactúan con las autoridades locales de la misma manera que interactúan con las autoridades mexicanas: envían sus delegaciones –usualmente

conformadas por sus miembros elegidos— quienes los representan. Sus asuntos no son individuales sino comunitarios, aún cuando es obvio que la oportunidad para avanzar agendas individuales está muy presente tanto en EE.UU. como en Ixmiquilpan. Las estructuras y agencias comunales siguen siendo utilizadas, aunque transformadas, para responder a los nuevos contextos en que se hallan y que incluyen ahora espacios transnacionales. Sin embargo, hay algo muy profundo que se ha mantenido intacto: en un esfuerzo por movilizar líderes y autoridades comunales, todos los ‘ciudadanos’ tienen que participar y cumplir con las obligaciones que se esperan de ellos. La presencia del Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa y su contraparte, el Consejo Supremo Hñähñu en Ixmiquilpan, aseguran que todos los ciudadanos hñähñus cumplan con sus responsabilidades comunales tanto en México como en los EE.UU.

Pareciera claro, entonces, que estamos presenciando la creación de un sentido transnacional de ciudadanía que está siendo negociado fuera de las definiciones normativas de ciudadanía por parte de los Estados-nación, ya sea mexicano o estadounidense. En efecto, la ciudadanía hñähñu, con su sistema de valores comunales nacidos de la lucha por sobrevivir social, cultural y económicamente en México como grupo indígena a través de los siglos, sirve de inspiración a los ñähñus en Clearwater. Lo que ellos entienden por ciudadanía está al centro de sus interacciones sociales, culturales y económicas dentro de sus comunidades así como los valores culturales locales que ahora incluyen ciudades en los EE.UU., la ciudad de Clearwater, por ejemplo.

Por un lado, las autoridades de la ciudad de Clearwater han entendido también los beneficios de esta incorporación que está transformando la manera en que la ciudad interactúa con los migrantes. Por otro lado, se podría decir que Clearwater ha sido incorporada al contexto transnacional. Algunos podrían argüir que Clearwater, con su industria del turismo, grandes hoteles, visitantes extranjeros y trabajadores internacionales ya era un espacio transnacional. Sin embargo, debido a su incorporación en el imaginario hñähñu, Clearwater es un elemento intrínseco de la identidad colectiva (y transnacional) hñähñu. Las lecturas y expectativas sobre la participación comunal y cívica —lo que se entiende por ciudadanía— al ser definidas localmente también son transformadas al ser inspiradas por el sentido de ciudadanía comunitaria activa de los ñähñus.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, CATHERINE

1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Smithsonian Institution Press, Washington.

BADA, XÓCHITL

2003 “Mexican Hometown Associations”, *Citizen Action in the Americas* (Inter-hemispheric Resource Center) 5 (March)
<americas.irc-online.org/citizen-action/series/html>

BASTIEN, JOSEPH

1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, West Publishing Corporation, Saint Paul, Minnesota.

BENHABIB, SEYLA

1999 "Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in the Global Era", *Social Research* 66(3), Nueva York, pp. 709-744.

BEAUREGARD, ROBERT Y ANNA BOUNDS

2000 "Urban Citizenship" en Engin F. Isin (ed.) *Democracy, Citizenship and the Global City*, Routledge, Londres y Nueva York.

CASTLES, STEPHEN Y ALASTAIR DAVIDSON

2000 *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Routledge, Nueva York.

DAGGER, RICHARD

2000 "Metropolis, memory and citizenship" en Engin F. Isin (ed.), *Democracy, Citizenship and the Global City*, Routledge, Londres y Nueva York.

DAVIS, MIKE

2000 *Magical Urbanism: Latinos Reinvent the U.S. City*, Verso, Londres y Nueva York.

DEGENOVA, NICHOLAS

2006 "The Legal Production of Mexican/Migrant 'Illegality'" en *Latinos and Citizenship: The Dilemma of Belonging*, Suzanne Oboler (ed.), Palgrave/Macmillan, Nueva York, pp. 61-90.

DENNING, GREG

1986 "Possessing Tahiti", *Archaeology in Oceania* 21(1), University of Sydney, Sydney, pp. 103-118.

FEATHERSTONE, MIKE

1996 "Localism, Globalism, and Cultural Identity" en *Global/Local/Cultural production and the Transnational Imaginary*, Rob Wilson (ed.), Duke University Press, Durham and London.

FLORES, WILLIAM Y RINA BENMAYOR

1998 *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights*, Beacon Press, Boston.

FOURNIER GARCIA, PATRICIA Y LOURDES MONDRAGON

2003 "Haciendas, Ranchos, and the Otomi Way of Life in the Mezquital Valley, Hidalgo, Mexico", *Ethnohistory* 50:1, Duke University Press, Durham, pp. 47-68.

FRYE, DAVID

1996 *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town*, University of Texas Press, Austin.

GALINIER, JACQUES

1997 *The World Below. Body and Cosmos in Otomí Ritual*, University Press of Colorado, Boulder.

GARCÍA, SOLEDAD

1996 "Cities and Citizenship", *International Journal of Urban and Regional Research* 20, Wiley, pp. 7-21.

GLENN, EVELYN

2000 "Citizenship and Inequality: Historical and Global Perspectives" *Social Problems* 47(1), University of California Press, pp. 1-20.

GOLDRING, LUIN

1998 "From Market Membership to Transnational Citizenship? The Changing Politization of Transnational Spaces", *L'Ordinaire Latino-Américain* 173-74, Toulouse, pp. 67-72. Red Internacional de Migración y Desarrollo. <http://migracionydesarrollo.org>, and Working paper no. 23, Chicano Latino Research Center, University of California, Santa Cruz.

GOULD, JEFFREY

1998 *To Die in this Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje 1880-1965*, Duke University Press, Durham and London.

GUTIÉRREZ, DAVID C.

1995 *Walls and Mirrors. Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity*, University of California Press, Berkeley.

HOLSTON, JAMES Y ARJUN APPADURAI

1999 "Introduction: Cities and Citizenship" en *Cities and Citizenship*, James Holston (ed.), Duke University Press, Durham and London, pp. 1-18.

ISIN, ENGIN F.

2000 *Democracy, Citizenship and the Global City*, Routledge, Londres y Nueva York.

KEARNEY, MICHAEL

1995 "The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism" *Annual Review of Anthropology* 24, Annual Reviews, Palo Alto, California, pp. 547-65.

KUGEL, VERONICA

1996 *Les instituteurs. Formation d'une nouvelle elite indienne? (Valle del Mezquital, México)*, tesis doctoral, Université de Toulouse-le-Mirail, Toulouse, Francia.

MARCUSE, PETER

2000 "The Language of Globalization" *Monthly Review* 52(3), Nueva York.
<<http://www.monthlyreview.org/700marc.htm>>

MASSEY, DOREEN

1995 "Thinking radical democracy spatially", *Environmental and Planning D: Society and Space* 13, Londres, pp. 283-288.

MINTZ, SYDNEY

1996 "Localization of Anthropological Practice. From Area Studies to Transnationalism", *Critique of Anthropology* 18(2), Sage Publications, California, pp. 117-133.

MURRA, JOHN

1975 *Formaciones ecológicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

MUTERSBAUGH, TAD

2002 "Migration, common property, and communal labor: cultural politics and agency in a Mexican village", *Political Geography* 21, Wiley, pp. 473-494.

NAGENGAST, CAROLE Y MICHAEL KEARNEY

1989 "Political Consciousness and Political Activism", *Latin American Research Review* 25(2), Baltimore, pp. 61-91.

OBOLER, SUZANNE

2006 "Redefining Citizenship as a Lived Experience" en *Latinos and Citizenship. The Dilemma of Belonging*, Suzane Oboler (ed.), Palgrave, Nueva York.

OLIVER, BEATRIZ ET AL.

2003 "Cambios y tradiciones. Estructura comunitaria y transformaciones sociales en el Valle del Mezquital", en *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Saúl Millán y Julieta Valle, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México II: Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 105-141.

ONG, AIWA

1996 "Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the U.S.", *Current Anthropology* 37(4), University of Chicago, pp. 737-62.

ORLOVE, BENJAMIN

1993 "Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian geography", *Social Research* 60(2), Nueva York, pp. 301-336.

PAINTER, JOE Y CHRIS PHILO

1995 "Spaces of citizenship: an introduction", *Political Geograpy* 14(2), Wiley, pp. 107-120.

PIETRO, HERNÁNDEZ, DIEGO Y BEATRIZ UTRILLA SARMIENTO

2003 “Ar Ngú, Ya meni. La Casa, el Pueblo, la Descendencia (Los otomíes de Queretaro)”, en *La Comunidad sin Límites. Estructura Social y Organización Comunitaria en las Regiones Indígenas de México*, Saúl Millán and Julieta Valle (ed.), pp. 145-210. *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México II*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PURCELL, MARK

2003 “Citizenship and the Right to the Global City: Reimagining the Capitalist World Order” *International Journal of Urban and Regional Research* 27(3), xxx, pp. 546-90.

REISLER, MARK

1996 “Always the Laborer, Never the Citizen. Anglo Perceptions of the Mexican Immigrant Turing the 1920s” en *Between Two Worlds: Mexican Immigrants in the U.S.*, David Gutierrez (ed.), Jaguar Books on Latin America #15, Scholarly Resources, Wilmington.

ROCCO, RAYMOND

2006 “Transforming Citizenship: Membership, Strategies of Containment, and the Public Sphere in Latino Communities” en *Latinos and Citizenship: The Dilemma of Belonging*, Suzanne Oboler (ed.), Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 301-328.

RODRÍGUEZ, NÉSTOR

1996 “The Battle for the Border: Notes on Autonomous Migration, Transnational Communities, and the State”, *Social Justice* 23(3), San Francisco, California, pp. 21-37.

ROSALDO, ROSALDO, RENATO

1987 “Identity, Conflict, and Evolving Latino Communities: Cultural Citizenship in San Jose, California”, en *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights*, William V. Flores y Rina Benmayor (eds.), Beacon Press, Boston, pp. 57-96.

SASSEN, SASKIA

1996 *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press, Nueva York.

2000 “Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization”, *Public Culture* 12(1), Duke University Press, Durham y Londres, pp. 215-232.

2003 “Citizenship destabilized”, *Liberal Education* 89(2), Association of American Colleges and Universities, Washington, pp. 14-21.

SCHMIDT, ELLA

2009 *The Dream Fields of Florida: Mexican Farmworkers and the Myth of Belonging*, Lexington Books, Lanham.

SCHMIDT, ELLA Y MARÍA CRUMMETT

2004 “Heritage Recreated: Hidalguenses in the U.S. and Mexico” en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. Center for U.S.-Mexican Studies & Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego.

SHIH, JOHANNA

2002 “...Yeah, I could hire this one, but I know it’s gonna be a problem’: How Race, Nativity and Gender Affect Employers’ Perceptions of the Manageability of Job Seekers”, *Ethnic and Racial Studies* 25(1), Londres, pp. 99-119.

STASIULIS, DAIVA Y ABIGAIL BAKAN

1997 “Negotiating Citizenship: The case of foreign domestic workers in Canada”, *Feminist Review* 57(Autumn), Palgrave Macmillan, Houndmills, pp. 112-139.

STAVIG, WARD

1999 *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Perú*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres.

SUÁREZ-OROZCO, MARCELO

1998 *Crossings: Mexican Immigration in Interdisciplinary Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

WEISS, JIM Y MICKEY DAVIS

2002 “Clearwater’s Operation Apoyo Hispano” *Law and Order* 59(4), xxx, pp. 52-58.

YOUNG, IRIS

1988 “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship” *Ethics* 99(2), University of Chicago, pp. 250-274.

1999 “Residential Segregation and Differentiated Citizenship”, *Citizenship Studies* 3(2), Taylor & Francis, London, pp. 237-252.

YUVAL-DAVIS, NIRA

1999 “The ‘Multi-Layered Citizen’; Citizenship in the Age of ‘Glocalization’”, *International Feminist Journal of Politics* 1(1), Taylor & Francis, Londres, pp. 119-136.

JUAN PEÑA—UNA BIOGRAFÍA
DESDE SU ENDOCULTURACIÓN EN UN PUEBLO HÑÄHÑU DEL VALLE DEL
MEZQUITAL HASTA SU TRABAJO INTERCULTURAL Y TRANSNACIONAL EN
DERECHOS HUMANOS

Richard M. Ramsay
Investigador independiente

Este trabajo es una biografía de Juan Peña Trejo, quien nació en 1972 en Gundhó, una comunidad otomí en los cerros del Valle del Mezquital.

Como el coloquio es en homenaje a Yolanda Lastra, comenzaré con un relato de cómo Yolanda conoció a Juan. Él estudiaba la licenciatura en Economía en *Berea College* en el estado de Kentucky y quiso llevar a cabo una investigación independiente en el mes de enero de 1997, titulada *National Indian Institute in Decision Making* (El Instituto Nacional Indigenista y el proceso de toma de decisiones en el Valle del Mezquital). Yo le ayudé con unos contactos en Ixmiquilpan y en el Distrito Federal. Hablamos con Yolanda Lastra sobre los Coloquios y el Seminario sobre Otopames. Ella estaba impresionada con Juan, un joven trilingüe en hñähñu, español e inglés.

Dos años después, Yolanda me invitó a presentar una ponencia magistral en el III Coloquio Internacional sobre Otopames en Toluca. Le agradezco su ayuda durante la semana corrigiendo mi español, que había aprendido en Gundhó en 1954-55. En la ponencia incluí una descripción de Juan y sus estudios (Ramsay 2009:97-99). Yolanda tenía interés en conocer Gundhó y oír el otomí que hablan en esta parte del Mezquital (Lastra, 2006:44-57). Pasamos el siguiente fin de semana visitando varias familias incluyendo la de Juan Peña Escobar, el abuelo de Juan.

Conozco cinco generaciones de este pueblo (en adelante G1 a G5). La endoculturación hñähñu cambia según la época y el tipo de comunidad. Gundhó tuvo su principio en 1719 como un barrio de Orizabita, con personas bastante independientes trabajando la madera de los montes y con agricultura de subsistencia.

CINCO GENERACIONES

- G1 La gran mayoría de las personas era monolingüe. Durante la Revolución, cuando los Federales quemaron dos casas en Huafri (así se llamaban antes Gundhó, Cuesta Colorada, y Dezha), sus habitantes escaparon por el rumbo de Tlanchinol y trabajaron en la Huasteca.
- G2 Los jóvenes estudiaron hasta tercero de primaria en Gundhó y sabían hablar español, aunque el hñähñu era la lengua en casa y en las reuniones de la comunidad.
- G3 Muchos terminaron hasta el sexto año de primaria y los jóvenes buscaron trabajo afuera: los hombres en el Distrito Federal y en los Estados Unidos, sin documentos y por unos meses; las mujeres como sirvientas en el Distrito Federal, donde aprendieron a hablar el español y a veces terminaron su primaria en clases nocturnas, regresando a casarse en el Valle del Mezquital después de dos o tres años.
- G4 Los jóvenes terminaron la secundaria en internados o en Ixmiquilpan; los hombres trabajaron varios años en los Estados Unidos y algunas mujeres, también, se fueron al “Norte”.
- G5 En la primaria no era necesario enseñar a los del primer año en hñähñu, todos entendían el español. Los niños no tenían ya las mismas tareas de cargar agua, leñar y pastorear. La economía estaba basada más en las remesas. Con un bachillerato en Gundhó (1999), hay más posibilidades de proseguir con estudios superiores.

Debido a los cambios económicos y en la infraestructura (escuelas, electricidad, agua potable, camino, clínica) la vida de cada generación es diferente, pero yo veo el carácter de todos estos otomíes tal y como lo describe Ángel María Garibay. Como él, yo considero a los indígenas mis maestros porque me enseñaron su idioma y me explicaron su vida y costumbres. Garibay comenta: “...no se podía entender a los indios si no se había vivido con ellos, aprendido a hablar su lengua, conjuntamente con su historia... los indios no son tristes... pueden ser callados, pero en general son gente contenta y pacífica... tienen derecho a pensar y vivir... según sus módulos de textura humana.” (Brambila, 2006:15-16)

Don Juan (G2) y yo fuimos amigos desde 1954. Él fue el primer hombre de Gundhó que trabajó en la Ciudad de México y aprendió el español. Cuando se quedó huérfano regresó a los cerros, sembró unos árboles de manzana y durazno, y en 1947 a la edad de 24 años estudió en la primera escuela de Gundhó.

Cuando nació su primer nieto, Juan Peña Trejo (G4), él le dijo a su hijo, Felipe (G3), que quería que Ricardo (yo) fuera el padrino. Bautizamos al bebé en la parroquia de San Nicolás.

De niño, a Juan le gustó hablar el hñähñu y aprender todo de su abuelo, quien le enseñó las ofrendas que se hacen a *Zidada Mehai* (dios de la tierra) y cómo era la fiesta de Gundhó para *Zidada Tøhø* (dios de la montaña). No tenían una iglesia ni un santo patrón, pero asistían a fiestas regionales. Cada familia tenía sus santos predilectos y participaban de modo recíproco en las fiestas y peregrinaciones de sus vecinos. La familia nuclear era lo más importante. Tenían que ayudarse unos a otros y respetar a los individuos: hasta las opiniones de los niños contaban. Luego le seguía en importancia la comunidad, unida por medio del trabajo recíproco en las milpas y en la construcción de casas, y con su proceso

propio de llegar a un consenso en decisiones del grupo. Se nota la expresión de sus valores culturales en la vida adulta y profesional de Juan.

1972	Juan nació en Gundhó
1977-1980	Primaria en Agua Florida, 3 años
1980-1983	Primaria en El Olivo, 3 años
1983-1986	Secundaria en Lagunita, 3 años
1988-1990	Tejas 2 meses y Luisiana 1 año y medio

Cuadro 1. De Gundhó a los EE.UU.

Agua Florida se independizó de Gundhó para tener su propia primaria (de 3 años) y el padre de Juan, Felipe, era un líder. Juan estudió tres años en esta escuela, luego terminó la primaria en El Olivo y asistió a la telesecundaria de Lagunita, un internado.

Natalia, una hija de Don Juan, trabajaba en un departamento en la colonia Narvarte, en la ciudad de México, y vivía en un cuarto de azotea. Un día vio a otra muchacha tirando a un niño recién nacido al basurero. Le dijo que si no lo quería se lo diera a ella. Finalmente dejó al niño Francisco en casa de su papá, en Agua Florida. Cuando se necesitaron los papeles para que el niño entrara a la escuela, Don Juan sacó un certificado de nacimiento como si fuera su hijo. Así, Francisco se convirtió en tío de Juan en vez de su primo. Éste es un ejemplo, si bien extremo, de su concepto de los derechos humanos.

Cuando Felipe salió a trabajar a Texas, Juan, como hijo mayor, se quedó como “el hombre de la casa”. Al terminar la secundaria, a los 15 años, con otros amigos intentaron cruzar la frontera, sin éxito. Un año después llegó a Texas pero había poco trabajo y un capataz mandó a Juan y a su tío a los campos de algodón en Luisiana.

En 1989, regresando de un viaje a México, pasé a Monroe, Luisiana, a saludarlo. Juan estaba trabajando en otro municipio ese día, pero el capataz me habló de la inteligencia y la ética en el trabajo del joven. Luego, por teléfono y en cartas, Juan dijo: “empecé a inclinarme por un espíritu aventurero”, y que merecía unas vacaciones; quiso tomarlas donde vivía su padrino. Pidió más dinero a su patrón y le aumentó un poco el sueldo.

(1990, 14 de mayo) Querido padrino: Quiero ganar por lo menos lo mínimo y no matarme mucho en el trabajo. Viene la cosecha del algodón (y) tenemos que trabajar 18 horas al día y con el mismo dinero, por eso quiero marcharme para allá. Lo que me interesa más es aprender a hablar un poco de inglés, a ver si hablando un poco de inglés puedo hallar trabajo mejor. Atentamente, Juan Peña.

1990-1994	Trabajo en Vermont
1994-1998	Licenciatura en economía, Berea, Kentucky
1998-2000	Año intermedio y Equity Trust, Inc.

Cuadro 2. 10 años trabajando y estudiando.

En junio de 1990 llegó a Putney, Vermont, una pequeña comunidad rural de Nueva Inglaterra. Tramitó su licencia de manejo, en inglés, y realizó algunas pequeñas tareas con los vecinos para ganar algo de dinero. Luego consiguió empleo con Green Mountain Orchards (la empresa en Luisiana le procuró papeles temporales para el trabajo en la agricultura). Empezó a asistir a clases de ESL (Inglés como Segundo Idioma) una noche a la semana en Brattleboro. Su primer escrito en inglés se publicó en un periódico:

Green Mountain Eagle, Bristol, Vermont, October 1990

My First Job in Vermont

My first job in Vermont is picking blueberries.

I work with other people from Jamaica and we start to pick berries at 8 a.m. to 7:30 p.m. but sometime we stop picking early.

The first day when I started to pick was so funny because I did not know how to pick fast.

The people from Jamaica they did more than me. And I talked to myself and I said, "I have to pick more than they."

After a week I was learning how to pick. One day I picked more than they and one of them said "WAO! We have new champion."

And everybody said, "NEW CHAMPION."

So now nobody picks faster than me and every day I pick more than they so every day I am still champion!

Juan Pena Trejo
Putney, VT¹

Cuadro 3. Trabajando en la cosecha en Vermont.

Fue chistoso cuando regresó del trabajo hablando el inglés *patois* de Jamaica. Era tan buen trabajador que le ofrecieron trabajo con las manzanas. En el otoño, se convirtió en el mejor recolector de manzanas y los tres hermanos que operaban la huerta compitieron por Juan, por quién lo tendría en su grupo recolector, en el almacén o en el cuidado de los árboles. Juan quiso trabajar para los tres para aprender varias facetas del negocio. En el invierno, realizó la poda de los árboles en el hielo y la nieve y nuevamente se convirtió en experto.

Algunas veces comíamos en un restaurante chino, *Panda North*, en Brattleboro. Allí conocimos a dos mexicanos, Fernando y Claudio, que trabajaban de lavatrastes y *bus boy*. Los invitamos a la casa para celebrar la Navidad de 1990. En la primavera, unos agentes de migración llegaron al restaurante y se llevaron a todos los indocumentados a la cárcel en Newport, en la frontera con Canadá. Los dueños del restaurante sacaron a todos los meseros chinos –encasillados porque les debían su transportación de Taiwán–, dejando a los dos mexicanos sin ayuda. Después de dos semanas en la cárcel Claudio recordó nuestro número de teléfono y llamaron. Yo pregunté a Juan qué debíamos hacer y respondió inmediatamente que teníamos que ir y ayudarlos.

Esa misma noche manejamos hacia el norte y dormimos en la camioneta junto a la cárcel hasta que abrió la oficina. Los muchachos no entendían nada de sus derechos y necesitaban que alguien pagara una fianza. Esto se tenía que hacer en las oficinas de migración en St. Albans, a una hora de distancia. Cuando esperamos en esta oficina para la cita, le dije a Juan que quizá fuera bueno informarse sobre sus papeles temporales de

¹ "Mi primer trabajo en Vermont. Mi primer trabajo en Vermont es la cosecha de vaccíneos. Trabajo con personas de Jamaica y empezamos a cosechar las frutas desde las 8 hasta las 19.30, aunque a veces iniciamos más temprano. Mi primer día de cosecha fue tan chistoso porque no sabía hacerlo rápido. La gente de Jamaica rendía más que yo. Y entonces me dije: "Tengo que rendir más que ellos." Al cabo de una semana ya había aprendido a cosechar. Un día coseché más que ellos y dijo uno: "¡Bien! Ya tenemos un nuevo campeón." Y todos dijeron: "NUEVO CAMPEÓN". Así que ahora nadie cosecha más rápido que yo y diario cosecho más, ¡para que cada día siga siendo el campeón!"

trabajo en agricultura. Una señorita consultó la computadora y preguntó si Juan podía quedarse hasta la tarde para una entrevista. Era posible convertir su permiso de trabajo en la codiciada “Green Card”, como residente, dándole libertad para trabajar y vivir en cualquier parte. En un mes sus papeles llegaron a la casa por correo. Su deseo de ayudar a otros resultó en una gran ayuda para Juan.

En Vermont, los trabajadores migratorios en la cosecha de manzanas no son como los peones que trabajan en los ranchos o granjas del Sur. Puede haber alguien con maestría que quiere realizar algún trabajo físico en el aire fresco del verano, ganar algo de efectivo y pasar el invierno escribiendo un libro. El tipo de compañeros en el trabajo es un factor crucial en la educación continua. Juan absorbió las ideas sobre el valor del estudio hablando con otras personas. Empezó a tomar clases para el GED (General Education Diploma, exámenes extraordinarios para cumplir con la preparatoria) en el estado de Vermont.

Hay muchas anécdotas de sus aventuras. Ayudaba a una vecina japonesa ya mayor, Toshiko, a desherbar su huerta. Ella daba clases de *shiatsu* y vendía sus verduras orgánicas en un tianguis los sábados. Un día Juan terminó muy noche con las manzanas y estaba muy cansado. Pasó a la casa de Toshiko, para avisarle al menos que ya había oscurecido y no podía trabajar. Ella le proporcionó un casco de minero con su luz. Juan se lo puso y quitó las malas hierbas hasta medianoche.

En noviembre y diciembre de 1992 regresó a México dos meses para construir una casa para sus padres. Había mandado dinero a su papá durante varios años, pero nunca se construyó nada hasta que Juan lo hizo. Siempre estaba pensando en cómo mejorar la vida en Agua Florida, o cómo traer a su hermano, tío o primo a Vermont y buscarle un buen trabajo. Nunca logró resolverles el problema de los papeles.

Durante cinco años, Juan había mandado remesas para mantener a su familia en Agua Florida. Ahora les dijo que sus hermanos podían tomar esta responsabilidad porque él necesitaba ahorrar para estudiar.

Pasó un año en Berea, Kentucky, donde asistió a clases en el bachillerato del pueblo. Estaba un poco aburrido con los adolescentes y le permitieron participar en unas clases vespertinas de la universidad como estudiante especial. Así estableció su residencia legal en Kentucky. Cito algunas de sus cartas:

(1993, 24 de noviembre) I don't think God will let me down. He knows that I am trying to help other people and trying to do my best.² (A veces estudiaba hasta las tres de la mañana.)

(1993, 14 de septiembre) Francisco is in Hidalgo and I don't know when he will challenge once more the adventure. I heard on the news that the immigrant problem is getting very serious. He has the ability and the character to improve himself.³

En el verano trabajó de nuevo en Vermont y allí aprobó el General Education Diploma, examen nacional en inglés, matemáticas, ciencias sociales y ciencias naturales.

Ingresa a la universidad en Berea, Kentucky, una escuela para jóvenes de los cerros Apalaches del Sur. No existen cuotas y los estudiantes trabajan tiempo parcial como parte de su educación.

² “No creo que Dios me abandone. Él sabe que estoy tratando de ayudar a otros y dando lo mejor de mí.”

³ “Francisco está en Hidalgo y no sé cuándo retome el reto de la aventura. Escuché en las noticias que el problema de la inmigración se está tornando muy serio. Él tiene la capacidad y el carácter para superarse.”

Su primer trabajo fue en el invernadero. Un profesor dio una presentación sobre cómo podar los manzanos con unos estudiantes, y dejó los árboles en malas condiciones, según Juan. Una semana después, Juan pidió permiso para terminar este trabajo de poda y su supervisor quedó muy impresionado con los resultados. A partir de entonces le dieron a Juan la responsabilidad de enseñar cómo cuidar la huerta.

(1994, 10 de abril) Since I have been a responsible person in whatever I do, and since I have been very kind to everyone, my supervisor changed my labor position. I am going to work on the farm for the next semester. My position will be teaching other students how to manage an apple orchard, and make sure the orchard will be under control. It is going to be fun.⁴

(1995, 19 de marzo) Living in a dormitory... with other students I get the opportunity to improve my speaking and understanding. I also get to learn more about other cultures of other countries. Moreover, I get much help when I find my homework very complicated.⁵

En su tercer año fue electo presidente del *Cosmopolitan Club* (un club en el que la mayoría de los estudiantes eran extranjeros). Me ha dicho que esta experiencia no sólo le enseñó liderazgo, sino que el contacto, amistad y discusiones con estudiantes de todo el mundo le ayudó a abrir su mente, lo cual fue más valioso que muchos cursos.

Cuando unos evangélicos le preguntaron acerca de su religión les contó gustoso que en su pueblo ponían ofrendas a *Zidada Mehai* (dios de la tierra).

(1996, 4 de octubre) I would like to have Francisco come to Berea next semester. We started the process of applying.⁶

Francisco estaba en Tejas y empezaron los trámites para inscribirlo en Berea con Juan. Tenía que tomar el TOEFL⁷, un examen de inglés, antes de diciembre, y tendría que hacerlo en México porque estaba indocumentado en los Estados Unidos. No pudo hacerlo.

En enero de 1997, Juan hizo su investigación independiente sobre el Instituto Nacional Indigenista (INI) en el Mezquital. Es cuando conoció a Yolanda Lastra en la UNAM. Notó que el INI tomaba decisiones según sus reglas y políticas, y las decisiones finales vienen del Distrito Federal. Observó que, aunque invitan a todos miembros de la comunidad a participar en el proceso, los valores y controles vienen desde la institución y no corresponden a la manera de llegar a consensos de la comunidad local. Comentó: “Se puede decir que la conquista continúa.”

(1997, 16 de febrero) I finally finished writing my report. I surely enjoyed and learned much about Mexico last month.⁸

⁴ “Como he sido responsable en todo, y como he sido amable con todos, mi supervisor me cambió de trabajo. Voy a trabajar en el rancho el próximo semestre. Mi tarea va a ser enseñar a otros estudiantes cómo llevar una huerta de manzanos, y asegurarme de que la huerta esté bajo control. Va a ser divertido.”

⁵ “Viviendo en una residencia... con otros estudiantes tengo la oportunidad de mejorar mi habla y mi comprensión [del inglés]. También aprendo más sobre otras culturas de otros países. Además, recibo mucho apoyo cuando las tareas me parecen muy complicadas.”

⁶ “Me gustaría que Francisco viniera a Berea el próximo semestre. Iniciamos el proceso de solicitud.”

⁷ Test of English as a Foreign Language, examen de inglés lengua extranjera.

⁸ “Finalmente terminé de escribir mi trabajo. Desde luego que lo disfruté y aprendí mucho sobre México el mes pasado.”

(1997, 26 de septiembre) Ahora estoy trabajando en la Facultad de Economía como tutor en dos clases. Este trabajo es una experiencia muy interesante y productiva. Me gusta el trabajo porque cada vez estoy esforzando mi conocimiento en economía.

En enero de 1998, su clase de Economía y Ciencias Políticas fue a Washington D.C. Visitó embajadas para aprender algo de la Unión Europea.

(1998, 28 de febrero) La semana pasada Francisco, mi tío Juan Gabriel y mi hermano Gustavo quisieron entrar a los Estados Unidos ilegalmente, pero esta vez les tocó la mala suerte. A mi tío Juan Gabriel y a mi hermano los dejaron libres, pero a Francisco y otro amigo los detuvieron. Ya tiene como ocho días que están detenidos en Del Río, Texas... Realmente siento mucha pena por ellos, sobre todo por Francisco.

En marzo escribió que Francisco estaba en la cárcel en Houston y necesitaba ayuda. Después de su graduación, a fines de mayo, tomó el avión a Texas para investigar. Primero no querían darle información pero Juan insistió que estaba en su derecho.

(1998, 2 de junio, postal) *Now I am in Del Rio. I have an appointment at 1 pm with a US Marshal Attorney.*⁹

Al fin pudo sacar a Francisco de la cárcel pero tuvo que esperar en el área como testigo en el juicio de Mr. Zapata, el coyote. Juan insistió que le dieran a Francisco un permiso para trabajar, pues tenía que mantenerse mientras esperaba el juicio. En la graduación fue muy emotivo ver a Juan recibir su diploma con su clase de 205 compañeros. De sus cinco solicitudes para la maestría en los Estados Unidos, ninguna fue aceptada. Su puntuación en el examen para estudios de posgrado (GRE¹⁰) era baja. Dos instituciones en México no le contestaron cuando pidió información de sus programas, pero Juan no se desanimó. Podía aprovechar el año para otros proyectos y para trabajar.

(1998, 4 de mayo) If I don't go to graduate school next year I will be happy to take a year off. I think there is a lot for me to learn before I pursue graduate studies. I must study more calculus and statistics on my own, so when I go to graduate school I will be better off. I also need to re-take the GRE in the fall to have a better score. I don't worry if I am not going to graduate school next year. I still have a lot of energy and courage to continue my education.¹¹

En el verano trabajó otra vez para Putney Student Travel Inc., que organiza programas académicos en varias partes del globo. Él recibía a los estudiantes internacionales en el aeropuerto para llevarlos a sus proyectos en Nueva Inglaterra.

Pasó dos semanas en México, Veracruz y Guanajuato investigando los productos que podrían importar, ya que un amigo de Vermont quería invertir en un negocio con Juan.

Escribió el libro “*Cómo aprender inglés sin obstáculos*”, diseñado para la gente hispana, especialmente los inmigrantes: “El autor conoce bien las inquietudes de las

⁹ “Ahora estoy en Del Río. Tengo una cita a las 13 horas con un oficial de justicia estadounidense.”

¹⁰ Graduate Record Examination.

¹¹ Si no puedo inscribirme a la maestría el año próximo con gusto haré una pausa. Creo que debo aprender mucho antes de proseguir con mis estudios. Tengo que profundizar por mi cuenta en temas como el cálculo y las estadísticas, para que me vaya mejor cuando me inscriba en la maestría. También tengo que retomar el examen GRE en otoño para mejorar mi promedio. No me preocupa no inscribirme en la universidad el año próximo. Aún tengo mucha energía para proseguir con mis estudios.”

personas que trabajan haciendo labores pesadas. Él trabajó bajo el fuerte calor en la agricultura. Este libro es un sumario de todas las frases que él se sintió obligado a aprender para sobrevivir en su trabajo.”

Además tenía una novia. Cuando unos jóvenes están juntos varios años, es natural que se enamoren. A Beth le faltaba un año para terminar su licenciatura y estudió un semestre en el extranjero; Berea le ofreció Morelia, Michoacán. Pasó las vacaciones de diciembre con Juan para conocer a su familia y ayudar a construir un kiosco en su proyecto “Nuevo Vermont”.

Hace cuatro años Juan organizó un grupo en su comunidad para proteger el medio ambiente. Compraron un terreno para ubicar once casas, una biblioteca, un taller de carpintería y unas cabañas para voluntarios: estudiantes internacionales que Putney Student Travel podría mandar. Siguiendo el ejemplo de su abuelo sembraron 150 árboles frutales y un almácigo de cientos de encinos y pinos.¹²

(1999, 17 de marzo) Dear Godfather, Beside everything, I have enjoyed myself and have spent my time wisely. I have been reading most of the time. I am confident myself that everything should go well. Thank you for being there for me all the time. Your moral support has kept me confident. I will write more soon. Juan.¹³

Consiguió trabajo con Land Equity Trust, Inc. (una agencia no lucrativa que organiza *community land trusts*, es decir, acceso a la propiedad de la tierra para personas de bajos ingresos) y manejó el fondo de préstamos para campesinos. Beth lo alcanzó y vivieron unos años en Voluntown, Connecticut, con esta comunidad cooperativa. Allí nació su primer hijo, Alex, en febrero de 2000.

Juan siempre ha estado en contacto con su familia y su comunidad en México. Cuando se ahogaron tres primos en un lago de Tejas donde se fueron a refrescar después de su trabajo, la comunidad se comunicó con Juan y él inició los trámites para enviar los cadáveres para su entierro en Agua Florida y Banxú.

2000-2002	Maestría Desarrollo Económico de Comunitario en New Hampshire
2002-2008	Comisión de Derechos Humanos del estado de Kentucky

Cuadro 4. Estudios y compromiso.

Empezó a estudiar la maestría de Desarrollo Económico Comunitario en la Universidad de New Hampshire del Sur, en Manchester. Todavía vivían con Equity Trust, donde Beth trabajaba coordinando conferencias sobre tenencia cooperativa de la tierra y dando clases de español en una escuela primaria. Juan tuvo varios proyectos como parte de sus estudios: planear una cooperativa de transporte para los hispanos en la ciudad de Providence, Rhode Island; planear un banco comunal (*credit union*) en Agua Florida y quizá en Ixmiquilpan. También presentó una ponencia en el IV Coloquio Internacional

¹² Actualmente falta el liderazgo local para que avance el proyecto, porque los jóvenes quieren trabajar en el norte por lo pronto.

¹³ “Querido padrino: Aparte de todo, la he pasado bien y he utilizado mi tiempo provechosamente. He estado leyendo casi todo el tiempo. Estoy seguro de que todo saldrá muy bien. Gracias por estar al pendiente de mí siempre. Tu apoyo moral me ha fortalecido. Escribiré más ampliamente pronto.”

sobre Otopames en Pachuca: *Desarrollo económico de los pueblos otomíes de las montañas al norte de Ixmiquilpan, Hidalgo*.

El 9 de noviembre de 2001, en las conclusiones, Noemí Quezada hizo un excelente sumario del coloquio. Ella señaló que hubo ponencias sobre los grupos otopames en el presente y en el pasado. En la discusión notamos que además del pasado y el presente está el FUTURO, y Juan representa el futuro. Él tiene inquietudes sobre lo que va a pasar con su idioma, el hñähñu, y con la cultura de su pueblo.

Juan terminó sus estudios de maestría con altas calificaciones (todas A y A-).

El 2 de febrero de 2002 se reunieron en el consulado mexicano en Nueva York líderes de diferentes organizaciones mexicanas. Las cuatro comisiones nombraron a Juan su vocero en el tema del envío de remesas a México. Trabajó cuatro meses con personas de Rhode Island, Connecticut, Nueva York y Chicago, y en la reunión de mexicanos en Washington el 20 de mayo de 2002, presentaron su propuesta en español y en inglés a varios funcionarios mexicanos y legisladores estadounidenses.

(2002, 20 de mayo) Padrino Ricardo:, Mi trabajo voluntario con ellos se está realizando. Presentamos un sistema alternativo para enviar dinero a México con un costo más económico. Supuestamente, la propuesta que expusimos se va a publicar en El Universal mañana o pasado mañana. El trabajo debe tener el título ECOMEX, Financiamiento & desarrollo comunitario.

Se mudaron a Kentucky y celebraron su boda en noviembre de 2002, cerca de la familia de Beth en una ceremonia católica / bahai. Asistió Jacinto, hermano de Juan, con su familia, viajando desde Luisiana; Francisco llegó de Tejas y también amigos de Vermont y Providence, Rhode Island. Ofició un sacerdote católico y el grupo Bahai (que no tiene clero).

Beth fue educada en la religión católica y últimamente tenía interés en Bahai como una religión universal. Para Juan, es sobre todo la función del grupo local con el apoyo mutuo, más que un dogma, lo que se parece a la comunidad de su juventud y que lo satisface espiritualmente.

Juan consiguió un trabajo temporal con HUD (Housing and Urban Development¹⁴, una instancia federal) y la Oficina de vivienda del estado. Dirigió un video para la televisión acerca de la Ley de vivienda equitativa de Kentucky (la ley que protege los derechos civiles). Finalmente obtuvo un puesto de trabajo permanente como Supervisor de campañas de alcances de la Comisión de Derechos Humanos de Kentucky, la única encargada de estudiar casos de discriminaciones relacionados con el trabajo, la vivienda y otras instancias. Su tarea es organizar campañas de información para la comunidad latina inmigrante a través de todo el estado y ayudar a las personas que no hablan inglés, informándolas sobre sus derechos.

(2002, 22 de noviembre) Last Saturday I conducted a conference in Owensboro, KY. It is about two hours south from here. Last Monday, November 12, I was asked to share my personal experience in the USA to a group of 200 people. This was an opportunity to speak what I think about migrant workers in the USA and why we should provide some type of work permit. I ended up speaking like an economist. Hispanic community leaders really liked what I said because I concluded my speech explaining that my personal story is not unique. It is a common story for Hispanics.¹⁵

¹⁴ Vivienda y desarrollo urbano

¹⁵ El sábado pasado moderé una conferencia en Owensboro, Kentucky. Queda a unas dos horas al sur de aquí. El lunes pasado, 12 de noviembre, me pidieron que compartiera mi experiencia en los Estados Unidos con un

Juan participa en la conferencia anual de Liderazgo hispano en Washington D.C., organizada por la senadora Kay Bailey Hutchinson, de Tejas. Es miembro de la junta directiva de *Catholic Charities*. Fue reconocido como uno de los 25 hispanos más influyentes en Louisville. La Comisión de Derechos Humanos publicó un anuncio en el periódico local para felicitarlo, agradeciendo su labor en defensa de los derechos humanos y su liderazgo en la comunidad hispana.¹⁶

(2004, 19 de febrero) Ahora estoy haciendo la ciudadanía porque han salido unas oportunidades a nivel federal y no puedo aceptar si no soy ciudadano.

También hay más posibilidades para becas y para préstamos siendo ciudadano de los Estados Unidos, además de que es favorable para tramitar los papeles para que sus padres puedan ir de visita o vivir en los Estados Unidos.

(2006, 9 de abril) I have been involved a little bit in regard to immigration activities. We are pressing our KY legislators to pass a comprehensive immigration bill. Tomorrow we have our big rally in Lexington. We expect 100,000 people. So, it has been a busy week.¹⁷

Cuando le preguntaron: ¿Qué te inspira?, contestó: “Mi familia, sueño con que mis hijos estudien y lleguen muy lejos. Sí, ellos son los que me impulsan.”

(2008, 19 de agosto) Work never ends and my bambinos use all my energy. But we are doing very well. Alex started 3rd grade and Benjamin started Kindergarten two weeks ago.¹⁸

Compraron una casa en el pueblo de Shelbyville, y atrás de la casa hay una huerta de 40 árboles frutales. Así, Juan prosigue con el entusiasmo que viene de su abuelo.

Su trabajo no se circunscribe a los otomíes, pero sigue en contacto con hermanos y tíos en Arkansas, Texas, Luisiana, y Georgia, así como un grupo de Defay (comunidad vecina de Agua Florida) que viven en Kentucky, y con toda su área de los cerros del Mezquital.

Es obvio que la cultura otomí que Juan aprendió desde niño formó su carácter y tiene un efecto positivo en su trabajo intercultural e internacional.

grupo de 200 personas. Fue una oportunidad de decir lo que pienso de los trabajadores migrantes en los Estados Unidos y por qué deberíamos darles algún tipo de permiso laboral. Acabé hablando como economista. A los líderes comunitarios hispanos les gustó mucho lo que dije, porque concluí explicando que mi historia personal no es única. Es una historia común entre los hispanos.”

¹⁶ *Hoy en las Américas, Kentuckiana*, jueves 29 de diciembre de 2005.

¹⁷ “Me he involucrado un poco en actividades relacionadas con la inmigración. Estamos presionando a los legisladores de Kentucky para que voten a favor de una ley integral de inmigración. Mañana tenemos una gran concentración en Lexington. Pensamos que llegarán 100,000 personas. Así que ha sido una semana de mucho trabajo.”

¹⁸ El trabajo nunca se acaba y mis hijos absorben toda mi energía. Pero estamos bien. Alex empezó tercero de primaria y Benjamín entró al preescolar hace dos semanas.”



BIBLIOGRAFÍA

BRAMBILLA PAZ, ROSA

2006 *Los otomíes en la mirada de Ángel Ma. Garibay*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, p. 15.

LASTRA, YOLANDA

2006 *Los otomíes, su lengua y su historia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 44-57.

RAMSAY, RICHARD M.

2009 “Cambio cultural en una comunidad otomí del Valle del Mezquital” en Alfonso Serrano Serna (compilador), *III Coloquio Internacional sobre Grupos Otopames*, Coloquios Internacionales sobre Otopames, Toluca, pp. 83-100.

LAS ASOCIACIONES DE MIGRANTES INDÍGENAS EN NUEVO LEÓN

Olimpia Farfán Morales, Luis Fernando García Álvarez
e Ismael Fernández Areu
Centro INAH Nuevo León

A partir de 1980, los mazahuas originarios de la comunidad de Santiago Cochochitlán, municipio de Temascalcingo, Estado de México, siguieron una trayectoria hacia la región noreste (Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas) para comercializar la alfarería producida en su lugar de origen. Esta movilidad, implicó que algunos mazahuas optaran por residir en la Zona Metropolitana de Monterrey (ZMM) formando núcleos étnicos, integrados por familias nucleares o extensas con una misma procedencia local.

Actualmente, este grupo de población indígena se ha incrementado y presenta particularidades derivadas del período de migración, así como de su actividad laboral, ya que desde su llegada a la ZMM, se dedicaron al comercio en la vía pública bajo distintas modalidades.

Por otro lado, se insertan en un proceso de movilidad residencial dentro de las periferias urbanas de la ZMM, resignifican sus mecanismos colectivos de organización, estructuran su vida comunitaria en diferentes ámbitos y gestionan sus principales demandas en función de solucionar sus necesidades primordiales.

Finalmente, mantienen una constante movilidad entre su lugar de origen y la ZMM, articulada a partir de las relaciones sociales, económicas y religiosas.

Al ejercer el comercio en la calle, en las plazas comerciales, en los principales cruces viales, a las afueras de las estaciones del metro, en la central camionera y otros espacios de la ZMM, se tuvieron que enfrentar al conflicto de la apropiación del espacio público y a la competencia por la privatización de éste.¹

¹ Según Jérôme Monnet, “el comercio parece tener, en todas las civilizaciones, una función social peculiar: asegurar la presencia de lo privado en el espacio público (la “privatización” mercantil de la calle, del cruce, de la plaza, de la ciudad o del monumento) y la de lo público en el espacio privado (lo que se podría llamar la “publicitación” de los establecimientos con “entrada libre”, tiendas o plazas comerciales). Esta función social actualiza siempre las lógicas de la privatización y de la “publicitación” en un conflicto que parece ser una

En estos espacios resalta la oposición de los comerciantes establecidos, quienes llevan a cabo acciones en contra del comercio en la vía pública o ambulante; algunas veces se ejerce presión a través de la Cámara de Comercio hacia las autoridades municipales y estatales para sacar de la calles a este tipo de vendedores.

De la privatización del espacio público y de los distintos grupos con intereses particulares, surgen distintas modalidades de negociación y regularización del mismo, algunas veces basados en leyes y reglamentos municipales. La negociación de lugares y permisos muchas veces es pactado por las asociaciones gremiales y otorgado a cambio de lealtad política hacia el gobierno en turno o partido político, tal como sucede en otras ciudades. Este tipo de acuerdos es incentivado por parte del Estado como un medio para tramitar administrativamente los permisos para el uso de las calles. Se trata de organizaciones que se vinculan con el aparato administrativo y político, a través del cual logran obtener permisos (Silva, 2007:143).

Los mazahuas se tuvieron que enfrentar a este conflicto, porque el ejercicio de su actividad comercial en el espacio público es considerado como “ilegal” y sujeto a sanciones y por esta situación cotidianamente experimentaban actos de agresión, violencia, abuso y el decomiso de la mercancía, a lo que se agregaba la discriminación y racismo, por su condición de indígenas, tanto por parte de las autoridades locales como de otros actores sociales. Esta situación los llevó a organizarse a través de su pertenencia étnica, formando primero un grupo con esta problemática en común y después una asociación civil, con el fin de llevar a cabo acciones colectivas en defensa de sus derechos e intereses comunes.

Nos referiremos a la emergencia de esta asociación de migrantes indígenas como un mecanismo para insertarse laboral y residencialmente en la ZMM y finalmente abordamos su relación con las instituciones en distintos niveles de gobierno.

LA ORGANIZACIÓN DE MIGRANTES MAZAHUAS EN LA ZMM. EL PROCESO DE CONFORMACIÓN

De acuerdo con Velasco (2002:43) las asociaciones de migrantes indígenas son un ejemplo de la capacidad de agencia del ser humano² y de la fuerza de las comunidades territoriales, puesto que sus integrantes actúan colectivamente articulando intereses y recursos procedentes de territorialidades distintas para controlar y transformar su medio ambiente y su proyecto de vida.

La autora apunta que en la literatura sobre este tema (Orellana, 1973; Hirabayashi, 1985, 1993; Roosens, 1994, Rex, y Mason, 1986) se señalan varios factores que explican el surgimiento de tales organizaciones y asociaciones en el mundo (Velasco, 2002:121 y 2004:113).

constante en las ciudades, una modalidad “normal de su funcionamiento: lucha de las autoridades públicas contra el comercio ambulante, competencia entre pequeños comerciantes y grandes empresas, pelea de los comercios contra los usuarios indeseables (en las plazas comerciales, en las terrazas de los cafés, etcétera), antagonismos étnico-comerciales, entre otros” (1996:12-13).

² La agencia entendida como la capacidad de transferir y extender los esquemas culturales que caracterizan a todos los miembros competentes de una sociedad a nuevos contextos sociales (Sewell, 1992:18) citado por Velasco, 2002: 37). La autora agrega que hay una relación dialéctica entre esquemas y recursos o medios que el individuo utiliza y que se emplean como fuentes de poder en el curso rutinario de su acción social.

Hirabayashi (1985:580-581 citado por Velasco, 2002:121) resume estos factores en lo siguiente: a) que los migrantes hayan participado en sistemas cívicos religiosos con base en su identidad y herencia común b) la necesidad de politización de las redes y grupos informales c) que las asociaciones tengan una vinculación con el sistema social y político de sus pueblos.

En ese sentido las redes de migrantes o la configuración de interrelaciones sociales, casi siempre, son la base de otras formas de acción colectiva como es la creación de asociaciones (Velasco 2002:49). En el caso que nos ocupa encontramos que existe una estrecha relación entre la emergencia de las redes y las relaciones de parentesco, mecanismos que permitieron iniciar la asociación mazahua.

Los mazahuas de Santiago Coahuacitlán utilizaron las redes sociales para instalarse en algunas colonias de los municipios de Escobedo y Monterrey, Nuevo León, por ejemplo, en la colonia La Esperanza en Escobedo, así como en la en La Amistad y Gloria Mandiola en Monterrey. Aunque estos grupos de familias mazahuas provenían del mismo lugar de origen, la mayoría de ellas se conocían sólo de vista y en algunas ocasiones coincidían en sus pueblos o en las calles de la ciudad en donde ejercían el ambulante.

La inserción laboral y residencial de los mazahuas a la ZMM no ha sido fácil, ya que desde su llegada enfrentan situaciones adversas, que van desde los problemas relacionados con el comercio, hasta la estigmatización, la discriminación y el racismo.

Durante el año 2000 la ocupación de vendedores ambulantes se fue haciendo más crítica porque las autoridades municipales iniciaron acciones violentas, desalojándolos de los espacios públicos.³ Ante este escenario de tensión y conflicto decidieron organizarse para realizar algunas acciones colectivas y formar un grupo con el fin de defender su derecho al trabajo y resolver los problemas con las autoridades.

En el primer momento, la movilización se apuntaló en la solidaridad de la familia nuclear y extensa, para después incluir a paisanos y amigos, lo cual funcionó al compartir vecindad en los lugares de residencia y al coincidir en los espacios de trabajo en distintos puntos de la ZMM.

Al ejercer su oficio, algunos de los migrantes mazahuas no contaban con permisos oficiales y constantemente tenían conflictos con las autoridades municipales; muchas veces fueron desalojados violentamente en distintas calles y cruceros de la ZMM. Las narraciones de los migrantes refieren que en los operativos intervenían tanto inspectores de piso como agentes policíacos, quienes les recogían la mercancía estableciendo una confrontación directa entre los diferentes actores sociales. En algunos casos fueron víctimas de agresiones verbales y extorsiones por parte de otras autoridades y sectores de la sociedad.

Comerciar en la vía pública sin la autorización correspondiente era motivo de sanción o multa administrativa, pero cuando los mazahuas y otros vendedores ambulantes trataban de regularizar su situación y solicitaban los permisos ante las autoridades correspondientes, éstos les eran negados.

En algunos casos, se les sugería que canalizaran dichas solicitudes a través de organizaciones gremiales o sindicales, porque sin lugar a dudas ésta es la manera en que se negocian dichos espacios, dada la contienda entre el ambulante, la disputa por el espacio público y su legalización.

³ Monet plantea que es posible analizar el rechazo del comercio ambulante como una manifestación de un “racismo” interiorizado que atribuye a todos los tipos de tianguis un carácter indígena, rústico, no urbano y no moderno (1996:12-13).

La disputa por el espacio público y el incremento del ambulante en la ZMM, al que se han integrado varios sectores de la población, entre ellos los indígenas, ha sido abordada sistemáticamente por los medios masivos de comunicación como la radio, televisión y prensa escrita.⁴ En una serie de reportajes que se publicaron desde el 2004 es notoria la estigmatización y la discriminación laboral y étnica, pues relacionan el ambulante con la explotación de menores, la ignorancia y otras problemáticas sociales como la drogadicción y el narcotráfico.⁵

A partir del estudio con asociaciones de migrantes mixtecos en Baja California, Velasco observa tres etapas en la consolidación de las asociaciones. En la primera etapa, se inicia la asociación propueblo o comité que se define por su pertenencia a un pueblo y opera de acuerdo a sus fuertes lazos de parentesco y paisanaje. La segunda etapa es cuando se constituyen organizaciones interpueblos, donde los vínculos son más débiles, y luego se constituyen organizaciones interétnicas, que se construyen alrededor de la categoría indígena, después se crea un espacio de acción política en el cual participan individuos y colectividades (Velasco, 2002:143).

En la creación de la asociación mazahua encontramos ciertas similitudes con el caso anterior, pues algunas familias mazahuas, a través de las redes sociales primarias, ya participaban activamente en la organización social, religiosa y política de sus pueblos de origen. Algunos de ellos habían ejercido cargos como fiscales, mayordomos, viejos de danza y comisarios ejidales.

Estos cargos forman parte de un sistema de organización social que se refiere al conjunto que abarca la administración pública civil y religiosa (Chance y Taylor 1987, en Rodríguez, 1995:639) que se inscribe en la matriz agraria de la comunidad y que posee su propia jerarquía y sus ciclos ceremoniales respectivos (Medina, 1995:9).

El hecho de organizarse en la ZMM y llevar a cabo acciones colectivas, no se dificultó, pues contaban con experiencia previa y formas organizativas propias, sobre todo porque pertenecían al mismo pueblo, tenían intereses en común, ejercían el mismo oficio y tenían los mismos conflictos.

El grupo de familias mazahuas de Santiago Coahuacitlán decide organizarse a partir de las redes informales y formar un frente común con el fin de desarrollar algunas acciones en conjunto para su propio beneficio, pues el conflicto con las autoridades se volvió insostenible, por lo cual un grupo familiar decidió reunirse con sus parientes y vecinos en la colonia La Amistad.

LA DISPUTA POR EL ESPACIO PÚBLICO Y EL AMBULANTE

El conflicto por la apropiación del espacio público y el ambulante, empeoró durante la administración municipal de Felipe de Jesús Cantú, alcalde de Monterrey (1999-2003). Uno

⁴ Véase: “Aumenta ambulante más que en los últimos 12 años” en *El Porvenir*, 22 de enero de 2007. “‘Asfixia’ ambulante a comerciantes en Morelos” en *El Porvenir*, martes 26 de agosto de 2008. “Desalojan a puesteros que retornan la Central” en *El Norte*. Sábado 18 de septiembre del 2005. “Toman los cruceros para vender de todo”. *El Norte*, lunes 21 de junio del 2004.

⁵ “Llegan indígenas tras sueño regio” en *El Norte*, domingo 22 de mayo del 2005. “Afirmen ambulantes ser desalojados” en *El Norte*, lunes 10 de enero del 2005, local, 6B. “Indígenas: mano de obra informal”, en *Milenio. Diario de Monterrey*, martes 10 de agosto del 2004.

de los integrantes de la organización mazahua nos narró que la situación que enfrentaban los vendedores ambulantes, entre ellos los mazahuas, se agravó en el año 2000.

Esta situación dificultaba los ingresos económicos y algunas familias mazahuas pensaron en regresarse a vivir al lugar de origen. En el año de 2003, un grupo familiar decidió conseguir un abogado para que los asesorara, después de que les decomisaran su mercancía y los desalojaran de los espacios públicos donde ejercían el ambulante y les fue negado el trámite de los permisos por parte de las autoridades correspondientes.

Un abogado les quería cobrar \$ 5 000 por gestionarles el permiso y no les aseguraba por cuánto tiempo se otorgaría el mismo. Por ello decidieron no contratarlo y buscar otras opciones. Fue así que resolvieron solicitar ayuda a la organización Andrés Caballero de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), a la cual decidieron no afiliarse, pero lograron que un abogado de esta organización los orientara.

El abogado les recomendó que, “junto con sus paisanos, formaran una organización indígena más numerosa” y, específicamente, les recomendó que “fueran indígenas, de la misma raza, pues así tendrían más fuerza”. Así fue que empezaron a invitar a los demás compañeros que residían en otros municipios de la ZMM, con los cuales no se relacionaban cotidianamente, pero con quienes coincidían en las calles y cruceros donde ejercían el ambulante. Esto configuró una primera organización de interbarrios o interpueblos, pues la mayoría pertenecían a los distintos barrios de la misma comunidad de Santiago Coahochitlán.

Al siguiente año, obtuvieron el reconocimiento oficial, adoptando la forma legal de una asociación civil (A.C.), cuya base social son los migrantes mazahuas y sus familias. El grupo que al principio se organizó sólo estaba formado por 10 jefes de familia y poco tiempo después, al formalizar la asociación, ya contaban con más de 100 jefes de familia. Fue así que se creó la *Organización Mazahua de México Julia de Jesús Fernández, A.C.*⁶

La asociación se estructura a partir de un presidente general, secretario, tesorero y dentro de la organización existe una representante del sector femenino o madres de familia. Ellos se organizaron en asamblea⁷ y se reúnen un día a la semana, pues invierten casi la totalidad de su tiempo en el desarrollo de su actividad laboral y sólo toman un día de descanso, aprovechándolo para congregarse

La asamblea se realiza en la colonia La Amistad y opera como un espacio social comunitario, donde los mazahuas se reúnen con los parientes y paisanos para intercambiar noticias relacionadas con la asociación y sobre cualquier situación que se presenta, tanto en la ciudad como en la comunidad de origen. Antes de la asamblea no habían tenido oportunidad de socializar por el tipo de residencia dispersa; finalmente, la asamblea se convirtió en un espacio de socialización para todos los migrantes y sus familias.

La organización mazahua, a través de sus representantes, inició diversas gestiones encaminadas a regularizar su situación laboral. Fue así, que consiguieron algunos permisos en las Direcciones de Comercio de los municipios metropolitanos. Sin embargo, la

⁶ Julia de Jesús Fernández fue una de las iniciadoras de la organización, esposa del presidente de la misma, quien falleció en el 2000, víctima de un asalto a mano armada en uno de los regresos a su comunidad de origen. Existe un corrido norteño que relata este suceso y fue escrito e interpretado por un músico de Monterrey.

⁷ La asamblea es el espacio en donde se toman los acuerdos que tienen que ver con la asociación; en sus reuniones es posible observar una participación que, en cierta medida, reproduce la organización comunitaria y todos asumen los acuerdos resultantes. De esta forma, trasladan las formas tradicionales de organización y participación a la ZMM.

situación de precaridad sigue latente, pues es frecuente que en los municipios desalojen a este tipo de comerciantes apoyándose en sus reglamentos, donde se prohíbe esta actividad.

En la realización de los trámites en las diferentes instituciones afloraron los conflictos relacionados con su condición de indígenas, pues los estigmatiza negativamente, y ellos mismos comentan que muchos funcionarios se negaron a atenderlos y los trataban despectivamente. Esta discriminación y las actitudes racistas se manifiestan en rechazo, agresión, burla o indiferencia y se presentan en los distintos ámbitos, tanto en el laboral como en los lugares en donde residen.

En este sentido, los mazahuas han iniciado un proceso de etnicización⁸ ya que la migración cambia el contexto en el cual indígenas y mestizos entablan relaciones, mas no el sistema de representaciones y clasificaciones sociales: cambia el espacio de interacción, mas no la estructura de significados atribuidos a una y otra categoría de adscripción. Esto hace que los migrantes indígenas experimenten en las ciudades un segundo proceso de etnicización, en virtud de que las clasificaciones sociales forman parte de condiciones históricas y sociales ligadas a la construcción cultural de la nación (Oehmichen, 2003:150).

LA RELACIÓN CON LAS INSTITUCIONES

Los mazahuas, como resultado de la movilización colectiva en defensa de sus intereses laborales, iniciaron también gestiones que les permitieron obtener un espacio para la vivienda y mejorar sus condiciones de vida en la ZMM. Para lograrlo establecieron nuevos vínculos, sobre todo con instituciones o dependencias del gobierno municipal estatal y federal.

Así, comenzaron las gestiones para obtener una vivienda. Para ello recurrieron al Consejo de Desarrollo Social en Nuevo León (CODESOL) entre el año de 2003 y 2004; a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2004, a través de la Delegación de San Luis Potosí. En 2005 y hasta la fecha (2008), las gestiones se realizan en la oficina de la CDI en Nuevo León.

Con la atención de diferentes instituciones como CODESOL y CDI, los grupos indígenas han sido inducidos a formar asociaciones civiles y acceder a recursos de distinta índole. Lemos Igreja (2005) dice que en el Distrito Federal estos procesos se dan a partir de la creación de la Subdirección del Área Metropolitana del Instituto Nacional Indigenista y el Programa de Atención a la Población Indígena de la zona metropolitana del Distrito Federal, durante el gobierno de Salinas de Gortari.⁹

En la ZMM, durante la primera etapa de gestiones ante la CDI y CODESOL, los mazahuas obtuvieron 24 créditos para adquirir vivienda; éstos fueron otorgados a los jefes o representantes de familia, como resultado de una serie de programas del Instituto de la Vivienda de Nuevo León y las aportaciones económicos de los propios beneficiarios.

⁸ De acuerdo con Oehmichen, los indígenas viven un segundo proceso de etnicización, en la medida en que se ensancha la brecha entre la cultura y el territorio. (2003:150). Con la migración, cambia el contexto en el cual indios y mestizos entablan relaciones, mas no el sistema de representaciones y clasificaciones sociales: cambia el contexto de interacción, mas no la estructura de significados atribuidos a una y otra categoría de adscripción. Esto hace que los migrantes indígenas experimenten en las ciudades un segundo proceso de etnicización, en virtud de que las clasificaciones sociales forman parte de condiciones históricas y sociales ligadas a la construcción cultural de la nación (2003:150).

⁹ En el DF, varios grupos mazahuas, triques y otomíes dan inicio al proceso de constitución de asociaciones civiles, formadas por parientes y vecinos, que comparten vivienda o un mismo espacio para el comercio. Una de sus características es que son definidas como organizaciones indígenas (Lemos 2005).

En 2006, estos créditos fueron entregados finalmente para obtener una “vivienda básica” en un desarrollo habitacional denominado *La Alianza*, localizado al noroeste de la ciudad de Monterrey. Éstas constan de un “pie de casa” de 21 metros cuadrados y lotes de terrenos de 90 metros cuadrados para construcción, y cuentan con los servicios de agua, drenaje sanitario y energía eléctrica.

Las viviendas son parte del programa “Tu Casa” donde conjuntamente el gobierno federal, los gobiernos estatales y, en algunos casos los municipales, aportan recursos para este beneficio. Este programa está destinado a las familias que tienen un ingreso menor a tres salarios mínimos.

Entre los mazahuas se compartía la idea de residir en una misma colonia y por ello solicitaron que los lotes que les correspondían estuvieran juntos en un sector del nuevo asentamiento, pero su solicitud fue rechazada por las instituciones encargadas de este asunto, con el argumento de que se asignaban por sorteo y no se podía intervenir en ello.

De esta forma, comparten vecindad con familias mestizas de sectores populares, quienes también carecían de un espacio propio para su residencia; son en su mayoría migrantes empleados en diversas actividades y ocupaciones en el sector formal e informal.

En 2007 se hizo entrega de 24 viviendas más, con lo cual se beneficiaron 96 individuos integrantes de 24 familias mazahuas. Estas se encuentran ubicadas en el fraccionamiento *Arboledas de San Bernabé* en el municipio de Monterrey.

El CODESOL ha establecido programas de atención a grupos vulnerables en la ZMM, considerando la focalización de la pobreza urbana en polígonos donde algunas estrategias de desarrollo abordan a las comunidades indígenas en dicho contexto.¹⁰ En el caso de la población mazahua que reside en *La Alianza* y *La Esperanza*, el CODESOL ha realizado proyectos específicos como la creación de Centros Comunitarios de Desarrollo Social (CCDS) y otros relacionados con la infraestructura de estos sitios, que benefician tanto a la población indígena como a los sectores de población mestiza.

Es necesario señalar que la competencia por la asignación de recursos, sobre todo los relacionados con la vivienda, ha sido fuente de conflictos entre los miembros de la asociación mazahua y fue motivo para que algunos de ellos se hayan retirado de la asociación.

CONSIDERACIONES FINALES

En los últimos años, los grupos indígenas en la ZMM son sujetos de atención por parte de diferentes instituciones. La CDI, en su delegación Nuevo León, ha realizado acciones de coordinación interinstitucional y hasta cierto punto se ha vuelto un actor que coordina algunos planes y proyectos en beneficio de las poblaciones indígenas en dicho contexto.

La CDI y el CODESOL han intervenido en estas poblaciones para ayudarles a formar asociaciones civiles y acceder a recursos de distinta índole. Este proceso ha permitido la constitución de diferentes organizaciones de migrantes indígenas. Para poner en práctica los procesos organizativos, la CDI ha impartido cursos de capacitación de líderes indígenas para orientar a los grupos en los procedimientos para constituir una asociación civil.

¹⁰ En la ZMM se considera que existen polígonos donde se focaliza la pobreza urbana. En ellos se concentran 749 colonias (CODESOL, 2006:11), entre las cuales residen las familias mazahuas, así como los grupos otomíes, nahuas y mixtecos.

El objetivo de estas asociaciones es sobre todo alcanzar una mejoría en sus condiciones de vida en la ZMM. Consecuentemente, vemos el inicio de un proceso de reafirmación étnica en la ciudad por medio de este mecanismo organizativo.

La influencia de la CDI y CODESOL en las organizaciones indígenas es evidente. A pesar de esto, las organizaciones van diferenciándose unas de las otras, según el grupo, la participación del representante y sus necesidades. Unas se vuelven más independientes que otras y la relación con la institución varía en ese sentido. Sin embargo, en algunos casos los grupos e instituciones negocian beneficios e incluso han surgido disputas al interior de las organizaciones.

Es necesario considerar la diversidad de grupos que están presentes en la ZMM, la especificidad de la problemática indígena en dicho contexto, además de reflexionar sobre el proceso de atención a partir de las políticas públicas en los distintos niveles de gobierno. Hasta el momento se han conformado distintas organizaciones de migrantes indígenas en la ZMM. Entre ellas destacan las asociaciones:

ASOCIACIÓN UNIDA MIXTECA, A.C. Es una asociación formada por migrantes mixtecos del municipio de Juárez y se enfoca al desarrollo comunitario a fin de mejorar las condiciones y calidad de vida de la comunidad mixteca, así como la preservación y difusión de sus técnicas artesanales.

ZIHUAME MOCHILLA, A.C. Es un grupo de migrantes nahuas dedicado a promover y apoyar el desarrollo social, económico y cultural buscando proyectos de autogestión para lograr mejorar las condiciones de vida.

Finalmente, la ORGANIZACIÓN MAZAHUA DE MÉXICO JULIA DE JESÚS FERNÁNDEZ, A.C., ha demostrado su capacidad para movilizar las redes sociales, con el fin de actuar colectivamente y defender la apropiación del espacio público y su proyecto de vida en la ZMM, utilizando sus propios recursos y experiencias comunitarias en un nuevo contexto social.

BIBLIOGRAFÍA

LEMONS IGREJA, REBECA

2005 “Políticas públicas e identidades: una reflexión sobre el diseño de políticas”, en Pablo Yáñez y otros (coord.), *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social y Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, pp. 283-319.

MEDINA, ANDRÉS

1995 “Los sistemas de cargo en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico” en *Alteridades* 5(9), Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 7-23.

MONNET, JERÔME

1996 “Espacio público, comercio y urbanidad en Francia, México y Estados Unidos” en *Alteridades* 6 (11), Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 1-25.

OEHMICHEN BAZÁN, CRISTINA

2003 “La multiculturalidad en la ciudad de México y los derechos indígenas”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLVI, núms. 188-189, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.147-168.

RODRÍGUEZ, MARÍA TERESA

1995 “Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica Veracruz” en *Alteridades* 5(9), Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, México, pp. 63-69.

SILVA LONDOÑO, DIANA ALEJANDRA

2007 “Conflictos por el espacio público urbano y el comercio en la vía pública, percepciones acerca de la legitimidad sobre su uso”, en *El Cotidiano*, mayo-julio, volumen 22, número 143, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, pp. 48-56.

VELASCO ORTIZ, LAURA

2002 *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte, México.

CONSULTA ELECTRÓNICA

CODESOL (Consejo de Desarrollo Social en Nuevo León), *Tercer Informe de actividades, 2006*, Monterrey, México.

<http://www.nl.gob.mx/pics/pages/informe_base/informe2006.pdf>, p. 66, consultada el 21 de junio de 2007.

HEMEROGRAFÍA

“Toman los cruceros para vender de todo” en *El Norte*, lunes 21 de junio del 2004.

“Indígenas: mano de obra informal” en *Milenio. Diario de Monterrey*, martes 10 de agosto del 2004.

“Llegan indígenas tras sueño regio” en *El Norte*, domingo 22 de mayo del 2005.

“Afirman ambulantes ser desalojados” en *El Norte*, lunes 10 de enero del 2005. Local. 6B.

“Desalojan a puesteros que retornan la Central” en *El Norte*, sábado 18 de septiembre del 2005.

“Aumenta ambulante más que en los últimos 12 años” en *El Porvenir*, lunes 22 de enero de 2007.

“‘Asfixia’ ambulante a comerciantes en Morelos” en *El Porvenir*. martes 26 de agosto de 2008.

LA EXIGENCIA INTERCULTURAL DE LOS GRUPOS OTOPAMES FRENTE A LA DEVASTACIÓN DE SUS TERRITORIOS ÉTNICOS

Ana María Salazar Peralta
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

En el discurso del sistema político mexicano, se advierte la importancia de la población indígena, a la que se le ha dotado con estatuto jurídico de igualdad en la sociedad nacional, misma que sido declarada pluricultural.¹ Esta es una igualdad retórica, porque en la práctica pocas veces se ha respetado, no sólo por las instituciones sino también por la llamada sociedad nacional. Luego entonces, siendo México una nación multicultural, ¿de qué igualdad social se habla?

Como sabemos, la relación de los pueblos indios con el Estado nacional ha sido históricamente compleja; en la actualidad las luchas étnicas se expresan por el reconocimiento de los derechos culturales, por la defensa del territorio étnico y sus recursos, en torno a la preservación de los bienes culturales y también por la degradación ecológica de su entorno vital. Esto ocurre no sólo en México, sino también en toda la región latinoamericana, el sureste asiático y amplias zonas de África, es decir, las regiones con mayor biodiversidad y al mismo tiempo las más pobres del planeta.

En este trabajo me interesa poner en contexto algunos aspectos históricos que hagan comprensible la naturaleza de los nuevos movimientos sociales, reconociendo que éstos representan no sólo la lucha por la sobrevivencia sino también la equidad de las relaciones de los actores sociales que en la actualidad involucran a la población indígena en sus contextos con las fuerzas económicas y políticas; aspecto que en sí mismo, establece la

¹ El artículo 4º constitucional advierte que la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado (Moreno Padilla, 1995).

existencia del conflicto, mismo que cuestiona los signos² dominantes de la sociedad y hace visible las redes del poder. Los movimientos contemporáneos son profetas del presente.

Este marco de referencia hace necesario tomar como punto de partida, la promoción de la reforma del Estado ocurrida en la década de los 80 del siglo pasado; particularmente, para muchos autores, se inicia en 1982, con la intención de incidir en el mejoramiento de los pueblos indígenas. La Reforma del Estado tuvo su mayor impulso en el marco del período presidencial de Carlos Salinas de Gortari (1988 a 1994), reforma que en realidad fue una estrategia política que anunciaba el fin del Estado nacionalista y su transición al Estado neoliberal; específicamente *liberalismo social*.³ Se reconocía en su momento el empobrecimiento de amplios sectores de la población nacional, particularmente entre los grupos indígenas. En consecuencia, se aceleró la venta y privatización de las empresas estatales y paraestatales, muchas de ellas creadas para satisfacer el bienestar social de la población, eje de la política social del Estado nacionalista. Pero en la nueva era global, la transferencia tecnológica planeada a mediano plazo, se concretó mucho antes del término programado. Así se anunció que los recursos obtenidos de tal proceso de privatización, se orientarían a solucionar los problemas más apremiantes, entre éstos, el combate frontal a la pobreza. La iniciativa de reforma del Estado, se concebía como un espacio donde los actores sociales expresaran sus demandas y propuestas políticas.⁴ El discurso oficial sobre los indígenas puso de manifiesto la extrema pobreza en la que se encontraban. Aun cuando se les reconoció como portadores de las mejores tradiciones del pueblo de México, sus formas de trabajo y organización comunitarias fueron señaladas como un ejemplo para la sociedad nacional para abatir el rezago, y los bajos niveles de desarrollo humano, eran insuficientes para remontarlo por sí mismas.

Por otro lado, paradójicamente se impulsaron las grandes transformaciones políticas apoyadas en las reformas constitucionales en materia agraria, política social y religiosas para una nación laica. Todo para facilitar el curso del proceso de modernización y globalización capitalista en México, que se expandió a lo largo y ancho de la geografía mexicana, imponiéndose en los espacios étnico-territoriales en general y en los otopames en particular a través de un abanico de contradicciones estructurales y simbólicas, características de la multiculturalidad sistémica de las naciones con economías emergentes en las que los pueblos indígenas viven un proceso de despojo y depredación que fractura los vínculos primordiales con sus referentes simbólicos, al tiempo que se inhibe el uso tradicional de los recursos naturales contenidos en dichos territorios, no sólo por la explotación sino sobretodo por la contaminación ambiental generada por los desarrollos e inversiones del mundo global en los contextos locales en donde se deja sentir la hegemonía del poder económico y político. Durante los años posteriores, la política social se tornaría más asistencialista e individualizada, transfiriendo a los municipios los apoyos y los presupuestos. Esto provocó agencia social y movimientos contestatarios en todo el territorio, mismos que fueron neutralizados con las acciones de la política social para desmovilizar la resistencia. Extensas regiones rurales e indígenas en México, fueron militarizadas para contener los alzamientos armados y prevenir que el movimiento del EZLN se extendiera a otras regiones del país. Todo lo cual lleva a pensar que el tema indígena

² Melucci, 2002:10-11.

³ Oehmichen, 1999:41.

⁴ Oehmichen, 1999:16.

transito de ser un problema de integración, a un asunto de seguridad nacional. Su atención tuvo más que ver para contener su agencia y con propósitos clientelares electorales.⁵

LA EMERGENCIA DE LA RESISTENCIA ETNOPOLÍTICA

En la actualidad, la emergencia de las manifestaciones de resistencia etnopolítica y altermundista exigen nuevos referentes políticos que les de certidumbre y esperanza de sobrevivencia a partir del diálogo intercultural. En ese sentido nos preguntamos: ¿Cuáles son los movimientos más evidentes que involucra a los grupos otopames?, ¿Cómo se expresan?, ¿Quiénes son los sujetos resistentes? Cuáles son sus reivindicaciones?, ¿Cuáles son sus logros hasta el momento?

Como advierte Gledhil,⁶ es necesario cuestionar la vía de la democratización desde abajo y la estrategia dirigida a la conquista de los espacios de poder. Sobre todo, aquellos cambios sociales que a primera vista parecen no tener nada que ver con la política, considerando que existen procesos que pueden tener efectos contradictorios, no previstos, no deseados, ni tampoco necesariamente coherentes, sino sólo significativos, desde el punto de vista de observar algunos de los fundamentos de las relaciones de poder vigentes.

En el universo de los pueblos otopames, encontramos una pléyade de fenómenos sociales cuyos ejemplos ilustran algunos de los resultados colaterales de la globalización y las políticas neoliberales, que se suman a la presencia de los viejos cacicazgos políticos regionales, enclaves del poder local y activos operadores del capital global.

Los ejemplos elegidos nos parecen paradigmáticos de estos resultados no necesariamente positivos de las contradicciones sistémicas de la globalización. El primero de estos, es el movimiento ecológico 'Zimapán somos todos', en contra de una planta de confinamiento de residuos tóxicos que se construye en la comunidad de Botiña del ejido San Antonio, en el municipio de Zimapán, Hidalgo, para captar 190 mil toneladas de residuos peligrosos al año.

El segundo ejemplo, es el proyecto de construcción de la autopista Lerma-Tres Mariás, proyecto concesionado a la familia Hank Rhon. El impacto cultural y ambiental, atraviesa el bosque de agua del corredor Ajusco Chichinautzin, afectando también las ciénegas del río Lerma, es decir, su impacto negativo se dejará sentir en los sistemas hidráulicos de recarga de Toluca, la Ciudad de México y el valle de Cuernavaca. Dicha autopista afectará el parque natural Otomí-Mexica, área natural protegida hábitat de más de dos mil especies de flora y fauna.

Los desastrosos augurios respecto a estos proyectos, nos llevan a preguntarnos: ¿Cuáles son las acciones de las autoridades del Medio ambiente, y en todo caso, cuál es la responsabilidad social y ética del Estado mexicano en cuanto a la protección de sus ciudadanos y, si vamos más lejos, de la comunidad mundial?

El consenso mundial, a través de sus agencias supranacionales, señala la importancia de la prevención y el cuidado ambiental para la salvaguarda de las poblaciones de los efectos por el deterioro ambiental. Las proyecciones recientes realizadas en comunidades en India, China y México, observan que los acuíferos de estas naciones se han vaciado por completo, lo que ha provocado que millones de seres humanos se hayan visto en la

⁵ Oehmichen, 1999:55.

⁶ Gledhill, 2007a:11.

necesidad de migrar. Los lamentables efectos del cambio climático hacen imperativa la prevención y la participación social para desarrollar líneas de acción, tratando de resolver sus graves consecuencias. Se deben continuar estudiando los efectos nocivos de la desertificación, las sequías, la disminución del suministro de agua potable y la elevación del nivel del mar que ha empezado a producir una categoría nueva de estudio, los *refugiados ambientales*, que en opinión del profesor Van Ginkel, se distinguen de *los migrantes económicos* en que salen en forma “voluntaria” para buscar un mejor horizonte y pueden retornar “sin sufrir persecución”. Desde mi punto de vista, ambos tipos de expulsados son el resultado de las presiones estructurales perversas que azotan las regiones más pobres del planeta, África, Asia y América Latina, derivadas de la desigualdad social, los rezagos del desarrollo humano y las arbitrariedades políticas.⁷

Los nuevos movimientos sociales que se observan en los entornos étnicos señalados están formados ante todo por miembros de las comunidades originarias apoyados por organizaciones sociales, ambientales como *Greenpeace*, el *Centro Mexicano de Derechos Ambientales* y los *Guardianes de los Árboles*. Los proyectos se desarrollan y afectarán a comunidades otopames del Altiplano Central de México. Más allá de las características étnicas y de la heterogeneidad de la agencia social, están las lamentables consecuencias ecológicas en estos antiguos territorios étnicos.

El municipio de Zimapán, Hidalgo, forma parte del llamado Valle del Mezquital, y en su territorio la presencia otomí ha quedado vinculada a una larga historia de explotación minera. En Zimapán existen cuando menos ocho puntos de explotación, entre los que se encuentra el ejido San Antonio, que reportaba al decir de Langenscheidt (1987) una capacidad promedio de 300 toneladas de procesamiento de material para la explotación de los metales, actividad productiva antigua y compleja que implica un variable auge económico y un impacto ambiental por la brutal contaminación de cianuro, generalmente a cielo abierto, para la separación de la plata y oro de otros metales cobre, plomo y hierro.⁸

Jesús Salinas Pedraza (1984:15-24) señala en su *Etnografía del otomí*, que en Zimapán hay muchas montañas altas, algunas de ellas muy erosionadas; otras tienen árboles y plantas, aunque pocas. No hay muchos campos cultivados, por lo que observa que la agricultura es pobre. La presencia de magueyes es también pobre, debido a que la mayor parte de las montañas están erosionadas y no hay suficiente suelo para que las plantas crezcan. La actividad económica por excelencia es el trabajo en la mina, donde los trabajadores otomites excavan las rocas cargadas de plata. En camiones es transportada a Huichapan y por tren a la ciudad de México. Y de ahí, estos materiales viajan por tren para ser refinados y separados los metales puros. Las personas que no trabajan en alguno de los procesos de las minas, se ubican en el sector comercial y de servicios y, quienes no encuentran acomodo en ninguno de estos segmentos migran a la ciudad de México en busca de trabajo.

Sin embargo, la población originaria ha resentido la construcción de la planta de desechos tóxicos. En la arena del conflicto, se observa a la iniciativa privada de origen español, a los representantes del gobierno de Hidalgo y a la población local, a la que se han sumado el Barzón Popular y la sección 15 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, los que han exigido de la Secretaría de Gobernación, a la Semarnat y al gobierno federal que se cancele la construcción de dicho proyecto. Los mítines, las

⁷ Aragones, 2008:20.

⁸ Corona de la Peña, 2005:94.

marchas, las huelgas de hambre sólo han servido para la criminalización de los dirigentes de la resistencia social y los denunciantes, quienes se han opuesto al despliegue de la policía federal preventiva, desplegada en el entorno de la Planta de confinamiento de residuos peligrosos que se construye desde el año 2006.

Un estudio conducido por investigadores biomédicos de nuestra casa de estudios, indica el alto riesgo de las alteraciones genéticas encontrada entre la población de trabajadores de una planta de desechos tóxicos, relacionada con el tiempo de exposición de agentes genotóxicos.⁹ Como en muchos otros temas de salud y seguridad, el Ejecutivo ha traicionado a la sociedad civil, señalan los luchadores sociales.¹⁰ Es un hecho que cotidianamente, se conoce una nueva denuncia que involucra la corrupción de los funcionarios con los inversionistas por sus prácticas poco escrupulosas. Este contexto le da sustento a la idea que enuncia: *donde quiera que haya poder, se encuentra resistencia*, formulación hecha por Foucault, quien plantea que la *resistencia* opera como un diagnóstico del poder, ya que cuando se examina cualquier tipo de resistencia, se encuentran los límites de lo que se puede alcanzar por medio de la resistencia misma debido a la incorporación de los actores, en nuevos campos de poder y su articulación a nuevas estructuras de poder.¹¹

Curiosamente el proyecto de la autopista Lerma-Tres Marías, que comunicará las ciudades de Puebla, Cuernavaca y Toluca, está a cargo de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes. Los bosques que serán afectados representan un ecosistema de más de dos mil especies de flora y fauna, 211 especies de aves, 59 de mamíferos, 56 de reptiles y 24 de anfibios, de los cuales 10% son especies endémicas de México. La riqueza de la biodiversidad de este ecosistema es tal, que dos de cada 100 especies conocidas en el planeta habitan en esta región. Las autoridades han señalado que del peaje que se cobre a cada automovilista usuario, un peso se destinará a la generación de un fideicomiso destinado a la restauración y conservación de los ecosistemas de la zona; lo cual generará un fondo de 2 millones 900 mil pesos al año que, comparados con los 21 millones de pesos de inversión por kilómetro construido de esta autopista, son una cantidad insignificante y totalmente insuficiente para la conservación de los bosques de agua.¹²

Se puede advertir que de entrada la ecología de estos contextos es opuesta, pues mientras Zimapán representa una zona semidesértica y ampliamente transformada por la intervención humana a lo largo de muchos siglos, la zona del bosque de agua es una porción de territorio conservado por las comunidades otomíes y nahuas que los habitan. A lo largo de las últimas décadas el acelerado proceso de depredación ha destruido aproximadamente el 70% de de la cubierta forestal de este ecosistema, el 30 % que se conserva está semideteriorado y tan sólo el 10% restante se considera con poca perturbación humana. Y sin embargo, su capacidad de carga es fundamental para el sostenimiento de los acuíferos de tres importantes poblaciones por la riqueza biótica de bosques de pinos, encinos, oyamel y selva baja caducifolia.

⁹ Ostrosky-Wegman, 1995:111-113, <<http://www.jstor.org/stable/3432025>>.

¹⁰ Véase la publicación del Reglamento de la Ley de Bioseguridad de organismos genéticamente modificados, el 19 de marzo de 2008, fue denunciada como una traición del gobierno a las demandas campesinas, sociales y ambientales para defender el campo.

<<http://www.greenpeace.org/mexico/news/traiciona-gobierno-demanda-ca>>

¹¹ Foucault citado en Gledhill, 2007 b:8.

¹² Enciso, 2008:47.

CONSIDERACIONES FINALES

Los territorios étnicos en México han sido y continúan siendo devastados, acelerando la pérdida de su capacidad de sustentabilidad. La expansión capitalista en la agricultura y en las zonas restringidas, ha roto con el equilibrio ecológico, no sólo por las presiones políticas. La corrupción gubernamental ve con complacencia los *desarrollos de supuestos proyectos de beneficio social*, aumentando la carga social debido al crecimiento demográfico de las manchas urbanas y las fronteras agropecuarias que acentúan el deterioro de las áreas naturales. Esto se suma al vaciamiento de los referentes culturales y éticos de las poblaciones, alejándolos de los principios de conservación del medio ambiente, lo que se agrava por la carencia de programas educativos y campañas informativas suficientes orientadas por la educación ecológica.¹³ Un aspecto concomitante es la carencia de líneas de acción conservacionistas que estimulen a las comunidades vía proyectos socioeconómicos viables en torno al aprovechamiento de los recursos naturales. También la falta de mecanismos de participación de autoridades y comunidades locales impiden proteger adecuadamente nuestro patrimonio natural e intangible. Por ello, las acciones de las comunidades indígenas junto a las organizaciones de la sociedad civil, son importantes no sólo por la agencia colectiva, sino también por la creatividad para rebelarse ante los atropellos de los aparatos del poder, que perpetúan su dominación por el contubernio con los gobiernos locales.

Empero, el derecho fundamental a un medio ambiente adecuado se encuentra expresado a nivel constitucional, pero no existen las garantías procesales para su ejercicio.¹⁴ El problema del derecho no es jurídico, sino que no existe la posibilidad de hacerlo efectivo. Esto explica la postura del gobierno federal de no suscribir en su totalidad el Protocolo de Kyoto, acuerdo global para detener las emisiones responsables del calentamiento global del planeta y el cambio climático. Luego entonces el Ejecutivo mexicano ha actuado políticamente de forma débil frente a un problema de seguridad nacional fundamental: la sobrevivencia de la población mexicana en zonas de alto riesgo.

Más recientemente ha surgido el proyecto *Greenhouse Gas Protocol* (Protocolo de Gas Invernadero), financiado por agencias internacionales, del que ya son parte unos 150 países firmantes en el mundo. Es un plan que ofrece a empresas medianas y pequeñas, capacitación e instrumentos para medir sus emisiones, identificar oportunidades de reducirlas y atraer tecnologías limpias. El Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) ha otorgado a México el reconocimiento por ser el primer país en desarrollo que se suma al plan del proyecto Greenhouse Gas Protocol. En México, hay 48 mil empresas, y 75 por ciento de ellas no cumple con las normas ambientales, según reconocen las autoridades.¹⁵ La escala de las acciones es pequeña y sin embargo, las oficinas del PNUMA ha celebrado que el gobierno y el empresariado mexicanos hayan suscrito dicho plan, adoptando (en agosto de 2007) un programa voluntario para medir y reducir esos gases, sobre todo considerando que nuestro país es responsable de 1,5 por ciento de la emisión mundial de gases invernadero.¹⁶ ¿De qué se trata entonces? ¿Lo que te dan con la izquierda te lo quitan con la derecha? Considero que se trata de incentivar y

¹³ Gobierno del Estado de Morelos, s/f.

¹⁴ Brañales, 2004:21-31.

¹⁵ Cevallos, 2007 a.

¹⁶ Cevallos, *op. cit.*

concientizar a la ciudadanía aún, aquélla que por intereses de clase es renuente a suscribir plenamente los principios globales de conservación del medio ambiente, pues ello significa mermas económicas. ¿Pero qué son éstas frente a la vida?

Hoy sabemos que los instrumentos supranacionales como el Protocolo de Kyoto, coadyuvan a nivel global a crear conciencia y líneas de acción globales y locales importantes para ayudar a controlar el cambio climático y restaurar la capa de ozono. El premio Nobel de Química Mario Molina, ha señalado que no necesitamos la certeza científica para actuar. Aunque haya una probabilidad de uno en 10 de que no pasará nada serio, hay que poner en marcha Kyoto, de no hacerlo las consecuencias pueden ser muy graves; tenemos evidencia científica que indica que si Kyoto no funciona, habrá un retraso en la recuperación de la capa de ozono.¹⁷

Con toda la certeza científica que ofrecen los científicos, ¿por qué se da prioridad a proyectos devastadores y se criminaliza a los ciudadanos que luchan y se oponen desde sus lógicas a la destrucción no sólo de sus territorios étnicos sino también del planeta? La respuesta podría ser mecánica y simplista desde la perspectiva política.

Por el momento no tengo una respuesta que me satisfaga. Sin embargo, creo que hay que continuar desagregando los componentes de estos nuevos movimientos políticos y observar las significaciones que tiene la interacción del sujeto colectivo con quiénes constituyen la arena del conflicto, para ofrecer una lectura no sólo satisfactoria sino sobre todo útil para la construcción de la historia de estos pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

CORONA DE LA PEÑA, LAURA ELENA

2005 *Plegarias desde el socavón. Identidad laboral minera expresada en la devoción católica. El caso de los mineros de la unidad El Monte de la Compañía de Peñoles en el municipio de Zimapán, Hidalgo*, tesis para obtener el grado de licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

¹⁷ “La relación entre cambio climático y ozono existe, aunque aún es algo incierta, pues el comportamiento de la atmósfera es muy complicado y no sólo depende de las temperaturas, sino también de la cantidad de vapor de agua que ingresa a la atmósfera y de una serie de sutilezas. Es difícil establecer con certidumbre cómo están conectados esos problemas, pero lo que sí sabemos es que lo están. El cambio climático tiene muchas causas, y la más notoria es el bióxido de carbono que se produce por la quema de combustibles fósiles, pero también por quema de biomasa. Pero hay otras conexiones. Por ejemplo, los CFC, además de destruir el ozono, son gases invernadero (que retienen calor en la atmósfera y provocan el calentamiento global), y las partículas suspendidas influyen en el comportamiento de las nubes y el clima. Está claro que la humanidad está alterando el ambiente de una manera muy seria. Recientes estudios indican que disminuyó el agotamiento del ozono en la parte alta de la atmósfera, pero advierten que no sucedió lo mismo en la atmósfera baja, donde está 80%.” Molina en Cevallos, 2007 b.

GLEDHILL, JOHN

2007 a “Rebeliones latinoamericanas contra el barrio bajo global: movimientos sociales, estados nacionales y la práctica de la vida cotidiana”, en *Seminario intensivo: Repensar la resistencia popular en America latina*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, del 17 al 25 de septiembre, México.

2007 b “Teorías de poder y de resistencia: una recorrida crítica de la literatura existente”, en *Seminario Intensivo: Repensar la resistencia popular en America latina*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, del 17 al 25 de septiembre, México.

LANGENSCHIEDT, ADOLFO

1987 *Apuntes para la metalurgia en Zimapán*, edición del autor, México.

MELUCCI ALBERTO

2002 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.

MORENO PADILLA, JAVIER

1995 *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, con una explicación sencilla en cada artículo para su mejor comprensión*, Editorial Trillas, México.

OEHMICHEN BAZÁN, CRISTINA

1999 *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SALINAS PEDRAZA, JESÚS

1984 *Etnografía del otomí*, Instituto Nacional Indigenista, México.

CONSULTA ELECTRÓNICA¹⁸

BRAÑALES BALLESTEROS, RAÚL

2004 “El derecho al desarrollo sostenible en América Latina de nuestros días”, en *Revista de Derecho Ambiental*, México.

<http://manejo.ens.uabc.mx/PaginaMZC/Cursos/pagina%20de%20derecho%20ambiental/materiales%20DA/Examen_DA_07_2/Drecho%20a%20la%20sustentabilidad%20en%20AL_Branes_04.pdf>

CEVALLOS, DIEGO

2007 a *Pequeñas empresas lejos del horizonte verde*, en
<<http://www.tierramerica.net/2004/0904/articulo.shtml>>

2007 b “No necesitamos certeza científica para actuar”, entrevista a Mario Molina, Premio Nobel de Química, en <<http://www.tierramerica.net/2003/1011/dialogos.html>>

¹⁸ Todas las páginas citadas fueron consultadas en octubre de 2008.

GOBIERNO DEL ESTADO DE MORELOS

s/f *Nuestro patrimonio ecológico, importancia y perspectivas de las áreas naturales protegidas de Morelos*, en
<<http://borrador.e-morelos.gob.mx/e-estado/e0060060.htm>>

OSTROSKY-WEGMAN, PATRICIA *ET AL.*

1995 “Genotoxic Monitoring of Workers at a Hazardous Waste Disposal Site in Mexico”, *Environmental Health Perspectives*, Bol. 103, Supplement 1; Fate, Transport and Interactions of Metals, en
<<http://www.jstor.org/stable/3432025>>

Reglamento de la Ley de Bioseguridad de organismos genéticamente modificados, 19.3.2008, en
<<http://www.greenpeace.org/mexico/news/traiciona-gobierno-demanda-ca>>

HEMEROGRAFÍA

ARAGONÉS, ANA MARÍA

2008 “Refugiados ambientales, ¿nuevos migrantes?”, en *La Jornada*, jueves 10 de abril, México.

ENCISO L., ANGÉLICA

2008 “Incomprensible posición de Semarnat; había rechazado obra Lerma-Tres Marías”, en *La Jornada*, viernes 23 de mayo, México.

UN PUEBLO OTOMÍ EN TRASFORMACIÓN

DETERIORO AMBIENTAL Y CAMBIO SOCIOCULTURAL EN SAN JOSÉ LA COSTA, MUNICIPIO DE TOLUCA, ESTADO DE MÉXICO

José Concepción Arzate Salvador y Mónica Elizama Ruiz Torres
Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México

En el territorio mexiquense existen cinco grupos étnicos, entre ellos los mazahuas, cuya población para el año 2000 según el XII Censo de Población y Vivienda realizado por el INEGI, era de 145 982 personas, distribuidas en 427 localidades de 13 municipios de la entidad. Éstos son secundados por los otomíes, cuya población era en ese año de 132 922 individuos distribuidos en 352 localidades de 21 municipios, seguidos en número por los nahuas, matlazincas y por último en menor cantidad los tlahuicas.

Javier Romero Quiroz (1980:94) expresa que anteriormente el valle estaba densamente poblado por otomíes llamados “los cazadores de pájaros”. También había mazahuas, “los poseedores de venados”, y matlatzincas, “los hombres de la red” o “los pescadores”; todos ellos con una población dominada tanto política y militarmente por los tenochcas, los del pueblo del sol. Los primeros tres pueblos indígenas situados en el territorio de Toluca, formaban parte de la familia otomiana antes de ser sojuzgados por los tenochcas. Sobre el nombre de los otomíes no hay certeza del significado preciso, ya que para algunos “*otho*” significa no poseer nada, y “*mi*”, establecerse. Se podría por lo tanto interpretar como “pueblo errante”. La palabra tiene su origen lingüístico en el náhuatl, donde *otomitl* se deriva de *otocac* “que camina” y *mitl* “flecha”, refiriéndose a que los otomíes eran grandes cazadores y siempre portaban flechas (Barrientos, 2004:6). Los otomíes se nombran a sí mismos *ñahñu*, que significa “los que hablan otomí”.

Este grupo étnico se establece en el municipio de Toluca, Estado de México, y algunas de las localidades donde se concentra son: San Pablo Autopan, San Andrés Cuexcontitlán, San Cristóbal Huchochitlán y Tlachaloya; esta última es delegación del municipio de Toluca y está dividida en cuatro subdelegaciones y tres barrios. En este lugar se llevó a cabo la construcción de la presa José Antonio Alzate, afectando a localidades aledañas a la obra, situación que ha traído con el paso de los años cambios socioculturales producto del

deterioro ambiental ocasionado por la construcción de la obra hidráulica. A orillas de este cuerpo de agua se localiza San José la Costa, que es subdelegación de Tlachaloya; la localidad surge como consecuencia de la reubicación que sufrieron sus habitantes, que son descendientes de la etnia otomí, al comenzar a llenarse el embalse. Anteriormente sus formas de subsistencia eran la agricultura y la forma de vida lacustre, pero con el paso de los años y ante los cambios ambientales que se fueron presentando, han tenido que buscar otras formas de vida como la migración y, en los últimos años, la recolección y venta de desperdicios industriales, principalmente el fierro y la chatarra. Poco a poco las tradiciones y costumbres del grupo se van perdiendo, y con ello también la lengua, siendo la obra hidráulica uno de los principales impulsores del cambio. Por esto, se vuelve necesario mencionar qué acciones y estrategias desarrolla la población para preservar y conservar su identidad étnica, la cual sigue estando presente en la actualidad.

San José la Costa es una subdelegación de Tlachaloya de Adolfo López Mateos, en el municipio de Toluca, Estado de México. El poblamiento de la localidad inicia a finales de los años cincuenta cuando comienza la construcción de la presa José Antonio Alzate, cuya edificación concluye en el año de 1960; la inundación total del área de afectación se da entre 1963 y 1965. Es en este momento cuando se presentan cambios al ambiente que repercuten directamente en el ámbito sociocultural de los habitantes. Las personas que comenzaron a poblar el lugar, originalmente pertenecían a la comunidad indígena otomí de San José Pathe, del municipio de Temoaya, asentados a orillas del río Lerma. Estos indígenas otomíes contaban con terrenos de cultivo de los que obtenían productos básicos para su subsistencia, siendo el maíz el más importante de ellos, y desarrollaban también otras actividades entre las que se encontraba la extracción de productos lacustres, haciendo uso de herramientas como las “matlas” y figas con las cuales conseguían acociles, peces y ranas; asimismo consumían aves como la gallareta y patos. Sus formas de subsistencia estaban íntimamente relacionadas con el medio en el que se encontraban, practicando la caza, pesca, recolección y el cultivo de cereales, aunque los habitantes del lugar, en especial los hombres, también trabajaban como jornaleros agrícolas en los ranchos y haciendas que se encontraban en la zona. Por este motivo tenían actividades remuneradas y con ello solventaban los gastos que requerían los integrantes de sus familias. Es importante mencionar aquí que el agua es y ha sido un elemento indispensable en la vida de los seres humanos pues es a partir de ésta que han logrado sobrevivir a lo largo de los años y les ha permitido el desarrollo de ciudades y complejos urbanos de gran importancia histórica, política, social y cultural. Sobre esta temática existen, por ejemplo, las investigaciones realizadas por Karl A. Wittfogel (1968), Gordon Childe (1982), Pedro Armillas (1949) y algunos otros científicos sociales como Alfred Kroeber (1939) y Carl O. Sauer (1948)¹ que hicieron trabajos relacionados con las posibles maneras de solventar necesidades a partir del uso y manejo de los sistemas hidráulicos. Por lo anterior, se tiene un antecedente de cómo el hombre interactúa en su medio para subsistir. En las últimas décadas, se han realizado también otro tipo de estudios como los de Virginia Molina (1976), David McMahon (1990) y Leonardo Tyrtania (1992), los cuales se han basado en la problemática que resulta de la construcción de obras hidráulicas, así como la forma en que se ha dado la adaptación humana a un ambiente determinado y modificado por la capacidad cultural del hombre, todo esto desde la óptica y los postulados de Julian Steward, quien es el creador de

¹ Armillas, Pedro (1949); Kroeber, Alfred (1939); Sauer, Carl O. (1948) son referencias obtenidas de Palerm, 1992.

la ecología cultural, la cual expresa que es *una herramienta metodológica para comprobar cómo la adaptación de una cultura a su entorno puede ocasionar algunos cambios* (Steward, 1993:344).

En el momento de emprender un estudio, basándonos en la ecología cultural, nos damos cuenta que el hombre ha actuado sobre la naturaleza y la transforma originando con esto la creación y acrecentamiento de modificaciones en el entorno natural y después en el social, ya que no sólo se verá modificado el medio, la geografía, el clima, el paisaje, entre otros, sino también la forma de ser y comportarse de los hombres que habitan ese lugar; esto, aunado con el uso de herramientas y tecnología adecuada, les permite construir sus casas y obtener sus alimentos.

En el caso particular de San José la Costa, se produjeron cambios por la proyección y realización de la obra hidráulica que lleva por nombre José Antonio Alzate, cuya realización corrió a cargo del gobierno federal en coordinación con el Estado de México y sus municipios. La intención de esta obra era captar el agua del río Lerma para utilizarla en la irrigación de áreas de cultivo de la zona del Valle de Ixtlahuaca. Esto trajo como consecuencia que al construir la cortina de la presa, la acumulación de agua comenzara a inundar tierras de cultivo y zonas donde estaban edificadas viviendas, lo que volvió inminente una reubicación de la población afectada hacia espacios que les fueran propicios para dar inicio a una nueva vida. Las personas del pueblo de San José Pathe que fueron desalojadas de la zona de inundación, fueron enviadas a un territorio que fue adquirido en el año de 1960, y que pertenecía al rancho de Guadalupe, en las inmediaciones de la localidad otomí de Tlachaloya, cuya fundación está registrada en el año de 1777. Cabe mencionar que una parte de este territorio era propiedad ejidal de Pathe, teniendo como límite el ya señalado río Lerma (Alanís, 1976:134).

Según información brindada por los habitantes de la localidad, en un principio, entre 1960 y 1963, fueron reubicadas en el lugar 20 familias, a las que se les dotó de un terreno para la construcción de sus viviendas y terrenos de cultivo para continuar realizando sus actividad productiva; la extensión de terreno dependía de la cantidad que habían perdido por efecto de la inundación provocada por la presa. Los habitantes que se vieron afectados recibieron también cabezas de ganado vacuno como pago por indemnización, aunque comentan que estos animales no eran propios de la región pues fueron traídos de tierra caliente, lo que ocasionó que algunos enfermaran y murieran por el clima, mientras que otros tantos no estaban acostumbrados a estar atados y escaparon hacia los cerros de Temoaya; la mayoría de este ganado fue vendido por sus nuevos dueños a carniceros de las zonas aledañas.

No hubo otro tipo de ayuda por parte del gobierno, los reubicados se vieron en la necesidad de abandonar sus hogares y trasladarse al nuevo territorio, en donde tuvieron que construir sus viviendas con adobe y teja de barro, y trasladaron hasta allí los objetos personales tales como ropa, utensilios de cocina, aperos de labranza, animales de corral, maderas para el techo de la casa, teja, maíz en semilla, entre otros más. Para esto, emplearon carros tirados por animales como acémilas, burros y bueyes que se empleaban en las yuntas. Es preciso decir que en ese entonces, las personas eran en su mayoría monolingües hablantes de la lengua otomí; la forma de vestir en el caso de los hombres era la camisa y el pantalón o calzón de manta, en la cintura llevaban una prenda tejida por las mujeres llamadas ceñidor, la cual era elaborada de lana, y en algunos casos se usaba el tejido de ixtle de maguey. Las mujeres por su parte usaban un enredo, también llamado chincuete, sostenido por la cintura con una faja de lana también tejida por ellas mismas,

usaban una blusa elaborada con tela satinada y debajo de ella una blusa de manta. Los colores de las prendas eran oscuros como el azul, gris, negro, verde, café y rojo, o pálidos, como el amarillo; actualmente estos colores siguen estando presentes en las personas adultas principalmente. El pelo lo tenían trenzado y atado por un cordón de lana. Los hombres y mujeres caminaban descalzos, sólo algunos usaban huaraches. La educación que se recibía era brindada al interior del grupo familiar, aunque en San José Pathe existía una escuela multigrado donde eran enviados los niños a recibir una instrucción, aunque su obligatoriedad no era del todo aceptada, pues para los padres de familia, era más importante enseñarles actividades productivas encausadas al campo, en el caso de los hombres, y en las labores del hogar para las mujeres.

Cuando llegan a habitar San José la Costa, y al quedar inundados los terrenos de cultivo de Pathé, se presenta un fenómeno que es importante mencionar, siendo este la separación territorial y cultural entre los habitantes del lugar de salida con el de llegada. Por lo tanto, un medio que se vuelve indispensable para seguir teniendo comunicación entre familiares y amigos que quedaron divididos por la obra hidráulica fue la adquisición de lanchas, aunque no todos tenían esta posibilidad pues representaba un gasto de inversión en la adquisición de dicho elemento.

Hay que mencionar que ya con anterioridad los habitantes del lugar se dedicaban a obtener productos comestibles del interior del río Lerma, pero cuando comienza la inundación de las tierras por efecto de la presa, la actividad se vuelve más fructífera pues se convierte en un ambiente adecuado para la proliferación de especies acuáticas entre plantas y animales. El uso de redes para la pesca se intensifica y predominan las maclas para la extracción de acociles. Se comienza a dar un excedente y éste es vendido a lugares como Temoaya y Toluca, principalmente. El cultivo del maíz se sigue practicando, pues representa la base de alimentación de la familia. La participación de todos los integrantes de la familia se vuelve indispensable pues esto representa una forma de obtener ganancias y con ello satisfacer las necesidades de alimentación, salud, vestido y vivienda principalmente. Esta época de abundancia, según los informantes, se da desde el año de 1965 hasta 1970, cuando comienzan a presentarse los efectos provocados por la contaminación del río Lerma. La consecuencia es que comienza a formarse el lirio acuático, que impide la obtención de los peces y aves del interior de la presa; Asimismo, la proliferación de mosquitos hace que se incrementen las enfermedades de la piel en los adultos y principalmente en los niños. Las condiciones de salubridad no son las más adecuadas y la posibilidad de obtener recursos económicos va disminuyendo, pues no hay productos que vender.

Es en este momento cuando la población comienza a sufrir un cambio importante y significativo, que se intensifica con la salida de la población masculina de San José la Costa, que tiene que buscar un trabajo remunerado para solventar las necesidades familiares cada vez mayores. Los lugares donde principalmente se van son al Distrito Federal y la ciudad de Toluca; su principal fuente de empleo la encuentran en la actividad de la construcción: se emplean como peones de albañilería y poco a poco van aprendiendo el oficio hasta que se convierten en oficiales de albañil. Cabe mencionar que algunas personas de la comunidad comenzaron a trabajar en esto cuando se realizó la construcción de la cortina de la presa y se dieron cuenta que era un trabajo del cual obtenían un sueldo fijo y seguro.

La población comienza a ser bilingüe, esto también como consecuencia de que ahora a los niños se les envía a recibir educación primaria (no había preescolar). La enseñanza

formal se da en español, aunque se menciona que en los hogares se habla otomí mezclado con español. Cuando los hombres llegan a las ciudades de destino, cambian su forma de vestir y comienzan a adquirir prendas diferentes a las que usaban cuando pequeños o las que usaban los adultos. Prendas como la mezcilla comienzan a ser las más usadas y van desplazando a la manta. Las mujeres van cambiando el enredo o chincute por faldas de telas como el rayón, usan calcetas y zapatos de hule. Sólo los adultos mayores conservan la forma tradicional de vestir.

Con la integración a la albañilería por parte de los hombres, también se comienza a dar una movilidad de las mujeres, quienes son contratadas como empleadas domésticas en las casas donde trabajaron sus padres, hermanos u otro pariente quien las recomendó con los dueños de las casas que construyeron. Quienes salían eran mujeres solteras cuyas edades fluctuaban entre los 8 y los 17 años aproximadamente; hay que mencionar que la edad para contraer matrimonio en esos años era entre los 15 y 18 años de edad para las mujeres. Estos son algunos antecedentes de los cambios que se van presentado en la zona de estudio.

La migración de hombres y mujeres hacia la ciudad de México y Toluca incrementan los cambios del pueblo otomí de San José la Costa. Algunas de las personas que salieron a laborar a esos espacios, contrajeron matrimonio fuera de su lugar de origen, establecieron su residencia en otras localidades y fungieron como elementos de cambio para su sociedad. Hay que señalar que el cambio “implica el hecho de hacerse o convertirse en algo claramente distinto, e implica también o una radical transmutación de carácter o la sustitución por otra cosa” (Bee, 1975:20). Entendemos entonces que sí se identifica que algo es distinto a como estaba en un principio, de inmediato reconocemos que ha sufrido un cambio, y al comparar ambas situaciones se puede determinar, la mayoría de las veces, cuáles fueron las causas que hicieron posible que esto sucediera y por lo general se encuentra que no sólo fue necesaria la intervención del hombre sino también de la naturaleza, ya que lo que acontece en ésta última repercutirá en todos los organismos que allí se encuentren y formen parte de ella misma.

Los cambios que se comenzaron a observar incluyeron la mejora en las condiciones de vida de las familias: las viviendas comenzaron a modificarse en cuanto al uso de materiales, ya que el adobe y la teja de barro comienzan a ser desplazados por el tabique, tabicón, loza de concreto y ventanas de herrería. Asimismo, la educación que reciben los niños ya no se limita a la educación primaria, ahora se les envía a la secundaria aunque en la localidad no existe este nivel educativo.

Entre la década de 1980 a 1990 otro cambio comienza a hacerse presente en la localidad: en el aspecto ambiental, la contaminación del río Lerma ya es irreversible, ya no hay posibilidad de obtener peces, ranas, acociles; éstos dejaron de ser consumidos y otros más se extinguieron. Los patos y otras aves siguen estando en el lugar pero la desconfianza para consumirlos está presente; quien desea hacer uso de ellos tiene que ir a los bordos cercanos pues allí es donde los encuentra, y además, no está contaminada el agua. El problema del lirio provoca que la gente de la localidad, junto con otras cercanas a la obra hidráulica, tome la decisión de exigir a las autoridades municipales y estatales la limpieza de la presa, amenazando con hacer explotar la compuerta si no son atendidas sus demandas. El problema para la salud sigue incrementando, se presentan problemas de la piel (sarna), infecciones respiratorias y gastrointestinales como efecto de la contaminación, la presencia de moscas y mosquitos.

Una actividad que comienza a fructificar es la extracción de mosco llamado chipilín, que es vendido para la elaboración de alimento para peces. Actualmente hay personas en la localidad que siguen extrayendo este insecto, pues les permite obtener recursos

económicos. La contaminación y la baja productividad agrícola van haciendo que se busquen nuevas estrategias de subsistencia, y es a partir de 1990 que se comienza con la actividad de la recolección de desperdicios industriales, siendo la recolección y venta de chatarra una alternativa para obtener un ingreso suficiente y así solventar sus necesidades económicas. Las personas de San José la Costa mencionan que este trabajo lo aprendieron cuando trabajaban en la albañilería, pues hasta la obra llegaban personas que arrastraban una carretilla y en ella trasportaban papel y fierro que ya no les servía y con su venta obtenían una ganancia suficiente para mantener a sus familias. Poco a poco se fueron dando cuenta del trabajo que implicaba y que además no era tan pesado como el de peón de albañil o albañil, así que se fueron integrando y conformando un grupo de recolectores, quienes ya no sólo se dedicaban a recolectar para un dueño de un depósito, sino que ahora ellos al contar con terrenos de cultivo, dejan de sembrarlos y en ellos establecen el lugar para almacenar los materiales y luego mediante la adquisición de vehículos los trasladan hacia la ciudad de México o al estado de Veracruz para venderlos en las fundidoras, en el caso del fierro, y en las recicladoras para el caso del papel, pet y vidrio.

La población otomí hasta este momento y en la actualidad, sigue sufriendo modificaciones. La lengua se va perdiendo cada vez más, ahora sólo las personas mayores de 40 años la siguen hablando pero nada más entre ellos; los jóvenes ya no la quieren aprender, debido a que consideran que son objeto de burla por parte de sus conocidos. La vestimenta está siendo modificada pues el contacto que se tiene con Toluca y el Distrito Federal es más directo. No es raro encontrar en la localidad a jóvenes vestidos tipo “cholo” o como los “emo”, y los padres de familia aceptan esto pues saben que sus hijos no les harán caso si les llaman la atención. En cuanto a la alimentación, siguen consumiendo el maíz que siembran, para la elaboración de tortillas utilizan leña que compran con vendedores que llegan al lugar a ofrecerla, mientras que algunos utilizan el excremento de las vacas, las “boñigas”. Es común encontrar la venta de pollos rostizados y sopas instantáneas y aunque se da la crianza de animales de corral como pollos y guajolotes, el consumo de éstos no es frecuente, ya que prefieren venderlos a prepararlos ellos mismos. Uno de los argumentos que estas personas dan es que como estos animales andan sueltos y beben agua de la presa, su carne está contaminada y puede causarles un daño a la salud.

La localidad va modificándose cada vez más. Aunque siguen practicando la agricultura los terrenos de cultivo van disminuyendo, esto por la baja producción y el costo que implica la actividad en todas sus fases. Hay áreas que están dejándose sin sembrar pues, como informan sus dueños, tienen su negocio de chatarra y salen a recolectar en la ciudad de Toluca, el municipio de Metepec, Ixtlahuaca, Almoloya de Juárez y algunas delegaciones del Distrito Federal. Otros más se han desplazado a los estados de Veracruz y Puebla, por lo tanto establecen su lugar de residencia en esos lugares y su familia es la que permanece en La Costa. Otra actividad que va de la mano con la ya mencionada es la de prestación de servicio de transporte público. Quienes han mejorado sus condiciones económicas han adquirido automóviles que usan como taxis colectivos en la localidad; poco a poco han conformado un grupo que mediante solicitud a las autoridades obtuvo el permiso para que pudieran trabajar 10 taxis, pero la realidad es que hay 5 autos más que son particulares pero son usados también para el mismo fin.

Uno de los mecanismos que las personas han desarrollado para conservar la lengua y tradiciones en la localidad es la enseñanza del otomí a sus nietos, lo cual es respaldado por los profesores de la primaria quienes solicitan a sus alumnos que les investiguen palabras y que conformen un glosario en la lengua de sus abuelos. Además, es común ver cómo los

adultos les hablan a los niños en su lengua y éstos responden en español y pueden pronunciar algunas palabras.

Una situación que ha estado presente desde que los habitantes del lugar salieron en busca de un mejor empleo fue que se unieron a distintos grupos religiosos como los testigos de Jehová, cristianos y evangélicos. Éstos van todos los fines de semana a predicar, aunque en La Costa existe sólo el templo católico en honor a la virgen de Guadalupe, pero en Tlachaloya hay templos de los tres grupos ya mencionados. Esto ha ocasionado que quienes profesan estas religiones, no estén muy de acuerdo con la conservación de sus tradiciones y costumbres de grupo étnico, por lo cual se van presentando conflictos entre vecinos, parientes y amigos. Un ejemplo de ello fue que los católicos de Tlachaloya y sus localidades, entre ellos San José la Costa, se opusieron a que los miembros de otras religiones enterraran a sus muertos en el panteón que aseguran es de católicos. Para solventar esta situación, tuvo que intervenir la autoridad municipal, quien para frenar el conflicto ofreció darle mantenimiento al camposanto, situación que se viene dando hasta la fecha.

La localidad y su gente han sufrido cambios muy significativos, todo ello originado por la construcción de la presa Alzate que fue una obra que vino a desplazar a los habitantes de un lugar que les daba identidad. Tuvieron que ser reubicados en otro espacio que ahora es su hogar y del cual se sienten orgullosos, aunque no dejan de sentirse parte de los otomíes de Temoaya, y aunque ahora pertenecen a Toluca, tienen ese sentido de pertenencia a donde según los ancianos está su origen. La obra hidráulica sigue causando malestar entre la población, su constante contaminación provoca que la mayoría de ellos busquen los medios para salir de su lugar de origen y ubicarse en una zona que no tenga el problema de los malos olores y la generación de enfermedades. Un ejemplo de lo anterior es que actualmente los terrenos de la zona están siendo vendidos a las personas que desean poner allí un almacén de desperdicios industriales, o en su defecto a quien quiera seguir cultivando.

CONCLUSIÓN

El fenómeno aquí plasmado refleja los problemas y constantes cambios que sufre una población por el efecto que provocó la construcción de una obra de gran infraestructura como lo fue la presa José Antonio Alzate. La población, que anteriormente era otomí en su totalidad, fue cambiando poco a poco sus formas de vida y con ello su cultura. En la actualidad ya son pocos los hablantes de esta lengua; según datos del II Censo de Población y Vivienda realizado por el INEGI son 12 los hablantes, sin embargo la investigación realizada arroja que son un total de 48 personas que aún conservan la lengua, aunque poco a poco la van olvidando. La gran mayoría de ellos no se sienten orgullosos de lo que saben, pues consideran que representa un objeto de burla y discriminación pues hay quien los llama de manera despectiva “indios” y hasta sus hijos piensan que está mal que sigan hablando su lengua materna.

Los que están orgullosos piensan que es una pena que esto se vaya perdiendo, comentan que cuando se encuentran con otros hablantes, se sienten a gusto de platicar y que consideran que es un privilegio, pues no todos entienden lo que dicen, y eso para ellos es una riqueza. Consideran también que muriendo los abuelos y personas de edad que conocen la tradición otomí, se acabará por completo la misma. En San José la Costa es una realidad

que se presente dicha situación ya que, por lo estudiado e investigado por los autores del presente escrito, el proceso de cambio es cada vez más evidente, los adelantos tecnológicos y los medios de comunicación van provocando que todo se transforme y que sólo sean ciertos rasgos los que manifiesten que éste fue hace muchos años un pueblo que tenía una identidad étnica que con el paso de los años desaparecerá.

BIBLIOGRAFÍA

ALANIS BOYSO, JOSÉ LUIS

1976 *Corregidores de Toluca. Apuntes para su estudio (1590-1810)*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

BARRIENTOS LÓPEZ, GUADALUPE

2004 *Otomíes del Estado de México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México (CDI) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), México.

BEE, ROBERT L.

1975 *Patrones y procesos. Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios socio-culturales*, Logos Consorcio Editorial, México.

CHILDE, GORDON

1982 *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.

MC MAHON, DAVID

1990 *Antropología de una presa*, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MOLINA, VIRGINIA

1976 *San Bartolomé de los Llanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PALERM, ÁNGEL

1992 “Distribución geográfica de los regadíos prehispánicos en el área central de Mesoamérica”, en Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, Editorial Gernika, México.

ROMERO QUIRÓZ, JAVIER

1980 *La ciudad de Toluca. Capital del Estado de México*, Gobierno del Estado de México, Toluca.

STEWART, JULIAN

1993 “El concepto y el método de la ecología cultural” en *Antropología Lecturas*, Bohannon y Glazer (comps.), Editorial Mc Graw Hill, México.

TYRTANIA, LEONARDO

1992 “La evolución de los lagos artificiales: el impacto ecológico de la presa Miguel Alemán” en *Revista Alteridades n° 4. Año 2, Reacomodos y construcción de presas*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

WITTFOGEL, KARL A.

1968 *El despotismo oriental. Un estudio comparativo de poder totalitario*, Editorial Guadarrama, Madrid.

PÉRDIDA Y RESISTENCIA DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL ASOCIADO AL MEDIO AMBIENTE EN LA REGIÓN MAZAHUA DE JOCOTITLÁN, ESTADO DE MÉXICO

Rafael Guzmán Mendoza y Saúl Alejandro García
Universidad Intercultural del Estado de México

Los problemas ambientales de las últimas décadas, se circunscriben a una serie de procesos económicos y políticos derivada del neoliberalismo y el consumismo que las sociedades iniciaron hace más de veinte años.

La búsqueda de nuevos paradigmas de desarrollo, en los que las sociedades se encuentren más equilibradas (en cuanto a un ingreso económico más decoroso, una igualdad de género, una participación social más justa y ante todo un respeto al medio ambiente) ha encontrado en el desarrollo sustentable una opción que permita, por una parte, la puesta en marcha de alternativas económicas, sociales y culturales sin dañar el medio ambiente. Y por otra, el desarrollo sustentable es una transdisciplina que busca revalorar y difundir el conocimiento local tradicional de los pueblos originarios.

Este conocimiento tradicional forma parte fundamental de la culturas ancestrales y gracias a él, no tan sólo persisten símbolos y prácticas culturales que determinan la identidad de los pueblos, sino que además, pueden ser modelos alternativos a los problemas de degradación ambiental que puedan beneficiar a las sociedades indígenas y no indígenas.

Desafortunadamente, los problemas ambientales y económicos que viven muchas de estas sociedades indígenas, han originado que el conocimiento tradicional se encuentre en riesgo de desaparecer debido al dinamismo urbano y la modernidad que hace mella en sus sistemas culturales.

El presente trabajo de investigación es la apertura de una línea de investigación que se está desarrollando en la División de Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural del Estado de México: *Investigación y revaloración del conocimiento tradicional de los pueblos originarios del Estado de México*. Para tal efecto, hicimos un acercamiento exploratorio en la comunidad de origen mazahua, San Miguel Tenochtitlán, Jocotitlán, Estado de México, donde mostramos algunos resultados asociados a la pérdida y resistencia del conocimiento tradicional

a través de estudios realizados en las zonas de cultivo y silvestres de la región. Partimos del supuesto que los cambios en torno al conocimiento tradicional no ocurren de manera homogénea sino que hay elementos multifactoriales (aspectos medio ambientales y socioculturales) que erosionan ese conocimiento en menor o mayor grado.

UN ACERCAMIENTO TEÓRICO AL CONOCIMIENTO TRADICIONAL

La disciplina que empezó a investigar el llamado conocimiento tradicional fue la etnoecología. A la etnoecología se le conoce como el punto de encuentro entre la naturaleza y la cultura (Reyes y Martí, 2007), y el objeto de estudio son los sistemas de conocimientos, prácticas y creencias de los diferentes grupos humanos sobre su ambiente.

Desde las décadas de los 60 y 70, los estudios de la etnoecología se interesaron en la clasificación de las plantas medicinales de los grupos indígenas. Para los ochenta se transforma este conocimiento: la revalorización del conocimiento ecológico local para ser utilizado como una herramienta para la gestión sostenible de los recursos naturales. En los noventa y en el transcurso de nuestro tiempo, la etnoecología ha buscado entender y promover el papel de los sistemas locales de conocimiento ecológico en la conservación del desarrollo (Reyes y Martí, 2007).

Sin duda alguna, los aportes de la etnoecología han enriquecido a otra interdisciplina que va más allá de la investigación y de la difusión en documentos científicos: nos referimos al desarrollo sustentable. El desarrollo sustentable, además de ser un campo del conocimiento “reciente”, es también un paradigma de desarrollo que permea las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales de la sociedad. El desarrollo sustentable se antepone a aquellos modelos de desarrollo que no contemplan el cuidado de los recursos naturales y sobre todo a la aspiración de una sociedad más equilibrada y democrática.

Pero también el desarrollo sustentable, o al menos el enfoque que se le da desde la interculturalidad, es la revalorización del conocimiento tradicional o de los sistemas de conocimiento local: la relación entre la diversidad biológica y cultural de los pueblos originarios, el manejo de los recursos naturales y la relación que hay entre el desarrollo económico y el bienestar humano.

En este sentido, es importante destacar los sistemas culturales como punto nodal que permite articular el manejo de los recursos naturales y la relación económica que lleve al bienestar humano. Víctor Toledo (1992) propone que el análisis de los sistemas culturales se da a partir de la relación entre el *cosmos* (creencias y representaciones simbólicas), el *corpus* (conocimiento ambiental) y la *praxis*, (los comportamientos que llevan a la apropiación de la naturaleza).

Esta metodología permite, para el desarrollo sustentable con enfoque intercultural, considerar a los sistemas culturales como el eje que determina la funcionalidad de los pueblos originarios. Por ello, el concepto de conocimiento tradicional o local, permite establecer indicadores muy puntuales que pueden ser utilizados para resolver problemas locales y regionales de diversa índole.

En la literatura científica, encontramos diversas posturas en torno a lo que se considera como conocimiento tradicional. En general, el término *conocimiento tradicional* está integrado por diferentes elementos que comúnmente se designan como conocimientos indígenas, tribales, folklore, medicina tradicional, aunque los autores (Suárez *et al.*, 2006) indican que éste conocimiento no debe verse como algo “ancestral” o de épocas remotas,

pues el conocimiento es un proceso que se recrea de manera cotidiana por un individuo. Para Berkes (1999), el conocimiento tradicional es un conjunto acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias acerca de las relaciones entre los seres vivos (incluyendo los humanos) y entre estos el ambiente, que evolucionó por procesos adaptativos y que se hereda de generación en generación por transmisión cultural.

Otra definición que tomamos muy en cuenta es la de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), que reza:

Lo que es “tradicional” acerca del conocimiento tradicional no es una antigüedad, sino la forma en que es adquirido y usado. En otras palabras, el proceso social de aprendizaje e intercambio de conocimiento, que es único para cada cultura indígena, yace en el corazón de su “tradicionalidad”. Mucho de este conocimiento es de hecho nuevo, pero tiene un significado social y un carácter legal enteramente distinto al saber que los pueblos indígenas adquieren a partir de las sociedades sedentarias e industrializadas. Ésta es la razón por la cual pensamos que la protección del conocimiento indígena necesariamente implica el reconocimiento de las leyes propias de dichos pueblos y de sus propios procesos de descubrimiento y enseñanza. (WIPO:2001)

Después de explorar algunos conceptos en torno al conocimiento tradicional, queda claro que es un cúmulo de experiencias ligado a un sistema cultural (*cosmos*) que es compartido, que se mantiene a través de diferentes formas (*corpus*), ya sea de generación en generación o a través de la oralidad de algunos sabios locales. Este cúmulo de conocimientos es llevado a la práctica (*praxis*) al momento que los habitantes reproducen el discurso, la creencia, la ritualidad en la vida cotidiana. Sin embargo, el conocimiento no es estático; por el contrario, es dialéctico y por lo tanto puede ser susceptible a transformarse, ya sea para sustituir un saber por otro, o para reforzar la creencia.

No obstante, los sistemas de creencias de las comunidades, manifestadas a través de los conocimientos locales, están en riesgo de transformarse hasta perder la esencia del saber, esto es, que el conocimiento tradicional asociado está expuesto a perderse en el olvido de las mentes de quienes aún lo practican.

Esta transformación y pérdida puede ser originada por el proceso de modernización, en el cual las sociedades postindustriales se encuentran inmersas. Los efectos no sólo se dan en los esquemas socioculturales, sino también en el medio ambiente. Toledo (1982) y Monroy-Ortiz (2000) indican que los procesos no planeados de urbanización y de industrialización en la mayoría de las ciudades medias del país, sumados a la agricultura, la ganadería, la construcción de carreteras y caminos agudizan el deterioro de los recursos bióticos y del conocimiento que de ellos conservan los habitantes. Otro efecto inmediato de este crecimiento urbano es la aceleración de la pérdida de la cubierta vegetal, que origina en menor o mayor porción la transformación de este conocimiento local.

Ejemplo de ello, es el conocimiento y uso sobre las hierbas curativas, como indica Moran (1992). Los conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales acumulados a lo largo de milenios y transmitidos de una generación a otra dentro de las comunidades, son de una riqueza y una variedad tan grande como la de los recursos bióticos y están tan amenazadas como éstos.

En este trabajo, hacemos referencia al concepto “conocimiento tradicional” para entender cómo se desarrolla, se mantiene o se transforma en la cultura mazahua. La transformación, pérdida y revalorización es el punto de esta investigación que a continuación detallamos, resultado del trabajo de campo en San Miguel Tenochitlán, Jocotitlán, Estado de México.

ÁREA DE ESTUDIO

La comunidad de San Miguel Tenochtitlán (figura 1) pertenece al municipio de Jocotitlán, Estado de México (99° 55' 21" W y 19° 45' 37" N), con una altitud de 2600 msnm. Limita al norte con la comunidad de Concepción Caro, al sur con la comunidad de Nenaxi, al oeste con Santa María Citendeje y al este con el Río Lerma.

La comunidad está dividida en tres regiones, que conforme a las clasificaciones del relieve son la zona de pie de monte, donde se ubica la localidad, las áreas de cultivo y la montaña, esta última representada por el monte que lleva el nombre de la comunidad.

El clima es templado sub-húmedo del tipo Cw2, con lluvias en verano. La temperatura media anual es de 13.2 °C y la precipitación promedio anual es de 1,008.52 mm. De acuerdo al clima, la vegetación esperada sería dominada por coníferas (Challenger, 2003). Sin embargo, la reforestación de la zona ha implicado el uso excesivo de eucaliptos.

La agricultura predominante en la región es el monocultivo de maíz, ya sea de riego o temporal. La población es de 5,034 personas con una proporción de sexos 1:1; de acuerdo al *XII Censo de Población y Vivienda* realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en 2000. La mayor parte de la población tiene acceso a servicios de salud, educación y vivienda. Finalmente, sólo el 7% de la población habla tanto el mazahua como el español.

MÉTODOS

Se conformaron varios equipos de trabajo con estudiantes de la licenciatura en desarrollo sustentable, quienes aplicaron metodologías tanto cuantitativas como cualitativas y mixtas, con el fin de explorar diferentes aspectos concernientes a los recursos naturales (insectos y plantas), para relacionarlos con el nivel de conocimiento de los pobladores locales sobre los mismos (cultivos, religión, medicina).

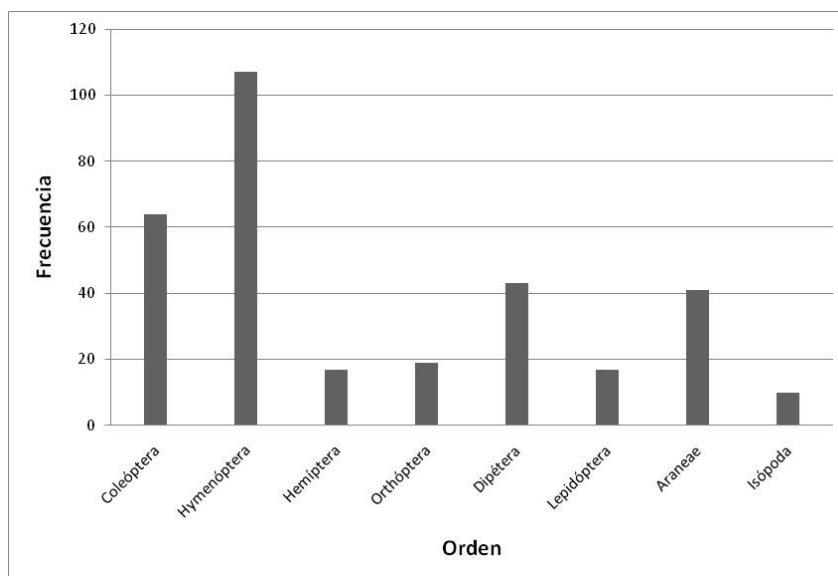
Para lo relacionado con los recursos naturales, se utilizaron 5 transectos de 10 m lineales y 3 cuadrantes de 20x20 m, dispuestos al azar dentro de campos de cultivo o en la zona de montaña, con el fin de hacer un inventario de las especies (animales o vegetales) asociadas a cada tipo de hábitat. En lo que se refirió al aspecto del conocimiento tradicional asociado a los recursos naturales, se aplicaron entrevistas informales con preguntas abiertas, así como cuestionarios semiestructurados a informantes clave, cuyos rangos de edad fueron de 30 a 75 años (Souza y Silva, 2006).

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En todos los hábitats muestreados, se registraron seis órdenes de insectos, uno de arácnidos y uno de crustáceos, siendo los más abundantes los himenópteros (abejas y hormigas) seguidos de los coleópteros (escarabajos) (figura 2).

Algunos insectos como las palomillas (lepidópteros) tienen una concepción espiritual asociada con las almas de los muertos, mientras que los chapulines (ortópteros) tienen una utilidad comestible, aunque no necesariamente corresponda con las especies de chapulines locales; a los escarabajos (coleópteros), la gente los percibe como un problema a los cultivos, dado que la especie más común es *Macroductylus* spp., conocida como frailecillo

en la región y que es una plaga importante, ya que afecta significativamente los cultivos; finalmente están los dípteros, en particular los moscos, a los que se les consideró como portadores de enfermedades. Un caso particular correspondió a las hormigas (himenópteros): los habitantes reportaron que suelen anunciar las lluvias de acuerdo a su actividad y que en algún momento eran consumidas asadas en comal.



Gráfica 1. Abundancia de invertebrados encontrados en San Miguel Tenochtitlán asociados a diferentes ambientes (cultivos, zonas baldías).

En la zona fueron encontradas 31 especies de plantas asociadas a los ambientes perturbados así como a los jardines que forman parte de la herbolaria de la localidad. Sólo tres especies de plantas ruderales tuvieron reporte de utilidad, como la jara (*Baccharis salicifolia*), para tratar la inflamación de las ubres de las vacas recién paridas, para ablandar el tejido de las glándulas mamarias y para que la ordeña cueste menos trabajo y dolor a la vaca; en personas se utiliza para curar de espanto. El diente de león (*Taraxacum officinale*), es utilizado para desinflamar golpes internos, dolor de huesos y purificar la sangre en forma de té. La artemisa (*Ambrosia persiana*) es útil para aliviar el dolor de cabeza o de estómago, se emplea en limpias para el mal del aire así como para tranquilizar dolores menstruales, normalizando la menstruación. La malva (*Malva parviflora*) se usa para curar infecciones oculares y contra la gastritis (cuadro 1).

El conocimiento mágico del pueblo, en relación con el poder curativo de las plantas, únicamente se registró en cinco especies, tales como el toronjil, el peshto, la ruda, el epazote de perro y la altamira (cuadro 1); entre ellas, la ruda y el peshto son las más importantes con respecto a todas las demás plantas, independientemente del uso (figura 3).

Los rituales y creencias respecto de los recursos naturales se enfocan principalmente alrededor de la milpa. Sin embargo, los resultados de las entrevistas acerca del manejo de los cultivos, muestran que los pobladores por más de 20 años han manejado agroquímicos tanto para la nutrición de los cultivos como para el control de plagas, dejando de lado el uso de abonos orgánicos y el control biológico, para los que no se registró ninguna técnica.

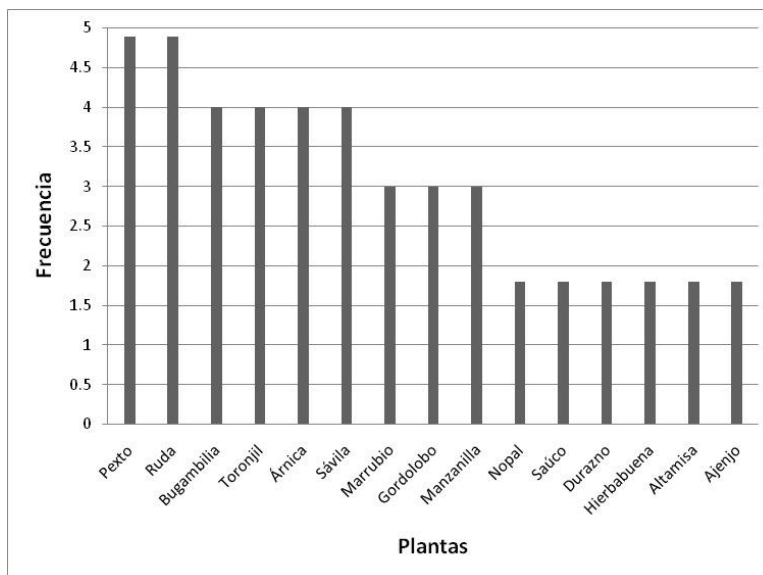
Nombre común	Nombre científico	Dolencia	Aplicación ¹
Altamisa	Ambrosia persiana	Dolor de cabeza, limpias	Frotar la planta
Árnica	Arnica montana	Golpes y heridas	Infusión, masticado
Ajenjo	Artemisia absinthium	Dolor de estómago	Infusión
Bugambilia	Bougainvillea spp	Tos	Infusión
Chile manzano	Capsicum pubescens	Cáncer	Infusión
Cola de borrego	Sedum morganianum	Irritación de ojos	Aplicación directa
Durazno	prunus persica	Tos	Infusión
Epazote de perro	chenopodium ambrosioides	Susto	Infusión
Estafiate	Artemisia ludoviciana	Dolor de oídos	Colocar hojas en los oídos
Gordolobo	Verbascum thapsus	Tos	Infusión
Hierbabuena	Mentha sativa	Dolor de cabeza	Infusión
Hierba del cáncer	Cuphea aequipetala Cav.	Lavar heridas	Infusión
Hinojo	Foeniculum vulgare	Dolor de estómago	Infusión
Junco	Juncaceae	Tos	Infusión
Limón	Citrus spp	Diarrea	Infusión
Marrubio	Marrubium vulgare	Diarrea	Infusión
Manzanilla	Matricaria chamomilla	Irritación de ojos	Infusión
Mirto	Myrthus communis	Dolor de estómago	Infusión
Nopal	Opuntia picus	Diabetes	Infusión
Pexto	no identificada	Dolor de estómago, enojos	Infusión, masticado
Ruda	Ruta graveolens	Aire, vómito, dolor de cabeza	Infusión
Sávila	Aloe vera, Aloe barbadensis	Heridas o quemaduras	Cataplasma
Sáuco	Sambucus mexicana	Heridas	Maceración
Tabaquillo	Solanum mauritianum	Lavar los riñones	Infusión
Tepozán	Buddleia cordata	Heridas	Maceración
Toronjil	Melissa officinalis	Susto, dolor de estómago	Infusión
Xoconoxtle	Opuntia imbricata	Diabetes	Licuadao
Zapote	Papayo carica papaya	Presión	Infusión

Cuadro 1. Lista de plantas que forman parte de la herbolaria de la comunidad de San Miguel Tenochtitlán.

No obstante lo anterior, se lograron registrar prácticas religiosas como, “El adorno y bendición de animales de trabajo”, “El combate” y “El diezmo”. Las respuestas arrojaron que “El adorno y bendición de animales” es en agradecimiento a los animales por su apoyo en los cultivos; el “combate” es una práctica religiosa para festejar la cosecha obtenida en este año; en cuanto al “diezmo”, es una donación de granos de maíz a la iglesia como gratitud por las buenas cosechas en el año. Algunas fechas importantes son el 2 de febrero (bendición de la semilla), 15 de mayo (bendición y adorno de los animales de trabajo), 15 de agosto (colocación de flores alrededor y en las esquinas de las milpas); entre noviembre

¹ Entrevistas realizadas a pobladores de la periferia.

y diciembre se practica el “combate” y en cualquier momento del año se ofrece el “diezmo”.



Gráfica 2. Plantas que forman parte del patrimonio herbolario de la comunidad de San Miguel Tenochtitlán y que son sembradas en los jardines de las casas. Las frecuencias menores a 2 fueron excluidas.

A pesar de la riqueza cultural registrada, estos rituales ya son poco practicados. El 80% de los entrevistados no llevan a cabo ningún ritual. El principal argumento es la falta de tiempo e interés en la actividad agrícola, por parte de todo el rango de edad entrevistado, lo que responde al proceso de modernización en la que está involucrada la comunidad. Ejemplo de ello es la compra de “maíz mejorado”, que desplaza la selección de semillas producidas por ellos mismos y su interacción socioeconómica con la zona industrial y la ciudad de Atlacomulco, a 15 minutos de San Miguel Tenochtitlán. No obstante lo anterior, el 20% de las personas entrevistadas mencionaron que es importante continuar con las prácticas religiosas en torno al maíz.

Las formas de reproducción y transmisión del conocimiento y de las tradiciones asociadas con el ambiente natural de San Miguel Tenochtitlán, a través de la oralidad entre padres e hijos y de generación en generación, se han ido diluyendo con el paso del tiempo. Las personas que llevan a cabo estas prácticas son de edad avanzada y le han dedicado 30 años o más de su vida. El desinterés y la falta de tiempo de los hijos, no permite conocer y conservar las prácticas religiosas relacionadas con los recursos naturales, aunque a los padres les gustaría continuarlas y conservarlas.

AGRADECIMIENTOS

A los pobladores de San Miguel Tenochtitlán; a Raúl Urbina Melchor, Manuel Urbina Melchor, Willivaldo Urbina Melchor, María González, Ifrucina Guadarrama, estudiantes de

7º semestre de la licenciatura en Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural del Estado de México (2005-2009).

BIBLIOGRAFÍA

BERKES, FIKRET

1999 *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Taylor & Francis, Filadelfia.

CHALLENGER, ANTHONY

2003 “Conceptos generales acerca de los ecosistemas templados de montaña de México y su estado de conservación”, en Óscar Sánchez, Ernesto Vega, Eduardo Peters y Octavio Monroy-Vilchis (eds.) *Conservación de ecosistemas templados de montaña en México*. Instituto Nacional de Ecología, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México, pp. 17-44.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

2004 *XII Censo de Población y Vivienda*, México.

MONROY-ORTIZ, RAFAEL

2000 *La dimensión ambiental en el desarrollo urbano*, tesis de maestría, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MORAN, KATY

1992 “Ethnobiology and United States policy”, en: Mark Plotkin y Lisa Famolare (eds.), *Sustainable harvest and marketing of non-timber forest products*, Island Press, Washington, D.C.

REYES GARCÍA, VICTORIA Y NEUS MARTÍ SANZ

2007 “Etnoecología: punto de encuentro entre la naturaleza y cultura”, en *Revista Ecosistemas*, año/vol. XVI, número 3, Asociación Española de Ecología Terrestre, Alicante, España.

SOUZA GUIMARÃES, ANDRÉIA DE Y JOSÉ DA SILVA MOURÃO

2006 “Management of plant species for controlling pests, by peasant farmers at Lagoa Seca, Paraíba state, Brazil: an ethnoecological approach”, en *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 2:42, Londres.

SUÁREZ CASTRO, ANÁILI, YARELY CENTENO MIRANDA, DANIEL NOA SÁNCHEZ Y EUGENIO IZQUIERDO RODRÍGUEZ

2006 “Apuntes sobre la protección de los conocimientos tradicionales” en *Revista Profesional de la Información*, vol. 15 núm. 1, Barcelona.

TOLEDO, VÍCTOR

- 1982 “La etnobotánica hoy: Reversión del conocimiento, lucha indígena y proyecto nacional”, *Biótica* 7:141-150, México.
- 1992 “What is ethnoecology? Origen, scope and implications of a rising discipline”, en *Ethnoecologia* 1:5-21, Morelia, Michoacán.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION

- 2001 *Intellectual Property Needs and Explications of Traditional Knowledge Holders: WIPO Report on Fact-finding Missions of Intellectual Property and Traditional Knowledge* (1989-1999), Ginebra.
<<http://www.wipo.org>> (consultado en octubre de 2008).

ALIMENTACIÓN, APROVECHAMIENTO DEL MEDIO AMBIENTE E INTERCULTURALIDAD EN EL VALLE DEL MEZQUITAL, HIDALGO

Edith Yesenia Peña Sánchez
Dirección de Antropología Física
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Premio Noemí Quezada 2008 a la mejor tesis de doctorado sobre pueblos otopames

En este trabajo describimos y analizamos la gastronomía hñähñu, cuyos pueblos se han esforzado por mantener el sentido de su tradición la cual ha pervivido en la memoria y oralidad ancestral, comunal y familiar y que se materializa en un creativo arte culinario tradicional y popular, evocación de tradiciones prehispánicas y mestizas, fiestas patronales, día de muertos y consolidación de la Feria Gastronómica del Valle del Mezquital. Sin embargo, los cambios tan acelerados de la modernización (transformación de su ecología, pérdida de espacios territoriales útiles para la siembra, deforestación de mezquites y magueyes, extinción de especies de la fauna y flora así como cambio en los hábitos alimentarios, debido en gran parte al procesamiento de alimentos y la migración) han generado un contexto de desapropiación de las tradiciones, situación ante la cual los hñähñus de la región intentan establecer una relación intercultural respetuosa y equitativa que permita el diálogo entre la modernidad y sus costumbres ancestrales. Con este fin recrearemos la configuración del entorno ecológico y cultural del Valle del Mezquital y la tradición del aprovechamiento del medio ambiente, para entender qué ofrece la región y cómo ha sido la relación hombre-naturaleza-cultura.

EL VALLE DEL MEZQUITAL: ECOLOGÍA Y CULTURA

La gastronomía de los grupos indígenas es el ejemplo vivo de que cada ingrediente, alimento y platillo que se elabora es simbolizado entre su gente como una historia de paisajes ecológicos vivos, del contacto con los antiguos, sus tradiciones, ritos, costumbres y nuevas creaciones que recuperan la voz de historias que se mezclan. Parte de este bagaje

inmenso de olores y sabores bien se puede ubicar en la zona del Valle del Mezquital, denominado así por su abundancia en árboles de mezquite, que alberga una amplia biodiversidad ecológica de flora y fauna apreciables en sus horizontes, donde emergen plantas cactáceas y xerófitas propias de los climas secos y áridos, que se alternan con la presencia de arboledas formadas por sabinos y ahuehuetes ubicados cerca de los ríos y bosques de nogal y pino. Relieves que dan cobijo a diversos pueblos entre los que destacan asentamientos cuyos descendientes pertenecen al grupo étnico otomí o hñähñu. Herederos de un saber infinito que se materializa en su gastronomía, donde se recrea un pasado que continúa como una tradición fructífera en su vida festiva y popular, pero sobre todo, en la manera en que transforman y se vuelven uno con el medio ambiente, en la relación de la naturaleza con el ser humano, la sociedad y la cultura, que expresa en sus platillos la gran diversidad de sus entornos y sus formas particulares de interpretar y saborear la vida.

El Valle del Mezquital se encuentra ubicado en el noroeste del estado de Hidalgo, está conformado por mesetas, serranías y pequeños valles, lo que da cuenta de sus grandes contrastes de relieves, climas y recursos, a la vez que le prodiga inmensas riquezas ecológicas como minas de mármol, arena, tequesquite, cal y en otros tiempos de obsidiana, plomo y plata. También entre sus entrañas pasa una falla geotérmica que lo provee de fuentes de aguas termales, circundadas por montañas que se visualizan en el paisaje. Configuración que según la evidencia etnohistórica, en el momento de la llegada de los españoles en el siglo XVI, estaría conformado por los municipios que hoy conocemos como Actopan, Alfajayucan, Chilcuautla, Ixmiquilpan, El Cardonal, Nicolás Flores, San Salvador, Santiago de Anaya y Tasquillo (Oliver s/f). Sus pobladores hñähñus integran uno de los grupos étnicos más antiguos del centro de México y, aunque no fueron constructores de ciudades o monumentos espectaculares, sus descendientes han sobrevivido a lo largo del tiempo, conservando su lengua y cultura, a pesar del dominio que sobre ellos han ejercido circunstancias tan avasalladoras como la hegemonía de los teotihuacanos y mexicas, la colonia española, las guerras civiles del siglo XIX o la Revolución mexicana. Con una historia a cuestras de sometimiento y desplazamiento de sus territorios, los descendientes de las poblaciones otomíes del Valle del Mezquital continúan hasta hoy la lucha por sobrevivir, logrando tener un territorio principalmente compuesto por tierras áridas y desérticas que otros habían rechazado. Suelo en el que continúan desarrollando su cultura con las consabidas transformaciones de los nuevos procesos políticos y económicos que se viven en la región del Valle del Mezquital. Los hñähñus como toda población étnica han desarrollado admirablemente sus capacidades de adaptación para resistir el vigoroso embate de otras culturas, por lo que no es de extrañar, que actualmente los hablantes de lengua hñähñu se encuentran en 29 municipios del estado de Hidalgo y en otros estados como Distrito Federal, Estado de México, Guanajuato, Querétaro, Michoacán, Puebla, Tlaxcala y Veracruz.

Los municipios que conforman el Valle del Mezquital presentan dinámicas internas diferenciales aunque indudablemente existen maneras de percibir y andar por el mundo similares, es decir, patrones culturales comunes debido al sentido del aprovechamiento permanente de los recursos útiles para la reproducción social. La región del Valle del Mezquital, según sus características ecológicas, se ha dividido en zonas semidesérticas de regadío y temporal, y zonas de sierra. Debido a estas características es que la agricultura de las zonas semiáridas de temporal y de serranías son consideradas como no comerciales, puesto que no hay venta de excedentes a gran escala, sino que su producción es útil para la subsistencia de las comunidades domésticas y comercio regional. Esto condiciona la

búsqueda de recursos económicos externos (Franco, 1992) principalmente a través del desarrollo de oficios (artesanos, coheteros, pastores de ganado menor y pequeños productores de quesos, conservas y barbacoa), la migración y la conformación de empresas asociadas con la elaboración de artesanías y alimentos. Sin embargo, pese a las difíciles condiciones de la región, se produce para comercializar: maíz, frijol y trigo. Además, se siembra tomate, jitomate, cebolla, calabaza, nopal, tuna, garambullo, alfalfa y chile. Para estos dos últimos productos es el cuarto productor a nivel nacional (Arteaga *et al.* 1999).

Adentrarse en la descripción y conocimiento de las características del Valle del Mezquital implica profundizar en el ser hñähñu de estos pueblos que se han caracterizado por su capacidad de adaptarse a un entorno hostil e inhóspito, donde el sentido de los recursos útiles tradicionales es tan ajeno a la mentalidad de las personas que no han tenido contacto o cercanía con comunidades de ascendencia indígena, por lo que perciben que sus maneras de curar y alimentarse son diferentes. Dichas prácticas entre los grupos étnicos van de la mano con las formas de trabajo comunal, familiar y de democracia indígena.

EL SER HÑÄHÑU Y LA TRADICIÓN DEL APROVECHAMIENTO DEL ENTORNO ECOLÓGICO

Las condiciones ecológicas y sociohistóricas en las que han vivido los grupos hñähñus del Valle del Mezquital permitieron un sistema de aprovechamiento múltiple de la biodiversidad de recursos, muchos de ellos considerados como ingredientes alimentarios cuyos ciclos de reproducción agrícola, tecnologías de obtención y elaboración de los platillos y bebidas va desde el ingrediente básico de consumo inmediato, el autoconsumo doméstico e intercambio, hasta formas de elaboración artística y comercial que se exportan a mercados nacionales e internacionales. Algunos alimentos son elaborados con ingredientes y tecnologías de origen netamente prehispánico, otros platillos se obtienen con la incorporación de ingredientes procesados y técnicas contemporáneas para su preparación y la gran mayoría de la alimentación popular presenta la integración, cambios y transformaciones de ingredientes tradicionales y cotidianos para la generación de platillos, pues se han ido adecuando a las necesidades actuales y formas de consumo de la sociedad moderna. Sin embargo, no hay que olvidar que la población de ascendencia étnica hñähñu, así como toda población de origen mesoamericano, presenta una relación especial e íntima con un sentido del equilibrio entre los elementos que ofrecen el entorno ecológico, sus tradiciones culturales y sus interacciones sociales, convirtiéndose así su cosmogonía en una forma de vida llevada a la cotidianidad, enfrentada a otras maneras de percibir la realidad, pero que en la actualidad también se ha conservado, difundido y popularizado en la elaboración de sus platillos tradicionales o cotidianos, donde plasman su visión del mundo, identidad, gustos, creatividad y sobre todo un rescate del orgullo de ser heredero de una vasta gastronomía hñähñu.

Para dar una idea de la capacidad de este notable grupo humano al hacer uso de los recursos disponibles en el Valle del Mezquital, desglosaremos la relación del ser humano con la naturaleza a través de la descripción de los usos y funciones de dos de las principales plantas que aprovechan de su entorno (Peña y Hernández, 2006):

Los MAGUEYES (*agave americana*) son oriundos de México, pertenecen al orden de las *Amarilidáceas* y al género de los *Agaves*. Esta planta fue conocida entre los nahuas como *metl*, por los ñähñu como *uada* y por los purépecha como *tacamba*. En códices tales como

el Borgia, Fejérváry-Mayer y Vaticano B se representa al pulque como una bebida con la que amamantan a un pez o a un niño y en los códices Mendocino, Nutall, Florentino y Laud se muestran diferentes usos que tenía en época prehispánica. De esta planta se obtiene como recurso para la comida: la flor, denominada gualumbo o golumbo, cuyo nombre en hñähñu es *nthembo*, que se usa en guisos; el quiote o tallo, *bo'ó*, que surge entre las pencas de esta planta y se hornea para después mascararlo y tirar el bagazo. Como bebida refrescante se obtiene el aguamiel, el cual se extrae abriendo un orificio para sacar el corazón del maguey (a esto se le llama “quebrar”), de donde se absorbe por medio del *acocote* (herramienta fabricada con la fruta seca y ahuecada de una calabaza alargada que sirve para succionar); éste se usa para aspirar la savia, de manera semejante a una pipeta de laboratorio. Una vez que se ha sacado el aguamiel, se raspan las paredes del orificio con el fin de que produzca más aguamiel y se tapa con las pencas que se hayan cortado, para que no se llene de tierra, se fermente o que animales como el tlacuache vayan a beberlo. Otra bebida que se produce es el pulque, al dejar fermentar el aguamiel en algún recipiente que esté tapado y bien lavado. Una vez que ha fermentado se le agrega otro poco de aguamiel para que continúe su proceso de fermentación.

Se obtienen además las llamadas *cacas de chicharra* que son gotas de miel que se endurecen cuando salen de las pencas del maguey, debido a que la oruga va haciendo su camino por dentro de la penca, las cuales se consumen como golosina, aunque no en todas las regiones del Valle. Otros alimentos relacionados con el maguey son los hongos y la fauna que lo aprovecha, como es el caso de los *hongos* blancos o *t'axjot'a* y rojos o *thenjot'a* (que crecen sobre las pencas más cercanas al suelo o en la base del maguey) y de insectos tales como el gusano de maguey rojo o *chinicuil*, que se encuentra entre sus raíces, y el gusano de maguey blanco o chicharra *thenk'ue*, que se desarrolla dentro de las pencas. Elementos que se obtienen del maguey y se vuelven indispensables en el proceso de preparación de algunos platillos son las pencas u hojas frescas que cubren carnes o incluso nopales, y que se asan en horno de tierra dándole su sabor característico a la barbacoa. Una vez horneadas las pencas, se les quita la membrana o *ximbo*, envoltorio conocido como oblea para mixiote, donde se coloca en el centro alguna carne o guiso y las puntas de la hoja se amarran por arriba haciendo una bolsita. Todos estos usos alimentarios del maguey se consideran tradicionales, y no se compran sino se recolectan; sin embargo, en sus periodos de abundancia se llegan a vender.¹

Los MEZQUITES (*prosopis laevigata*) son árboles pertenecientes a la orden de las *mimosáceas* que abundan en las zonas áridas y secas del Valle del Mezquital. Se conocían en náhuatl con el nombre de *misquitl* y en hñähñu como *t'ohi*. Entre los usos que tenían en la época prehispánica destaca el consumo de sus semillas frescas o secas; estas últimas se molían para formar una pasta llamada *mezquitamal*, la cual se consideraba (aún hoy día en zonas del norte de nuestro país) como una golosina. Lo mismo sucedía con las flores, de las cuales se extraía una miel que se usaba como alimento. Asimismo, se obtenía una goma

¹ Los otomíes también utilizaban el maguey como materia prima para la producción de textiles, extrayendo de la penca una fibra conocida como ixtle, la cual tejían las mujeres con la técnica del telar de cintura; al respecto Fray Bernardino de Sahagún dice:

Y de las mujeres, había muchas que sabían hacer lindas labores en las mantas, naguas y hipiles que tejían, y tejían muy curiosamente: pero todas ellas labraban lo dicho de hilo de maguey, que sacaban y beneficiaban de las pencas de los magueyes: porque lo hilaban, y lo tejían con muchas labores: y lo que tejían ni era de mucho valor: aunque tejían de muchas, y diferentes labores, y maneras de ropas: y vendíanlo barato (Sahagún 1985: Libro X, foja 131, páginas 129, 130).

llamada *mizquicopalli*, que era la savia seca de las ramas, la cual fungía como incienso que se quemaba ante los dioses, pero que también disuelta en agua tenía usos medicinales.

Del mezquite se obtienen como recurso alimentario la flor conocida como *de'ni de ga* que se hace en guisos o tortitas, la vaina llamada *o'ni* de la que se utilizan las semillas para hacer una pulpa de sabor agrídulce, y se consume entre algunos como golosina o se hace con ello agua fresca. También se utiliza el gusano o araña de mezquite, nombrado *xönhue* o *xähue*, insecto (chinche) de color negro con franjas naranjas que se recolecta en los árboles de mezquite y se consume cuando se encuentra en la mitad de su desarrollo; se come sobre todo asado, frito, en salsa o como acompañante de platillos. Su demanda es tal en la gastronomía hñähñu que se vende en los mercados.

Asimismo, en la región del Valle del Mezquital existe una gran variedad de fauna² que es aprovechada tanto para el consumo humano alimenticio como curativo. Entre los primeros destacan insectos como el escamol o huevo de hormiga (*Liometopum apiculatum*), las chinches de mezquite o *xönhue* (*Pachilis gigas*) ya mencionadas, las chicharras de nopal, encino y maguey (*Aegiale hesperiaris*) y el chinicuil o gusano rojo de maguey (*Cossus redtenbachii*); aves como los pájaros, palomas (*Columba*) y coconitas (cocoleras o paloma azteca), reptiles como la lagartija de escamas de pescado mejor conocida como xincoyote o *t'zati*; y pequeños mamíferos como la ardilla (*Sciurus spp.*), la tuza (*Orthosemys grandis*), el tlacuache (*Didelphis marsupialis*), el zorrillo (*Mephitis oroura*), el metoro (roedor de mediano tamaño de color blanco y café) y el cacomixtle o el zorrillo (*Bassariscus astutus*). Algunos animales se encuentran en peligro de extinción, como el coyote (*Canis latrans*), el gato montés (*Felis silvestres*) y el águila (*Aquila audax*), por lo que la elaboración de sus platillos sólo se conserva en la tradición oral y recuerdos de la gente, mientras que otros como el tlacuache y el zorrillo se cazan en temporadas específicas para dejarlos reproducirse y utilizar así el recurso de manera sustentable. Además, cuentan con animales de corral utilizados para la alimentación y comercio como la cabra (*Capra hircus*), el borrego (*Ovis aries*), el pollo y, en menor escala, el cerdo (*Sus hybridae*) y la vaca (*Bos taurus*). Existen otros recursos como la miel de abeja, las flores de árboles (mezquite) y cactáceas (garambullo, flor de mayo, tuna, biznaga, gualumbos y palma), las semillas (toritos, vainas de mezquite y semillas secas de pirul) y los árboles frutales (durazno, higo, ciruela, chabacano, albaricoque y uva). Amén de los recursos que brinda la tierra como la cal, útil para el proceso de nixtamalización del maíz, el tequesquite utilizada como sal natural y remedio para el estómago, así como la madera, ramas y pencas de maguey secas, también útiles como combustible para el fogón.

UNA HISTORIA ALIMENTARIA DE LOS PUEBLOS HÑÄHÑUS

En la gastronomía hñähñu del Valle del Mezquital se percibe la cercanía de su pasado histórico y la dificultad de vivir y comer bajo diversos procesos de dominación, entre ellos el teotihuacano, donde se considera que existió una relativa estabilidad, durante el periodo del reinado tolteca y de vuelta a la dominación mexica y después a la de los españoles, a quienes también tributaban, los cuales realizaban misiones para evangelizar la región a través de órdenes religiosas como los agustinos y franciscanos. Sucesos que activaron el

² Algunos recursos de la fauna se llegan a utilizar como elementos curativos; entre ellos destaca el uso de insectos como el pinacate, aves como el águila, reptiles como la serpiente de cascabel (*Crotalus spp.*) y mamíferos pequeños como el zorrillo (*Mephitis oroura*) y el armadillo (*Euphractus tolypeutes*).

intercambio indígena y español que literalmente “se fue hasta la cocina”, generando una gastronomía mestizada que incorpora la utilización de los recursos alimentarios propios de la ecología regional, más los nuevos traídos por los conquistadores así como las mutuas tecnologías de preparación y presentación de platillos que se desarrollaban en las cocinas de los conventos. La población hñähñu continuaba teniendo la misma base alimentaria (maíz, frijol, calabaza, chile y tortillas) que antecede a la conquista y que se consideraba necesaria, aparte del aguamiel y pulque para aguantar el “trabajo rudo” de la minería, ganadería y agricultura, así como en los momentos de rebelión. Mientras tanto, los españoles generaron nuevos procedimientos para conservar sus alimentos durante los embates de sublevaciones e insurgencia y experimentaron el mejoramiento y mezcla de los alimentos y sabores para la mesa de los nobles señores.

Una vez independizado el país, se requirió de una autodefinición y de la generación de una identidad propia, que homogeneizara el acontecer pluricultural de la naciente nación, por lo que se comenzó a visualizar el carácter propio de lo que integraría una identidad mexicana y también una “cocina mexicana” resultado de múltiples intercambios de productos, recetas, sabores y secretos de familia. Posteriormente con la Revolución Mexicana se plantea el rescate indigenista de las culturas étnicas del país y su integración, por lo que cada región con población étnica continúa con su desarrollo y tomará rumbos particulares, como la región del Valle del Mezquital donde sus moradores principalmente descendientes del grupo étnico hñähñu decidieron salir al rescate de su tradición alimentaria basada en la relación del hombre con la naturaleza, consigna de los antepasados que pervive como una estrategia de supervivencia que refuerza los lazos sociales y el honor de pertenecer a uno de los grupos étnicos más antiguos de México.

Se considera que existen grandes etapas que conforman lo que en la actualidad llamamos el origen e historia de la “cocina mexicana”, que involucra la etapa mesoamericana o prehispánica, la colonia o virreinato, la independencia y la vida contemporánea, a través de los cuales se puede observar las condiciones sociopolíticas y económicas que han permitido el uso, desuso, combinación y creatividad para incorporar distintos alimentos o ingredientes en la preparación de platillos, que guardan una estrecha relación entre lo que se tiene, lo que se desea y lo que se puede realizar, surgiendo así una “cocina mestizada”.

En la actualidad, la integración de nuevos alimentos o productos propios de la agricultura, especias y animales no llegaron a suplir nunca el uso de los alimentos básicos de los grupos étnicos, pues aunque hubiera cosas nuevas no necesariamente tuvieron acceso a ellas ni desplazaron su sentir ideológico sobre sus costumbres y tradiciones alimentarias propias.

De igual manera la incorporación de nuevas tecnologías para la transformación del alimento en platillo no llevó a abandonar el horno de tierra sino que incorporó nuevas maneras de preparar la comida, como hacer los alimentos fritos. Circunstancias que han quedado plasmadas también en la gastronomía hñähñu del Valle del Mezquital, que se considera se encuentra relativamente apartada de la influencia española y mestizada. En efecto, se puede decir que los hábitos y las costumbres alimentarias que prevalecen hasta la actualidad conservan muchos rasgos originales, como la forma de alimentarse a través de los recursos de su medio ambiente, involucrando procesos de obtención de alimentos por recolección y caza, la organización sociopolítica y la ideología, pero también se encuentra una interacción que deja rastros y cambios en la obtención y manejo de los recursos, es decir, siempre vamos a encontrar influencias de otras tradiciones culinarias y eso es lo que

enriquece las posibilidades de la tradición gastronómica regional. En ese sentido, debemos recordar que la obtención y abasto de alimentos para los grupos humanos depende no sólo de la capacidad del medio ambiente de brindar una amplia biodiversidad de recursos sino de la producción de los mismos, la tecnología y la organización social que se mantenga y la ideología que permea la relación naturaleza-hombre-sociedad-cultura en una dinámica de sustentabilidad ecológica. Bajo esa visión, los ñahñus como todo grupo étnico se han caracterizado por el sentido cooperativo y comunal de su organización social y familiar, la cual no se puede comprender sin los elementos ideológicos que conciben a la naturaleza como una manifestación de los dioses: cada actividad relacionada con ella, en especial los ciclos agrícolas y de la reproducción de animales y sus derivados, se relacionaba con la potencialidad de los recursos propios para la alimentación, por lo que se les rodeaba de actos propiciatorios a través de ceremonias y rituales sagrados como la petición de lluvias en los cerros sagrados, la bendición de las cosechas y la conservación en la milpa de las c'angando, (piedras verdes o san guaneros) fieles protectoras no sólo de la cosecha sino de la familia y celosas merecedoras de devoción. Estas acciones las celebraban con comida colocando en una penca o plato de barro, frutas, tortillas, tamales y pulque, entre otras cosas.

LA FERIA GASTRONÓMICA DEL VALLE DEL MEZQUITAL EN SANTIAGO DE ANAYA, HIDALGO

Los pobladores de Santiago de Anaya conciben al alimento de su entorno ecológico como propio del ser ñahñu, es decir, como un elemento que caracteriza a su cultura, como un ejemplo del equilibrio e interacción que sus antepasados lograron con la naturaleza y les heredaron a través de un saber que conjunta el conocimiento de los ciclos de vida de plantas y animales, su aprovechamiento como estrategia de supervivencia y la libertad creativa para obtenerlos, explotarlos, cocinarlos y consumirlos. Por lo anterior, no es extraño que exista la necesidad de valorar, hacer visibles y rescatar sus comidas y bebidas. Esta necesidad de pensar y reflexionar que lo natural es bueno, sano y antiguo es una noción colectiva de los grupos ñahñus u otomíes de la zona, quienes a través de distintas iniciativas han intentado preservar y difundir su cultura, reforzando un sentido de intraculturalidad. Un ejemplo de ello es la Feria Gastronómica del Valle del Mezquital propuesta por los habitantes del municipio de Santiago de Anaya, misma que comenzó como una muestra y concurso de platillos desde 1978 (Peña 2003), y hoy se realiza anualmente durante el primer fin de semana de abril, y a la que llegan a asistir más de mil participantes, principalmente mujeres, de diversas comunidades de origen étnico otomí. Este magno acontecimiento a través del tiempo ha sido retomado y promovido por el H. Ayuntamiento de Santiago de Anaya, el DIF municipal, el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes y la Secretaría de Turismo del Estado de Hidalgo, que junto con los participantes consolidan la propuesta bajo un solo propósito, según las convocatorias anuales:

Presentar la enorme riqueza cultural de la región a través del arte de cocinar alimentos con la amplia variedad que ofrece la flora y la fauna de la zona, así como su fecundo aprovechamiento de los recursos naturales por las comunidades ñahñus.

En ese sentido, las instituciones involucradas, los jurados y los participantes, la mayor de las veces de ascendencia ñahñu, definen cuales ingredientes o alimentos pueden

considerarse como tradicionales en cuanto a comida, postre o bebida, de acuerdo con su bagaje cultural, así como los puntos por calificar, entre los que destacan: ingredientes que se consiguen en su entorno natural, presentación, técnica de elaboración, limpieza y sazón. Esto, según comentan, permite reforzar el sentido de identidad de este grupo étnico, destacando el valor positivo de las costumbres o hábitos alimentarios tradicionales, generando así un sentido colectivo sobre lo que es un alimento tradicional, a través de diferenciar el uso, espacio y contexto de la práctica alimentaria y asociarla con la tradición cultural de aprovechamiento ecológico.

Los habitantes del lugar y los participantes saben que la feria también es un momento para convivir, mostrar sus costumbres, comerciar y generar turismo para el municipio a través de sus platillos, difundiendo, a propios y extraños, el rico acervo existente de un patrimonio intangible que se materializa en la exquisita combinación y utilización de alimentos-ingredientes que brinda la ecología regional del Valle del Mezquital. Se elabora con ellos una serie de platillos considerados únicos, como el tlacuache al horno relleno con escamol, el zorrillo en pulque, los mixiotes de chicharra de encino, las salsas de xahu'e y chinicuil, los curados de pulque con guayaba y los atoles de aguamiel y masa de maíz, entre otros tantos platillos.

También se integran algunos ingredientes que si bien se encuentran en el medio no se consideraban parte de las costumbres alimentarias tradicionales de la zona, por lo que su uso se retoma mediante el contacto con otros grupos culturales, como sería el consumo del caracol y el chapulín. De igual manera ocurre con productos accesibles en el mercado, donde no se tiene claro si ese alimento es propio de la región como es el caso del polvo de camarón, algunas especias y los champiñones. De esta manera se entiende que la tradición alimentaria es flexible y que su razón de ser radica en que, al interior de su cosmovisión hñähñu, el aprovechamiento del entorno ecológico se ubica como un eje que permite agregar nuevos elementos cuyo uso beneficie a la comunidad. Es también por esta característica que se considera que la Feria Gastronómica del Valle del Mezquital se inserta en una dinámica sociopolítica al tratar de preservar la cultura y tradición alimentaria hñähñu, que hoy en día continúa viva, al demostrar lo inquisitivo de este grupo étnico por continuar en la búsqueda de alternativas para la obtención y preparación de alimentos y platillos que sean viables para el consumo y sirvan de propuestas para la solución de problemas y necesidades de primer orden como es la alimentación, supervivencia doméstica y social así como de su propia cultura.

EL PANORAMA ACTUAL DE LA COCINA HÑÄHÑU: LOS RETOS

Como se ha observado, la gastronomía hñähñu es muestra de una herencia ancestral generada en el íntimo contacto con y el conocimiento de la naturaleza. Sin embargo su conservación hoy día enfrenta varios retos. El primero de ellos es el cambio ecológico y la falta de espacios de siembra. El Valle del Mezquital se caracteriza por ser una zona árida semidesértica de difícil aprovechamiento, ya que ante la falta de agua sólo es posible realizar siembra de temporal, lo que se complica debido a que ha cambiado la periodicidad y el nivel de precipitación por el cambio climático global. Asimismo, las especies de flora y fauna aprovechables han comenzado a modificar su ciclo reproductivo y varias de ellas están en peligro de extinción, lo que ha detenido su recolección y caza en el afán de conservarlas, por lo que los recursos aprovechables van siendo menos cada vez.

En situación semejante se encuentran recursos como el maguey y el mezquite, los que han tenido un papel principal en el sustento de los otomíes del Valle del Mezquital, pues comienzan a escasear en la región; en este caso los otomíes han comenzado a sembrar más ejemplares con el fin de conservarlos, situación que implica contar con un menor número para su aprovechamiento, pues su crecimiento es lento, y particularmente, todo terreno ya tiene dueño, lo que dificulta la recolección. También existen especies de la fauna que, desde tiempos ancestrales, se han usado tanto para la alimentación como para medidas de salud como son el coyote, el armadillo, el gato montés y el águila, las cuales están en peligro de extinción y de hecho la gente menciona que ya casi no las ven en la zona, que hay que adentrarse más hacia los cerros y zonas alejadas para poder observar algún ejemplar; al respecto existe una conciencia hñähñu en la cual se ha dejado de utilizar estos animales con el fin de conservar dichas especies.

La depredación de la flora y fauna de la zona también está relacionada con el daño que consideran que hacen ciertas especies como el ganado. De igual manera otras especies han sido acabadas no sólo por la demanda del pueblo hñähñu sino por el mercado negro de flora y fauna exótica.

Otro aspecto de gran importancia es la introducción y acceso a productos y alimentos procesados, los cuales van teniendo mayor demanda en la población otomí como una forma rápida de preparar los alimentos sin tener que invertir tanto tiempo en la caza y recolección. Situación que se acentúa debido a los medios de comunicación masiva y a la migración a lugares como la Ciudad de México y Estados Unidos, pues este contacto con otra cultura y forma de ver la alimentación ha generado hábitos alimenticios que consideran “buenos” en términos de salud: se consumen productos procesados que se anuncian como nutritivos y complementados con elementos adicionales, lo que supuestamente garantiza que al ser consumidos puedan nutrir mejor, a diferencia de los productos naturales que hay que mezclar para realizar una comida integral; además, se percibe como signo de bienestar económico.

El gran reto es la conservación de los recursos naturales base de la alimentación tradicional de la cultura hñähñu, por lo que existen arduos esfuerzos por resguardar su patrimonio biocultural en medio de las vicisitudes, ya que consideran a su gastronomía parte de su propia visión del universo y particular forma de vida, que integra la creatividad y aprehensión de los elementos que han sido sustento y satisfacción de sus múltiples necesidades básicas para sobrevivir en estas gamas ecológicas. Además, juega un papel primordial en algunos momentos históricos para la subsistencia de sus comunidades en el entramado social, y también la población mestiza ocupa un papel de gran importancia en el aprovechamiento del medio ambiente como estrategia alimentaria, conservación y transmisión de la herencia culinaria.

De ahí la importancia de generar una estrategia de comunicación y relación que permita garantizar un espacio permanente para su desarrollo autónomo y vislumbrar una convivencia entre las distintas culturas en contacto: tal como lo mencionan Cañulef y Diaz-Coliñir (2000) generar un mecanismo de interculturalidad. Esta tarea es más difícil de realizar ya que para instituir este mecanismo se requiere la integración de un respeto y reconocimiento interactivo, el cual sólo se puede dar en Estados-nación con sociedades democráticas culturalmente, es decir, no puede haber interculturalidad en sociedades con relaciones inequitativas, situación en la que se encuentra nuestro país y su población indígena.

BIBLIOGRAFÍA

ARTEAGA, B, S. CAMARGO, MA. E. SILVA Y E. VEGA

1999 *Hidalgo, joya cultural de México*, Secretaría de Educación Pública del Estado de Hidalgo, México.

CAÑULEF, ELISEO Y MARÍA DIAZ-COLIÑIR

2000 “Interculturalidad y los derechos indígenas” en *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*, Ediciones Escaparate, Concepción, pp. 133-145.

COOK, SHERBURNE F. Y BORAH WOODROW

1977 *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe*, volumen III, Siglo XXI, México.

1989 *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 53-87.

CARRASCO PIZANA, PEDRO

1979 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomí*, Gobierno del Estado de México, pp. 24-35.

FRANCO PELLOTIER, VÍCTOR MANUEL

1992 *Grupo doméstico y reproducción social*, Colección Miguel Othón de Mendizabal, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GUERRERO GUERRERO, RAÚL

1983 *Los otomíes del Valle del Mezquital*, Desarrollo Integral de la Familia Hidalgo, México.

OLIVER, BEATRIZ

s/f *Sobre los otomíes del Valle del Mezquital*, entrevista.

PEÑA SÁNCHEZ, EDITH YESENIA

2002 “Un encuentro con las estrategias de supervivencia: salud y nutrición en el Valle del Mezquital, Hidalgo”, *Estudios de Cultura Otopame* 3, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 181-200.

2003 “La feria gastronómica del Valle del Mezquital”, *Diario de Campo. Boletín para investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 56, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 16-20.

PEÑA SÁNCHEZ, EDITH YESENIA, LILIA HERNÁNDEZ Y ESTHER GONZÁLEZ GALLARDO

2005 “Los ciclos alimentarios en grupos otomíes”, *Expresión Antropológica Nueva Época* núm. 24, México, pp. 68-79.

PEÑA SÁNCHEZ, EDITH YESENIA Y LILIA HERNÁNDEZ ALBARRÁN

2006 “Entre magueyes, mezquites y nopales... los hñähñu del Valle del Mezquital Hidalgo”, *Expresión Antropológica Nueva Época* núm. 28, México, pp. 20-35.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.

VÁZQUEZ VALDIVIA, HÉCTOR

1994 *Otomíes del Valle del Mezquital*, Instituto Nacional Indigenista, México.

EL PAPEL DE LOS CAMINOS EN LA INTERACCIÓN CULTURAL DEL VALLE DE TOLUCA Y LA CUENCA DE MÉXICO

Rubén Nieto Hernández
Centro Universitario Tenancingo
Universidad Autónoma del Estado de México

La presente ponencia pretende examinar, a la luz de los resultados obtenidos en la primera temporada de trabajos del proyecto arqueológico “De la cuenca de México al valle de Toluca: Estudio de la interacción y desplazamientos poblacionales en la época prehispánica”, la importancia de los caminos en la dinámica de dos regiones clave del altiplano central mesoamericano. Como podrá apreciarse más adelante, el estudio representa una aproximación a la problemática de una región que hasta la fecha sólo ha sido abordada por la Dra. Yoko Sugiura, investigadora que desde hace más de tres décadas ha realizado un notable esfuerzo que en la actualidad permite una comprensión más clara de los fenómenos socioculturales que el valle de Toluca ha experimentado en su desarrollo histórico.

El estudio de Sugiura da cuenta de la existencia de más de 600 sitios arqueológicos de diferente cronología y filiación cultural. La secuencia de ocupación es muy larga e inicia en forma clara en el Formativo medio, tiempo en el que existían pequeñas comunidades aldeanas cuya subsistencia estaba basada en la apropiación de recursos y en una incipiente producción agrícola (Sugiura 2005a:175). De los asentamientos de esta época se han recuperado elementos que implican una estrecha interacción entre la Cuenca de México y el Valle de Toluca, la primera como emisora y la segunda como receptora (Nieto, 1998). Destacan cerámicas del Formativo medio, reportadas por García Payón (1979) en las exploraciones de Tecaxic-Calixtlahuaca en la década de los años 30, información ratificada décadas más tarde por Sugiura (1998a), González de la Vara (1999) y Nieto (1998). Dichos materiales se inscriben en la tradición olmeca y olmecoide de la cuenca de México y son prácticamente idénticos a los que se han recuperado en sitios como Zohapilco y Tlatilco (Niederberger, 1987). La presencia de estos marcadores diagnósticos confirma que la interacción regional comienza desde esta etapa de la historia mesoamericana y continúa de manera casi ininterrumpida hasta la conquista europea y en un segundo momento hasta la actualidad. A

partir de entonces y durante los subsiguientes períodos, ambas regiones mantuvieron un vínculo estrecho que se manifiesta claramente en su cultura material, sobre todo en la cerámica. El problema en este sentido es que hasta ahora no se conocían las rutas por las que se estableció la relación interregional y se daba por hecho el proceso de interacción sin reflexionar en las trayectorias, configuración de los caminos y el universo de sitios asociados.

Sugiura considera que después del Formativo medio, cuando el valle de Toluca registró un crecimiento poblacional conspicuo, la región entró súbitamente en un proceso de decrecimiento demográfico. Durante el Formativo tardío y terminal sobreviene un empobrecimiento cultural que de nueva cuenta se manifiesta en la cerámica. En esos tiempos, el valle de Toluca permaneció marginado de los sucesos históricos de la vecina cuenca de México. Así, se desvanece el estrecho vínculo cerámico que caracterizaba a estas dos cuencas contiguas. La evidencia que describe más claramente esta situación es la casi nula presencia de la cerámica correspondiente a las fases de Tzacualli y Miccaotli de Teotihuacan. Es probable que las rutas de comunicación creadas en el Preclásico medio se emplearan en menor intensidad, dado el aislamiento que manifiesta el valle toluqueño hasta el restablecimiento de los vínculos hacia 200 dC. Este *hiatus* que dura varios siglos se debe tal vez al carácter local que adquiere el valle de Toluca y a la gestación del nuevo orden político en Teotihuacan, que atrajo a numerosas poblaciones dejando a su alrededor un panorama de aparente desocupación.

Varios siglos después, el proceso de recolonización comienza a tomar un ritmo definido durante las fases de Atizapan y Azcapotzaltongo, correspondientes a Tlamimilolpa (250 – 350 dC) y Xolalpan (350 – 550 dC) de Teotihuacan respectivamente (Rattray, 2001:435). Con ello, el valle de Toluca parece recobrar su importancia y restablece sus relaciones con la vecina cuenca de México. Ésta, a su vez, se refleja en la amplia distribución de la cerámica que presenta una gran similitud con la tradición alfarera teotihuacana. Para la fase Azcapotzaltongo (350 – 550 dC), el patrón de asentamiento manifiesta una complejidad notable, en la que se observa una jerarquía más clara entre los sitios. Algunos se transforman en centros cívico-religiosos y controlan un considerable número de asentamientos aledaños de menor jerarquía. El crecimiento poblacional se acelera aún más durante la siguiente fase Tilapa (550 – 650 dC), cuando Teotihuacan en su fase Metepec entra en un franco decaimiento. La desintegración del otrora gran centro urbano provocó un desplazamiento poblacional masivo que abandona Teotihuacan en busca de nuevas perspectivas de supervivencia. Se intensifica entonces el uso de los caminos hacia el valle de Toluca, que habían sido creados desde etapas previas. Sin duda un gran número de pueblos desplazados se dirigen hacia la cuenca del Alto Lerma, región fértil con la que tenían vínculos sociales y de parentesco. Este periodo conocido como Epiclásico representa la etapa en la que el valle de Toluca deja sentir por primera vez su mayor presencia en la historia del altiplano central.

Desde una perspectiva general, cabe señalar que dicho periodo transicional ubicado entre 600 – 900/1000 dC es un momento que testimonia para la historia mesoamericana la activación de un nuevo orden histórico, caracterizado entre otras cosas por una fragmentación política que se vio reflejada para el caso particular del valle de Toluca, en un notable aumento en el número de sitios, que llegó a más del doble respecto al período anterior. Importante resultó además el incremento demográfico que estuvo acompañado de una mayor complejidad social. La región toluqueña funciona en adelante como receptora de migrantes provenientes no sólo de la metrópoli teotihuacana, sino también de la zona de Tenayuca-Azcapotzalco, lo que cambia la percepción que con anterioridad proponían Sanders, Parsons y otros

investigadores en el sentido de que los destinos principales fueron Cholula, Tula y la región de Puebla-Tlaxcala (Sugiura 2005b).

Lo anterior implica una vigorosa movilidad de grupos migrantes a raíz del ocaso de Teotihuacan. Los movimientos poblacionales de la cuenca de México hacia el valle de Toluca se manifestaron en grupos portadores de la cerámica Coyotlatelco que enfocan su interés en diferentes regiones, que experimentaron una transformación radical reflejada en una dinámica sociopolítica diferente.

Para el posclásico la interacción mantiene un ritmo sostenido en los desplazamientos poblacionales, lo que refleja una intensa actividad económica y otro tipo de relaciones que a la postre condujeron a la incorporación de la cuenca del Alto Lerma a la larga lista de territorios dominados por la Triple Alianza. El patrón de asentamiento se caracteriza por un marcado regionalismo, similar al ocurrido en la vecina cuenca de México (Sugiura 1998b:242). Nuestra zona de estudio tiene en este momento una ocupación predominantemente otomiana distribuida en la zona de laderas o cimas de cerros y estribaciones de la Sierra de las Cruces (Pérez Rocha, 1982; Quezada, 1972 y Sugiura *op. cit.*). De los materiales arqueológicos recuperados destaca el grupo cerámico Mica que Sugiura (1998a) identifica como otomí. Estos materiales aparecieron asociados con cerámica azteca II, situación que resulta significativa ya que corresponde a la etapa previa a la incursión y sometimiento del valle de Toluca por parte de la Triple Alianza.

En todo este panorama, los caminos resultan determinantes ya que posibilitan la interacción interregional y condujeron a la configuración de un paisaje que experimentó una constante transformación.

CAMINOS Y EL PAISAJE REGIONAL

Para comprender los procesos de interacción, resulta importante reflexionar en primera instancia en el papel que ciertas rutas desempeñaron en los sucesivos periodos de la historia del valle de Toluca, a efecto de lograr una interpretación que no considere únicamente la dinámica interna. Lo que en esencia se pretende es comprender las razones y significados de las sociedades del pasado al elegir determinados lugares para crear caminos que serían reconocidos y utilizados por diferentes grupos en tiempos distintos. Lo anterior cobra sentido al examinar el comportamiento de los sitios relacionados por caminos y las narrativas que conforman la memoria histórica (Aldunarte *et al.*, 2003:305-314). Independientemente de la necesidad de construir caminos que faciliten la comunicación y relaciones de tipo económico, existen otros factores que la gente de otras épocas tomó en cuenta. De acuerdo con Tilley (1994), el diseño de caminos atiende a movimientos previos y direcciones reiteradas en el paisaje que generan y mantienen vínculos sociales no sólo entre individuos, sino también entre grupos y unidades políticas. Este proceso permite la creación de lugares con significados que son aprehendidos por quienes en adelante emplean los caminos. Estos lugares a su vez adquieren historia con significados porque dan cuenta de eventos ocurridos y permiten la creación de biografías personales (Tilley, *op. cit.*). Una vez que entra en funcionamiento un camino, se realiza una apropiación del sistema topográfico y da inicio el ordenamiento del paisaje a partir del reconocimiento de rasgos que se interconectan y guían los desplazamientos. Estos marcadores que pueden pasar desapercibidos para un extraño, constituyen el anclaje a la identidad de los actores que comparten un escenario en el que cotidianamente desarrollan experiencias; están representados por rasgos geográficos en los

que subyacen narrativas que conllevan enseñanzas y definen a su vez la posición ante “los otros”.

Para esta investigación se decidió abordar el estudio de los caminos desde la perspectiva de la *Arqueología del paisaje*, pues se considera que constituye un enfoque teórico que permite una aproximación diacrónica a los procesos sociales y sus significados.

Tradicionalmente, los caminos se han estudiado a partir de procesos como el tributo y el sistema de intercambio regional. Así, la existencia de rutas se ha explicado generalmente desde una perspectiva economicista (Trombold, 1991). No se ha estudiado la forma en que ocurrieron los flujos poblacionales en tiempos prehispánicos, ni se ha considerado que los antiguos corredores formaron parte de otros procesos importantes como la colonización de territorios y los desplazamientos poblacionales.

Para los propósitos del estudio que realizamos en este momento, se requería conocer y registrar las rutas empleadas a lo largo del sistema montañoso integrado de norte a sur por la Sierra de Monte Alto, la Sierra de las Cruces y la Sierra del Ajusco, identificando la trayectoria que siguen y los asentamientos asociados (figura 1). Por ello y con el propósito de sistematizar la información de campo y gabinete, el área de estudio se dividió en tres sectores. El número 1 que va de la zona de Azcapotzalco/Naucalpan en la Cuenca de México a la zona de Zolotepec/Xonacatlán. El sector 2 coincide con la carretera México-Toluca, mientras que el sector 3 va del Ajusco a la población de Xalatlaco.

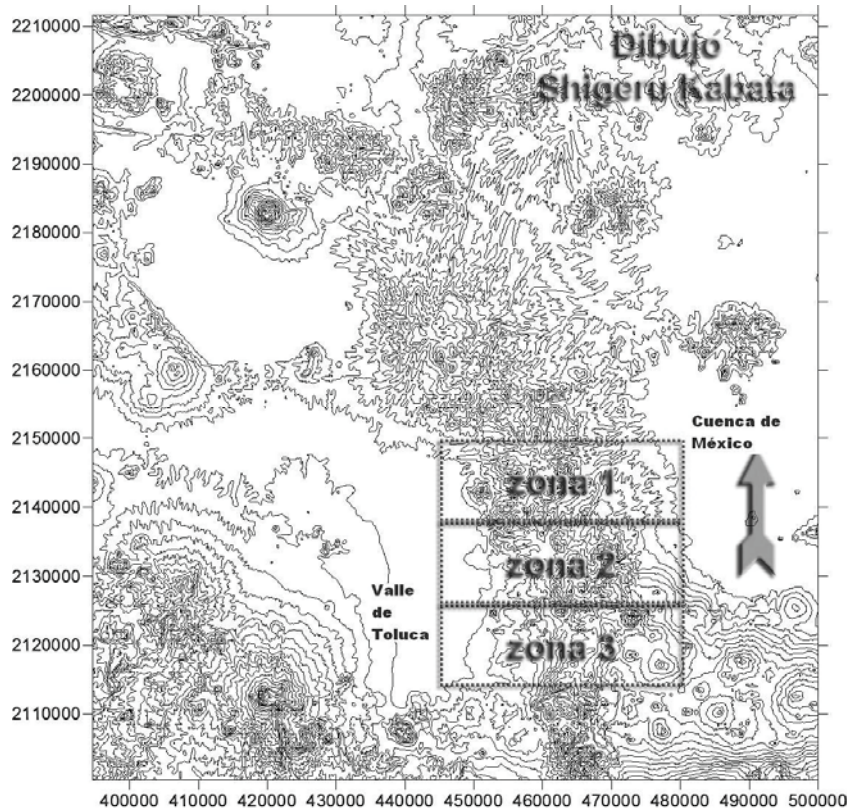


Figura 1. Sistema montañoso integrado de norte a sur por la Sierra de Monte Alto, la Sierra de las Cruces y la Sierra del Ajusco.

Se partió de la hipótesis de que el cordón montañoso que divide a la cuenca de México y el valle de Toluca constituyó una zona favorable por la que ocurrieron desplazamientos poblacionales desde el periodo Formativo (1250 aC.), mismos que se mantuvieron por más de dos milenios.

Los resultados que se presentan en esta ocasión corresponden a una primera fase de trabajo que se concentró en lo que denominamos zona 1. El primer paso consistió en un examen de la cartografía digital e impresa, además de fuentes etnohistóricas como el *Códice de San Francisco Xonacatlán* (Martínez, 2007), a fin de contar con referentes que eventualmente se correlacionaran con la información arqueológica. En dicho documento se menciona la existencia de un camino muy importante que conduce a la cuenca de México, específicamente a Tacuba. Este camino aparece bajo la denominación de Hueytlalochpanco o “Gran camino de tierra”. Llamó la atención la coincidencia de estos datos con los que se obtuvieron con informantes quienes describen con lujo de detalles un camino que iba de Toluca y cruzaba la sierra hasta llegar a Tacuba. Se dice que hasta mediados del pasado siglo veinte el camino era utilizado por un gran número de arrieros y huacaleros que transportaban una gran diversidad de productos¹. Un siguiente paso consistió en analizar la información de las cartas topográficas y ortofotos de INEGI, en las que aparecen representados rasgos que corresponden a antiguos caminos que se describen como brechas o caminos secundarios. Éste fue justamente el caso del camino real Toluca-Tacuba, que se recorrió a detalle con fines de registro y contrastación. En esta fase fue determinante el apoyo de un guía informante², quien nos orientó durante todo el recorrido. El registro del camino y de los sitios se efectuó con el apoyo del localizador GPS, tomando lecturas a intervalos de 500 a 1000 metros aproximadamente. Las coordenadas se procesaron en los programas informáticos AUTOCAD y SURFER a fin de plasmar gráficamente la trayectoria.

El resultado de esta primera etapa de trabajo proporciona elementos para afirmar que los caminos detectados operaron eficientemente en la época prehispánica y posibilitaron tanto la comunicación a nivel interregional como a nivel local. A partir del trabajo realizado se detectó un camino principal que parte de la población de Xonacatlán y se interna en la montaña siguiendo el contorno de las formaciones serranas, pero sin ubicarse necesariamente en las partes bajas de los escurrimientos. Existen caminos secundarios cuya función es la integración de asentamientos a la ruta principal. La jerarquía de cada uno de ellos se refleja en aspectos como la técnica de construcción, las dimensiones y la infraestructura asociada para su operación entre otros, que sugiere la inversión de tiempo y mano de obra para su construcción. Por último, resulta claro que la complejidad de los asentamientos localizados describe la importancia que tuvo el camino asociado en función del papel que desempeñaron para el control del flujo interregional.

De este modo, reconocemos que esto es sólo el inicio de un estudio que considera fundamental una aproximación a la estructura de caminos de la antigüedad para comprender la dinámica interregional en regiones como la cuenca de México y el valle de Toluca.

¹ Comunicación personal del señor Ángel Herrera Villavicencio, vecino de San Agustín Huitzilapan, México.

² Agradecemos el apoyo del señor Ángel Herrera Ortega, vecino de la comunidad de San Agustín Huitzilapan, profundo conocedor de la región y sus poblados.

BIBLIOGRAFÍA

- ALDUNARTE, CARLOS, VICTORIA CASTRO Y VARINIA VARELA
2003 “Oralidad y arqueología: Una línea de trabajo en las tierras altas de la región de Antofagasta”, en *Chungara*, Revista de Antropología Chilena, vol. 33 núm. 2, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, pp. 305-314.
- GARCÍA PAYÓN, JOSÉ
1979 *La zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuaca y los matlatzincas* (2ª parte), Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.
- GONZÁLEZ DE LA VARA, FERNÁN
1999 *El valle de Toluca hasta la caída de Teotihuacan 1200 a C. – 750 d C. Análisis de dos procesos de desarrollo locacional*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica núm. 389, serie Arqueología, México.
- MARTÍNEZ GARCÍA, RAYMUNDO CÉSAR
2007 *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán (Estado de México)*. El Colegio Mexiquense A. C., Biblioteca del Bicentenario 1810 – 2010. México.
- NIEDERBERGER B., CHRISTINE
1987 *Paleopaysages et archéologie du Bassin de México*. 2 vols., Centre d'études mexicaines et centraméricaines (CEMCA), coll. *Études Mésoaméricaines*, México.
- NIETO HERNÁNDEZ, RUBÉN
1998 *Excavaciones en el valle de Toluca: Propuestas sobre su secuencia cultural*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- PÉREZ ROCHA, EMMA
1982 *La tierra y el hombre en la Villa de Tacuba durante la época colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica núm. 115, México.
- QUEZADA RAMÍREZ, NOEMÍ
1972 *Los matlatzincas: época prehispánica y época colonial hasta 1650*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Investigaciones 22, México.
- RATTRAY, EVELYN CHILDS
2001 *Teotihuacan. Cerámica, cronología y tendencias culturales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y University of Pittsburgh, Serie Arqueología de México, México.

SUGIURA YAMAMOTO, YOKO

- 1998a “Desarrollo histórico del valle de Toluca antes de la conquista española: proceso de conformación pluriétnica”. *Estudios de cultura otopame* 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1998b “El valle de Toluca después del ocaso del estado teotihuacano: El Epiclásico y el Posclásico”, en *Historia General de Estado de México* capítulo VI, El Colegio Mexiquense A. C., México.
- 2005a Y atrás quedó la Ciudad de los Dioses, Historia de los asentamientos en el valle de Toluca, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2005b “Reacomodo demográfico y conformación multiétnica en el valle de Toluca durante el Posclásico: una propuesta desde la arqueología”, en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TILLEY, CHRISTOPHER

- 1994 *A Phenomenology of Landscape, Places, Paths and Monuments*, Berg, Oxford & Providence, EE.UU.

TROMBOLD, CHARLES D. (ED.)

- 1991 *Ancient Road Networks and Settlement hierarchies in the New World*, Cambridge University, New Directions in Archaeology, Cambridge.

TEXCATEPEC, VERACRUZ
EL CONFLICTO POR LA TIERRA Y EL RESCATE DE UN MUNICIPIO
LA VISIÓN DEL OTRO ENTRE MESTIZOS Y OTOMÍES
A FINALES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL XX

Gilberto Pérez Camargo
Escuela Nacional de Antropología e Historia

En la región de la Huasteca Veracruzana y enclavado en plena Sierra Madre Oriental, existe un municipio de nombre Texcatepec, perteneciente a la región Huayacocotla. Este municipio fue suprimido en el año de 1891, y el objeto de esa supresión fue apropiarse de las tierras comunales.

Iniciemos un acercamiento viendo primero sus características poblacionales, desde tiempos prehispánicos así como en la actualidad. Fue un territorio compuesto en su mayoría por indígenas otomíes, hay unos pocos tepehuas y sólo existen algunas congregaciones con presencia mestiza. Desde 1833 se constituyó como municipio y su cabecera estuvo bajo control indígena.

En cuanto a sus características territoriales, es un territorio ubicado en la parte más complicada y abrupta de la sierra norte de Veracruz, y el municipio en su totalidad está compuesto por bienes comunales, aunque la procuraduría agraria considera actualmente aquellos terrenos como ejidos en términos formales. Es un territorio que desde la época prehispánica ha mantenido una lógica de distribución y apropiación comunal de la tierra. Texcatepec es lo que antropológicamente conocemos como una región de refugio.

La desaparición como municipio ocurrió en el año de 1891 y fue restituido como tal hasta el año de 1918. Para el año de 1894 se inicia el proceso de desmantelamiento de sus supuestos condueñazgos, tomándose como base la Ley 26 del 17 de julio de 1889 del estado de Veracruz, conocida también como Ley de subdivisión territorial, que fue a su vez réplica de la Ley nacional del 25 de junio de 1856 de desamortización de los bienes

corporativos y eclesiales, mejor conocida como Ley Lerdo, elevada esta última a artículo 27 constitucional en 1857. En dicha ley de 1889 del estado de Veracruz, se dice que:

Art. 22. Se derogan todas las disposiciones anteriores sobre la materia de que trata la presente ley.¹

Y en sus apartados finales:

19ª. Terminada la división no podrá hacerse sino en lotes individuales, se procederá al reparto mediante sorteo.²

La ley de 1889 propició la desaparición de los supuestos condueñazgos de Texcatepec, evento promovido por un mestizo, Conrado Hernández, que en esos días se había logrado filtrar al ayuntamiento de dicho municipio como secretario, y que posteriormente fue presidente municipal de Zacualpan, de donde él era originario.

Par estos efectos, en 1891 Texcatepec había sido desarticulado en cinco congregaciones y repartido entre los municipios aledaños quedando como sigue: “Cerro Gordo á [sic] Huayacocotla; Tzicatlán á Zontecomatlán; Texcatepec y Chila Enríquez a Zacualpan; y Amajac y Ayotuxtla á Tlachichilco”.³

La desarticulación del municipio de Texcatepec fue promovida desde la influencia de los contactos clave con el gobernador del Estado y el jefe político del cantón de Chicontepepec. El hecho es que se promovió en el Congreso del Estado la supresión de Texcatepec y seguramente las causas fueron la falta o la insuficiencia en la recaudación de impuestos y la carencia del índice poblacional “requerido”.

Con esto, Conrado Hernández, y otros caciques desmantelaron la organización política de Texcatepec como una estrategia para evitar que éstos pudieran ofrecer alguna oposición indígena y, de este modo, promover más fácilmente la desaparición de las tierras que habían quedado desprotegidas de su representación política que eran las figuras municipal y del ayuntamiento. Estos acontecimientos fueron debidamente documentados por los integrantes de la Comisión Local Agraria, que iniciaron sus trabajos de investigación en el año de 1918.⁴

Con la independencia de México, la política privatizadora de la constitución de Cádiz fue retomada por los criollos, quienes, como lo señalan Jorge Chávez Chávez y Antonio Escobar, dieron origen al proceso de colonialismo interno que, según señala Chávez, es la continuación de las políticas colonialistas pero ahora aplicadas no por los españoles peninsulares sino por los criollos, quienes fueron los que quedaron al mando del México independiente.⁵

Estados como Veracruz y Michoacán fueron los primeros en impulsar estas tendencias, pues se creó en el año de 1826, en Veracruz, el primer decreto de privatización de las tierras de comunidad, que decía que todos los terrenos de comunidad indígenas se iban a reducir a propiedad privada, repartiéndose con igualdad a las personas de las congregaciones. Destaca que el arbitro de estas acciones era siempre el ayuntamiento.⁶

¹ AGEV, Leyes y decretos 1889, 146.

² AGEV, Leyes y decretos 1889, 154.

³ LV Legislatura Veracruz, *Compilación de ordenamientos*, 322.

⁴ AGEV, Comisión Agraria Mixta, exp. 61.

⁵ Chávez Orozco, 1943.

⁶ AGEV, Leyes y decretos 1826, 178.

Los elementos atrás vertidos, nos ponen en contexto para entrar de lleno al tema de la ponencia: la visión del otro a partir del conflicto por la tierra. Será a través de la lucha por la reconstrucción de su municipio y de la recuperación de sus bienes de comunidad que exploraremos la visión del otro y las formas ideológicas ahí latentes y manifiestas en la lucha, de ambos bandos, tanto mestizos como otomíes de la región puesta en mesa. Habiendo aclarado esos elementos pasemos a la manifestación histórica de los hechos, o lo que se guarda de ella:

Una vez que se expide la ley 26 del 17 de julio de 1889 o Ley de la subdivisión territorial del estado de Veracruz, de la cual ya se dijo es extensión de la Ley Lerdo, entra el porfiriato con una política de privatización clara. Los caciques se percatan del papel fundamental que juegan tanto las jefaturas políticas como los ayuntamientos, que son las formas de gobierno locales. Esa disposición viene dada en las mismas leyes que estipulan que justo el “arbitro” de la subdivisión entre particulares es el ayuntamiento y las jefaturas políticas, en este caso el jefe del cantón de Chicontepec.

Veamos qué nos dice el documento elaborado por el H. Ayuntamiento de Zacualpan en el año de 1917, cuando se estaba discutiendo en el Congreso del Estado la posibilidad de restituir el municipio de Texcatepec. Sus primeras argumentaciones son que Texcatepec no llena los requisitos de ley para ser municipio:

No existe ninguna industria, la ignorancia crasa de los habitantes, no entiende ni el significado de esa palabra. La agricultura es tan insignificante, a pesar de que debiera ser la ocupación de aquella gente que cuenta con excelentes tierras de bastante extensión, que se concreta a proporcionarse solamente lo que satisface a sus necesidades personales. Es tan pobre su congregación que sus contribuciones no bastarían para cubrir las necesidades más elementales de un municipio [...]. Por lo que toca a sus habitantes son en su totalidad indígenas que viven en el más completo atraso y que siempre han servido de instrumento a intrigantes que los han explotado. Son gente ignorante enteramente de espíritu inquieto, poco adaptable por consecuencia al progreso, muy flojos y dedicada a la política, de modo que con tal pésimos elementos, es imposible organizar un municipio.⁷

Hay una serie de argumentos vinculados entre sí con una idea central: la imposibilidad de la organización de un municipio, más allá de la explicación que refleja “la incapacidad de los indígenas”. Está en conflicto la cuestión de quién lleva el poder en la región. La existencia de un municipio indígena es impensable, puesto que esto implica el control de los recursos por parte de personas que no piensan bajo la lógica de la producción al estilo de la hacienda o el rancho, pues no hay un pensamiento basado en la fórmula capitalista D-M-D (“el dinero hace más dinero”).

La importancia de controlar el territorio mediante la extinción del municipio de Texcatepec, asegura que el ejercicio del derecho sólo pueda ser realizado por determinado tipo de personas, en este caso, la gente de razón, pues según la visión de estos, los indios son incapaces de colectar los medios económicos suficientes para que las obras públicas y la educación de los niños y cualquier industria se lleve a cabo, esto es, las funciones municipales.

El municipio como institución, desde sus orígenes romanos, fue siempre un instrumento de colonización⁸ que el Imperio utilizaba para diferenciar las comunidades latinas o itálicas de las de los conquistados. En España, el municipio fue un instrumento

⁷ AGEV, Legislativo, exp. 84, decreto 83, 1917-18.

⁸ Melgarejo, 1988.

que servía como modelo organizativo frente al poder real. Al contrario de esto, en la Colonia, la segregación implicaba la no mezcla de las legislaciones para los colonizadores y los colonizados. De ahí la existencia de las llamadas repúblicas de indios, cuya estructura de gobierno fue suplantada poco a poco por el municipio; de hecho, este último se paró en los hombros de la primera.

Recordemos que un municipio se compone de tres elementos: una extensión de tierra, un ayuntamiento o forma de gobierno y una población. Tener el control municipal significa ser cabecera y tener congregaciones “sujetas”; también es controlar la fuerza de trabajo y el aspecto político.

En el caso planteado, vemos que los otomíes de Texcatepec eran quienes poseían una cabecera municipal bajo su control, asunto incomprensible bajo la lógica mestiza y criolla, puesto que se estaban encargando de un instrumento político administrativo de manufactura occidental, creado para los detentores del poder y no para los dominados. En este sentido, el municipio es considerado un bien inalienable.

El que los indígenas fueran considerados como no aptos para el progreso habla de una visión de proyecto nacional del que ellos son excluidos. La perspectiva de la hacienda o del rancho, asentada en la idea del progreso y la modernidad, que es la idea que las leyes agrarias de aquella época pretenden diseminar a lo largo del país, no era de modo alguno asimilada por los intereses de las comunidades indígenas en general.

Esto quiere decir que a los indios se les considera no sólo como antimodernos o salvajes, sino además que atienden a los intereses de “otra nación”, por el hecho de no responder a los intereses de la nación mexicana. No son patriotas. Y este último es quizá el mejor de los argumentos que dan los mestizos en una partida:

A los malos antecedentes del municipio de Texcatepec, se agregó la sublevación que en masa, llevaron a cabo el 4 de marzo de 1891, contra sus autoridades asesinandolas bárbaramente y cometiendo hechos de verdaderos salvajes, y ya envalentonados con semejante crimen, asumieron una actitud de franca rebelión contra el gobierno, que motivó una campaña en toda forma para someterles.⁹

Friedrich Nietzsche afirma en su *Genealogía de la moral* que lo bueno y lo malo son conceptos que están funcionando bajo los intereses de los grupos dominadores y no de los dominados, y este argumento explica la justificación moral de la que se valieron los mestizos para iniciar el despojo, destrucción y asesinato de estas comunidades. Si son indios, no son gente de razón, por tanto no son progresistas, por tanto están contra el país, por tanto son el mal de la sociedad. Y por tanto son flojos y desaprovechan sus tierras.

¿Cómo concebían las comunidades de Texcatepec su relación con la tierra? En primer lugar, hay elementos de su cosmovisión que, para dicho periodo histórico, están fuertemente transformadas por la integración al modelo político económico impuesto por el conquistador. Los sistemas de cargos, a la usanza medieval ibérica¹⁰, pero sobre todo la supervivencia del valor comunal de su tierra imposibilita la privatización, lo cual no niega que hubo gente que aun siendo indígena trató de vincularse al poder del mestizo y así ellos mismo se ladinizaron.

⁹ AGEV, Legislativo, exp. 84, decreto 83, 1917-18.

¹⁰ Galinier, 1987:133.

Existe un argumento, plasmado en un documento de la Comisión Agraria Mixta (CAM) que explica la manera en que los otomíes de Texcatepec veían el problema de la división de su tierra. El argumento era que:

Los terrenos están sumamente accidentados y resulta imposible ‘hacer de ellos uno solo’, aunque ellos [los de Texcatepec] están avisados de las ‘ventajas’ que les dará la ley sobre la división individual de las tierras, y de la desventaja de no hacerlo ‘pues se verían reducidos a arrendatarios, en lugar de propietarios en que la Ley quiere convertirlos [año de 1874].¹¹

El argumento, entonces, es que el lugar les planteaba dificultades tanto para el reparto como para el trabajar los espacios montañosos de Texcatepec. Y que de acuerdo a su lógica, el trabajar las tierras en conjunto aseguraba la supervivencia de todas las familias y no sólo de las que fueran a quedar beneficiadas por las mejores tierras.

Y es que su relación con la tierra es finalmente el reflejo de sus relaciones sociales, pues en casi todos los casos existe la lógica del trabajo en común, que no es exclusivo del trabajo en el campo. Hay varias estrategias de alianzas para cubrir las necesidades de la gente, una de ellas es la mano vuelta, otra es la de ir a medias o por mitades.

Es menester definir el concepto de territorio. ¿Qué es en este sentido la tierra? Es el espacio donde se lleva a cabo la vida social, la vida humana, donde los grupos humanos se asientan, generan y extraen sus alimentos, su parentela, crean su cultura, una serie de relaciones sociales, religiosas, legislativas. Y por supuesto, al ser el hombre un animal político, crea inherentemente relaciones de poder sobre ese mismo espacio.

El territorio sería por tanto la apropiación de dichos grupos, por la que se establece una relación de frontera o límite con respecto a otros grupos humanos. Ya sean comunidades o grupos humanos asentados de forma sedentaria o bien nómadas, la importancia del territorio salta a la vista. La vida humana y social tiene al territorio como la *condicio sine qua non* para poder generarse.

Al aplicarse la lógica capitalista las relaciones comunitarias se romperían, porque estarían funcionando bajo la lógica de la propiedad privada y no bajo la comunal. Esa es la razón por la cual las comunidades de Texcatepec ofrecieron tanta resistencia a adoptar la propiedad privada. Además, se comprende que la propiedad en pequeño es más difícil de defender que la propiedad en común, pues numérica y anímicamente es mayor el trabajo realizado en conjunto que el individual.

Una modernidad económica que está justificada por el pensamiento fisiócrata, que argumenta que la riqueza de las naciones descansa en el trabajo de sus habitantes y que promulgó la repartición individual de la tierra en manos de los liberales, fue un doble discurso que disfrazó las pretensiones de romper las formas ideológicas comunitarias y por tanto la fuerza de cohesión social de dichos grupos, en vías de la formación de latifundios. En realidad está apostando a debilitar a las agrupaciones sociales que puedan ejercer alguna oposición a los fines del grupo en el poder, favoreciendo las posturas de los mestizos y criollos y debilitando las posturas de los indios.

De este modo, las leyes de modernización agraria de finales del siglo XIX, fueron creadas con el propósito de dar el sustento ideológico necesario para romper la fuerza de las comunidades en los ámbitos locales, sin decirlo de una manera abierta. Se sostenía que las formas de tenencia indias eran ineficaces para el país, cuyo sustento era la idea del

¹¹ Comisión Agraria Mixta, Texcatepec; AGEV, exp. 61.

progreso. Los indios, al estar en contra de la privatización de sus tierras, se integraban por sí mismos a la idea del salvaje que impide que una nación prospere.

Tan fuerte fue el apoyo estatal que tuvieron las élites locales frente a las comunidades indígenas, que cuando las autoridades de Zacualpan iniciaron las mediciones y deslindes de terrenos, una vez ya integrado Texcatepec a Zacualpan como una congregación, se trajeron a las guardias blancas y a las fuerzas rurales. El documento arriba mencionado destaca que el uso de la fuerza en las comunidades indias era conforme a derecho. Los indígenas, al oponerse, fueron recibidos a balazos. En la refriega murieron dos campesinos y un ayudante del ingeniero que fue a hacer las mediciones, y prosiguió una masacre donde alrededor de 30 “campesinos” (entiéndase otomíes) fueron asesinados y otros tantos encarcelados.

El Estado mexicano se adaptó al modelo del Estado moderno, que se basa en la uniformidad y la reglamentación de la vida social. El Estado mexicano monopolizó toda la administración de la justicia y el derecho de garantizar el bien de todos los ciudadanos, de esta manera uniformó la población. Y a su vez consiguió que el indio fuera considerado un criminal. Recordemos la parte del discurso en que el ayuntamiento de Zacualpan afirma que los indios se comportaron como verdaderos salvajes, volviéndose contra sus autoridades. Según Beatriz Urías Horcasitas, la visión de los criminalistas en México estuvo fuertemente sustentada por el estudio de antropólogos físicos y médicos que veían en el indio a un ser en el que, debido a la reaparición de rasgos atávicos, existía la tendencia de que resurgieran los actos de salvajismo propios de las culturas que existían a la llegada de los españoles, tales como los sacrificios humanos, o la tendencia a la violencia, al robo y a la traición.

Dice Urías que “en México, las élites no rechazaron que el indígena se convirtiera en ciudadano, pero debatieron intensamente acerca de las condiciones que le permitirían hacer uso pleno de los derechos políticos”. Por supuesto, eso implicaba que hasta en la Constitución estuviera previsto “todo un capítulo de alfabetización o de enseñanza, de una inculturación obligatoria.” Esto, dice Urías Horcasitas, “provocó que en el contexto de la igualdad constitucional, se instaurasen condiciones de desigualdad real para una parte mayoritaria de la sociedad”¹², todo esto producto de lo que llama Beatriz Urías el “individualismo jurídico”.

Y aquí surge una oposición más entre el marco de la visión de los mestizos, tendientes a adoptar la cultura dominante y la cultura indígena: la diferencia entre el derecho consuetudinario y el derecho constitucional, formado no en la usanza práctica del derecho sino en la observancia de reglas “universales”.

Con la Revolución y la influencia de los agraristas veracruzanos, Texcatepec logra recuperar tanto sus bienes comunales como su municipio, que además se funda al inicio como un verdadero “municipio autónomo”, pues aun sin ser reconocido por el Congreso, en el año de 1916, los integrantes de sus ex-congregaciones comienzan a actuar como municipio.

Es notable que, aún cuando contaron con el apoyo de la Comisión Local Agraria, en las comunidades de Texcatepec, la perspectiva que tenían los ingenieros que trabajaron con la población para obtener la información necesaria y restaurar su propiedad antigua –con base en los decretos de la ley de 6 de enero de 1915, donde se anularon los abusos cometidos durante la aplicación de la ley Lerdo– continua siendo una perspectiva de la modernidad, donde se ve al indígena como un ser que necesita de abandonar su identidad: la restauración

¹² Urías, 2000:15.

de sus bienes comunales no es vista como una forma de reforzar la identidad de la gente de Texcatepec, sino en cierta forma como un modo de integrarlos a un programa socialista, donde ellos, los indígenas otomíes de Texcatepec, son vistos más bien como campesinos. Esto apunta al hecho de que lograron recuperar su espacio de gestación social y cultural, pero la perspectiva del país continua dividida hasta la fecha en varios Méxicos profundos y uno imaginario.

ARCHIVOS CONSULTADOS

AGNM Archivo General de la Nación, México
 AGEV Archivo General del Estado de Veracruz
 RAN Registro Nacional Agrario
 ASR Archivo del Senado de la República

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, THEODOR Y MAX HORKHEIMER

1998 *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid.

AGUILAR CAMÍN, HÉCTOR

1982 *Saldos de la Revolución. Cultura y política de México 1910 – 1980*, Editorial Nueva Imagen, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1990 *México profundo. Una civilización negada*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo, México.

CHÁVEZ CHÁVEZ, JORGE

1984 *Legalización de un sistema de colonialismo interno en el México del siglo XIX: las leyes de desamortización de 1856. Culminación de un proceso*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

1996 *Antecedentes del indigenismo en México durante el siglo XIX*, tesis de maestría en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

CHÁVEZ OROZCO, LUIS

1943 *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

DILTHEY, WILHELM

1990 *Teoría de las concepciones del mundo*, traducción de Julián Marías, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO

- 1998 *De la costa a la sierra. Las Huastecas 1750 – 1900*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1994 *De cabeceras a pueblos sujeto. Las continuidades y las transformaciones de los pueblos indios de las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1750 – 1853*, tesis de doctorado en historia, El Colegio de México, México.
- 2002 *El siglo XIX en las Huastecas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de San Luis, México.
- 2001 *Estructuras y formas agrarias en México, del pasado y del presente*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- 2002 *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), México.

FALCÓN VEGA, ROMANA GLORIA

- 1977 *El agrarismo en Veracruz: la etapa radical (1928 -1935)*, El Colegio de México, México.
- 1986 *La semilla en el surco: Adalberto Tejeda y el radicalismo en Veracruz (1883-1960)*, El Colegio de México, México.
- 2002 *El siglo XIX en las Huastecas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

FOUCAULT, MICHEL

- 2002 *El orden del discurso*, Fábula Tusquets Editores, Barcelona.

GALINIER, JACQUES

- 1987 *Los pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, traducción de Mariano Sánchez Ventura, Instituto Nacional Indigenista y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Instituto Nacional Indigenista y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

GEERTZ, CLIFFORD

- 2003 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GODELIER, MAURICE

- 1998 *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.

GUTIÉRREZ RIVAS, ANA MARIA GRACIELA

- 1995 *El condueñazgo. Una alternativa indígena para la conservación del espacio comunal en la huasteca hidalguense y veracruzana en el siglo XIX*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LOMNITZ ADLER, CLAUDIO WALTER

1995 *Las salidas del laberinto*, Planeta, México.

1999 *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México.

MEADE, JOAQUÍN

1962 *La Huasteca Veracruzana*, Editorial Citlaltépetl, México.

MELGAREJO VIVANCO, JOSÉ LUIS

1988 *Raíces del municipio mexicano*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

2002 *Genealogía de la moral*, Grupo Editorial Tomo, México.

Orozco, Wistano Luis

1975 *Los ejidos de los pueblos*, Ediciones El Caballito, México.

POWELL, THOMAS G.

1974 *El liberalismo y el campesinado en el centro de México*, SEP Setentas, México.

RAMÍREZ LÓPEZ, CAROLINA Y JOSÉ LUIS PRECIADO SILVA

2004 *“Arqueología de un ático. Rescate, catalogación y análisis documental del archivo municipal de Chicontepec, Veracruz”*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

REIFLER BRICKER, VICTORIA

1993 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.

SMITH, ADAM

1994 *La riqueza de las naciones*, Publicaciones Cruz O., México.

URÍAS HORCASITAS, BEATRIZ

1996 *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano siglo XIX*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2000 *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México 1871 – 1921*, Universidad Iberoamericana, México.

IV. TESTIMONIOS

CULTURA E IDENTIDAD

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LA DIFUSIÓN DE LA CULTURA OTOMÍ

Pablo García Peña

Ayuntamiento de Temoaya, Estado de México

La existencia de población indígena en los municipios del Estado de México es significativa, sobre todo la presencia de mazahuas, otomíes, nahuas, tlahuicas y matlazincas, y adquiere relevancia no sólo demográfica, sino histórica, lingüística y cultural.

Desde el plano de las políticas públicas, los programas se centran en aplicar proyectos dirigidos a dotar de infraestructura y equipamiento a las comunidades, e impulsar ciertas actividades productivas y de capacitación.

A nivel estatal la estructura programática considera tres proyectos fundamentales: Uno relacionado con el fomento al desarrollo de los pueblos indígenas, a través de actividades de coordinación y concertación ante instancias del sector público y privado, para ejecutar acciones que coadyuven a elevar el nivel de vida de la población en las comunidades indígenas asentadas en el municipio, con pleno respeto a su identidad cultural.

Otro proyecto contempla apoyos para la promoción y protección del patrimonio cultural indígena, a través de acciones de promoción, difusión y protección de los espacios culturales a los que pertenece la población indígena y donde desarrolla sus actividades culturales.

El último proyecto se denomina *Apoyo a los pueblos indígenas* y se refiere a las acciones que mejoren el nivel de vida de las personas que forman parte de los grupos indígenas, incluyendo la dotación de paquetes nutricionales, proyectos productivos, culturales y sociales, así como de apoyo jurídico y asistencial.

En el plano municipal existe la *Comisión de educación pública, cultura, deporte y recreación*, encabezada por algún regidor del ayuntamiento, que tiene la responsabilidad de coordinar acciones en el rubro mencionado pero sus actividades son muy generales y diversas, vinculadas al mandato establecido en el Bando Municipal que señala la

responsabilidad de crear y aplicar programas tendientes a la protección de los grupos étnicos, con absoluto respeto procurando el desarrollo de las familias.

Cabe señalar que algunos ayuntamientos del Estado de México tienen en su estructura orgánica un área de asuntos indígenas, que es la responsable de coordinar, en el ámbito municipal, las acciones con recursos provenientes del sector público, estatal y federal, y del privado.

La experiencia en el plano del gobierno municipal nos permite afirmar que la mayoría de las acciones están enfocadas a cubrir necesidades de orden material, sin considerar un proceso formativo e informativo más abierto e integral. Existen políticas muy generales y ambiguas, que son difíciles de ejecutar cuando no se tiene claro que la cuestión indígena es un espacio diverso y amplio, donde no sólo se pretende cubrir necesidades de tipo material sino empezar a realizar proyectos de formación sobre temas teóricos, de ahí la necesidad de plantear un diplomado sobre cultura e identidad desde la esfera del servicio público, dirigido a sectores indígenas y no indígenas del municipio.

Por lo anterior, ante la situación mencionada y como parte de la acción gubernamental, nos dimos a la tarea de formular un diplomado que aborde la cultura local, con el propósito de poner en práctica un modelo de formación académica sustentado bajo una óptica pedagógica y didáctica.

Un factor importante que sostiene esta propuesta es la intención de fortalecer la conciencia étnica, otomí para el caso que nos ocupa, ajena al dejo de nostalgia y romanticismo que priva en la mayoría de las intenciones de este tipo.

Uno de los propósitos del diplomado es compartir información de carácter general sobre la situación de los grupos indígenas de México, para aterrizar una temática regional y local del asunto. Particularmente, nos interesa trabajar temas como la evolución histórica y cultural del municipio, destacando la participación de los otomíes en la construcción de la identidad municipal. Considero, por la experiencia vivida, que casi siempre se habla de la historia que hicieron los grupos mestizos, dejando de lado la intervención de los otomíes en la evolución del territorio municipal.

Otro propósito importante es el de aprovechar el capital humano disponible, gente que se ha formado en las universidades y que se ha interesado por trabajar temas de historia y cultura local; particularmente se cuenta con un equipo de historiadores, antropólogos, sociólogos y otros especialistas dispuestos a aportar su trabajo en la formación de personas interesadas en el tema.

Un propósito igualmente importante es el relacionado con el universo al cual va dirigido el diplomado, ya que se pretende trabajar con los distintos sectores de la población para aglutinar los esfuerzos dispersos, en virtud de que son intenciones muy reducidas y de poco impacto. Cabe señalar que a nivel municipal se realizan acciones de enseñanza del otomí para grupos de niños, jóvenes y adultos, tanto de hombres y mujeres, sin una perspectiva de mayor alcance.

La temática se divide en tres grandes grupos: historia, cultura y lengua que se abordan en siete módulos abarcando temas como los pueblos indígenas de México, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los pueblos indígenas, las comunidades del Estado de México y los otomíes de Temoaya. Los últimos tres módulos se refieren a la parte lingüística, donde se analizan temas de lengua y cultura, didáctica y funcionalidad de la lengua otomí; casos prácticos de aprendizaje sustentados en vocablos comunes de parajes, alimentos, animales y otros elementos de la naturaleza, así como utensilios domésticos y las partes del cuerpo humano.

Por otra parte, el diseño del diplomado contiene una orientación pública que busca que el gobierno municipal contribuya con una tarea institucional importante, dirigida a los diferentes sectores de la población interesados en conocer más de la historia local del municipio. De igual manera, compartir la contribución de los pueblos indígenas en la construcción de la identidad municipal, mediante un ejercicio de análisis y reflexión orientado a valorar la importancia de la cultura otomí hacia dentro, pero también compartirla con sectores sociales que no forman parte del grupo étnico.

Asimismo, aprovechar la oportunidad para que el gobierno municipal asuma su responsabilidad con la población otomí, diseñando políticas públicas de mayor alcance que contribuyan a cerrar el círculo de atención a las comunidades con actividades educativas formales como el diplomado que se plantea.

Ahora bien, como actividad innovadora de gestión gubernamental hemos enfrentado una serie de inconvenientes que han retrasado el inicio del diplomado, tal es el caso de la certificación y el patrocinio.

Hay que destacar la poca importancia que desde los cabildos se les otorga a proyectos como éste, ya que la falta de profesionalización en algunos ayuntamientos es una variable que poco ayuda a desarrollar proyectos educativos dirigidos a las comunidades indígenas. Aunque en los bandos municipales se contemplen acciones, la falta de visión y de disposición de recursos hacen que en la práctica no se cristalice este tipo de proyectos.

De igual manera ocurre con algunas instituciones a las que se les ha presentado el proyecto, aunque la Universidad Intercultural del Estado de México, que en un principio mostro poco interés en el asunto, ha retomado el tema gracias al enlace de la Coordinación de lengua y cultura, para darle una salida institucional al diplomado.

Algunos trámites ante los consejos técnicos por un lado, la revisión de contenidos y asesores para el diplomado por el otro, y la contribución económica para certificar los estudios son otros obstáculos que institucionalmente se han enfrentado para llevar a buen término la propuesta.

Ante tal panorama se tomó la determinación, junto con el enlace institucional de la Universidad Intercultural, de iniciar las acciones para promover la certificación conjunta entre la universidad y el ayuntamiento a través de la Dirección de Educación.

Actualmente nos encontramos en la fase de negociación de un convenio de cooperación y coordinación interinstitucional de mayor alcance, donde se trate el tema de la formación pero además, se puedan desarrollar otro tipo de actividades tendientes a fortalecer el trabajo del ayuntamiento en las comunidades otomíes del municipio. Los ayuntamientos del Estado de México, sobre todo aquellos cuya población es indígena, tendrán que convertir en parte fundamental de su agenda de gobierno los proyectos y acciones de distinto orden que guíen las políticas públicas en materia indígena, para dotar a las poblaciones no sólo de servicios sino de otros elementos de mayor peso que alienten el fortalecimiento de la identidad y la cultura de los pueblos otomíes.

INFLUENCIA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN EL APRENDIZAJE DE ESTUDIANTES ÑUHUS DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL

Santiago Bautista Cabrera
Universidad Veracruzana Intercultural

El presente trabajo está estructurado en torno a tres temáticas: globalización, interculturalidad y medios de comunicación. La intención de abordar estas temáticas es dar un panorama sede Huasteca, acerca de cómo fue que estos tres conceptos comenzaron a introducirse en la vida diaria de la comunidad escolar de la Universidad Veracruzana Intercultural, cuál fue la percepción inicial que teníamos de ellos y, a partir de esa concepción, qué postura asumíamos ante los mismos. Quiero mencionar que gran parte de lo que aquí compartiré surge de mi experiencia como estudiante de la Universidad Veracruzana Intercultural; sin embargo también esbozaré parte de la experiencia de otros estudiantes ñuhus de la misma escuela, opiniones o concepciones acerca de éstos.

Conocer lo que piensan acerca de estos tres conceptos y reconocer cómo es que el último influye en nuestro aprendizaje, nos posibilitará darle una mayor y mejor utilidad.

LA GLOBALIZACIÓN

Mucho se ha dicho ya de la globalización y aún no tenemos una definición exacta de ésta, ya que cada quien la define y la utiliza a su modo, según las necesidades y el contexto en el que se sitúen los individuos.

McLuhan fue el primero en utilizar la palabra globalización. Como teórico de la información en los años sesenta, explicó que los avances en la electrónica y las comunicaciones llevarían al mundo a crear una “aldea global”, donde los hechos serían conocidos por todos los habitantes del globo.

Hoy en día estamos viviendo la era de la que hablaba McLuhan¹, ya que los medios de comunicación se han vuelto una necesidad. En los estudiantes quizá la utilidad la cobran cuando necesitan consultar alguna información que les permita elaborar algún trabajo escolar, para mantenernos al día respecto a la información que los diferentes medios de comunicación nos proporcionan o incluso, simplemente, para desestresarnos.

Recuerdo que al principio, hablar de globalización me resultaba extraño y a la vez complicado, porque no alcanzaba a comprender lo que significaba, por lo que mi visión sobre este fenómeno era muy limitada, a tal grado que no podía ubicarla dentro de mi contexto sociocultural.

Al entrar a la Universidad Veracruzana Intercultural, la globalización fue uno de los primeros conceptos que comenzamos a analizar, por el grado de complejidad y el impacto que tiene sobre nuestro medio natural y sociocultural. La definición que podía dar entonces se limitaba a repetir lo que algunos autores decían. Me acuerdo que uno de los primeros acercamientos de este fenómeno se refería a la “aldea global” en palabras de Néstor García Canclini (1999), refiriéndose a un mundo culturalmente homogéneo en donde todos seríamos iguales. Nos costó familiarizarnos con este término y fue difícil acostumbrarnos a convivir con él, pero a lo largo de nuestro camino académico se convertiría en algo fundamental para comprender las cosas nuevas que se avecinaban en nuestro diario vivir académico.

Después de analizar el concepto teóricamente durante un periodo de tiempo, llegó la oportunidad de implementar la búsqueda que nos conduciría a ubicarlo dentro de nuestro contexto. No fue tarea fácil, ya que el haber recibido algunos elementos teóricos sobre este fenómeno nos predisponía de alguna forma a emitir un juicio de valor al momento de situarlo en un determinado lugar, lo cual operaba en algunos casos como una limitante ante este fenómeno.

En un primer momento llegué a pensar que este fenómeno era sinónimo de “destrucción cultural” porque me había limitado a conocer la parte negativa para las diversas culturas existentes en el mundo: procesos de homogeneización que implican la pérdida de elementos culturales tales como la lengua, vestimenta, tradiciones, entre otras. Fue así como a partir de esta concepción negativa de la globalización comencé una nueva búsqueda, para intentar descubrir las bondades que este fenómeno traía consigo.

Para lograr mi objetivo principal que era descubrir “la otra globalización”, la que me permitiría crecer y hacer crecer a mi cultura de alguna manera, busqué evitar que mis ideas pudieran contraponerse entre sí, por todo el contenido teórico recibido en la escuela.

Comencé por ubicar la globalización en mi persona: cómo es que había penetrado en mis actividades diarias y en mí mismo. La ropa que porto ya no es la propia de mi cultura, no hablo la lengua indígena de mi comunidad, pero pertenezco a la cultura otomí porque nací y crecí entre los otomíes. He descubierto que estuve viviendo con la globalización todo el tiempo, y fue por eso que me costó trabajo reconocerla: ya la conocía, y a veces sucede que cuando conoces algo, se te complica cambiar la concepción primaria que tienes de ese algo.

Seguí explorando ese algo propio de mi vida, pero extraño a la vez, y noté cómo mis ideas iniciales iban cambiando; lo que creía “malo” ya no era malo, tenía su dosis de bondad, sólo que no podía verla por haberla enjuiciado antes de reconocerla.

¹ Ver, por ejemplo, McLuhan y Powers, 1989.

Con la globalización llegaron grandes cambios, llegó la era tecnológica y con ella se dio el acercamiento entre las diversas culturas existentes en el mundo.

LA INTERCULTURALIDAD

Se comenzó a hablar de la existencia de varias culturas a lo largo y ancho de nuestro planeta y es así como surgieron políticas culturales que, conforme transcurría el tiempo, irían evolucionando de acuerdo a las necesidades y problemáticas que enfrentaba el mundo. Se hablaba del multiculturalismo, del pluralismo.

Así fue como el concepto de interculturalidad llegó a Ixhuatlán de Madero y a sus alrededores. En el mes de septiembre de 2005, comenzaba a hablarse de la Universidad Veracruzana Intercultural. No se sabía en sí de que se trataba, porque era algo novedoso en este contexto cultural, y de pronto resultaba algo extraño para los que viven en este lugar. Algunos decíamos que tenía que ver con la relación entre dos o más culturas, y ésta era la definición más elaborada que teníamos al respecto.

En la escuela se nos dijo después que la interculturalidad es reconocer al otro como diferente, pero sin borrarlo ni apartarlo, sino buscando comprenderlo y respetarlo. En la realidad intercultural, el sujeto (individual y social) se puede relacionar desde su diferencia con el que se considera diferente, el minoritario. Pero el mayoritario entiende que el diferente puede crecer desde su diferencia. Esto es justamente lo que está detrás del concepto de autonomía. Este concepto es, en lo social, el equivalente a la autodeterminación en lo individual (Villoro, 1998).

A pesar de consultar las definiciones manejadas por diversos autores, la interculturalidad seguía siendo algo que no terminábamos por cernir. Se comenzó a decir que era una utopía y no encontrábamos definición concreta de este concepto. Entonces las cosas comenzaron a cambiar para mí respecto a la interculturalidad, porque ya no teníamos sólo una visión acerca de este concepto, habría que adecuar todas esas perspectivas, y comenzó otra búsqueda que hasta este momento no ha concluido.

Considero a la interculturalidad como un medio para crear grandes cambios sociales, que permitan la convivencia armónica entre los miembros de una misma cultura, lo cual propiciará una mejor relación con miembros de culturas diferentes a la nuestra.

Emprender la búsqueda en mi medio social para entender cómo se da la interculturalidad me ha aportado grandes conocimientos. Esto ha permitido que de alguna forma me reinserte en mi cultura, para darme cuenta de lo que me estaba perdiendo por no entender la dinámica sociocultural de mi contexto.

Interculturalidad, como se dijo antes, tiene que ver con el reconocimiento del otro como diferente, y entonces tenemos que buscar situarlos a través del respeto en nuestras vidas.

Son muchos los cambios sufridos en mi persona. Ahora esos cambios tienen gran impacto en mi accionar con los demás, ya que de llevarlos a la práctica depende el obtener un resultado favorable o negativo en la implementación de alguna actividad.

Antes de reconocer a la interculturalidad como algo creador, no podía entender muchos fenómenos sociales y no podía valorar toda la riqueza cultural que a través de los años han venido construyendo nuestras diversas culturas. Por ejemplo, dentro de esa riqueza cultural de la que hablo se encuentran los usos y costumbres de nuestros pueblos, así como las cosmovisiones de los mismos.

En un principio, cuando comenzamos este camino en busca de la interculturalidad de la mano de la Universidad Veracruzana Intercultural, el camino se tornó muy complicado, ya

que mucha gente no creía en el proyecto que la escuela plantea. Esto operaba como un punto en contra de la misma, ya que afuera se decían cosas negativas de la escuela, las cuales lograban confundir a algunos de los que pretendían ingresar y finalmente optaban por no entrar. Una vez que la escuela comenzó a operar, y después de establecerse la primera generación en la Universidad, parte de la sociedad continuaba sin dar crédito de que ya tenían una Universidad en este lugar.

Sin embargo, gracias al trabajo realizado por todos los estudiantes de la Universidad, la concepción que tenía la gente sobre la escuela empezó a cambiar: en cuanto comenzamos el trabajo de campo, que tiene que ver con la vinculación entre los estudiantes y las personas de las comunidades, la gente y nosotros mismos estábamos experimentando la forma en que operan las escuelas con este enfoque.

Los comentarios comenzaron a cambiar y se volvieron un tanto favorables. A la gente le gustaba compartirnos lo que sabía acerca de su cultura, y nosotros comenzamos a interesarnos en conocer también el porqué de las costumbres y tradiciones, el para qué de algunas cosmovisiones. Nunca lo habíamos hecho, quizá porque creíamos que conocíamos todo y no había nada que aprender. En mi caso particular me di cuenta de que el estar envuelto en una dinámica social compartida con mis semejantes: me encerraba en un mundo en el que no había nada diferente, todo era “normal”, como una rutina, y en términos de interculturalidad la vida carecía de sentido.

Al interior de la Universidad, la interculturalidad seguía cobrando fuerza y los estudiantes comenzábamos a comprometernos con ella: el trabajo de campo constantemente llevábamos a la práctica los conocimientos teóricos adquiridos en torno a este concepto, ya que las relaciones establecidas con la gente de la comunidad propiciaban nuestro interés por conocer más acerca de lo que estábamos cuestionando.

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Después de ubicar la globalización y la interculturalidad aquí en mi contexto, tomando en cuenta que soy estudiante de la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, con orientación en comunicación, me interesó abordar el tema de la influencia de los medios de comunicación en el aprendizaje de los estudiantes ñuhús de la Universidad Veracruzana Intercultural, sede Huasteca, porque considero esta temática como la clave para desarrollar la capacidad de crítica hacia nuestro entorno, lo cual debe reflejarse en cambios positivos en el mismo. Entiendo aquí los medios de comunicación como algo que permite conocer la gama de formas de pensar, formas de vida, avances en la ciencia, así como cuales son los cambios que va sufriendo nuestro medio sociocultural.

Los medios de comunicación que tienen presencia en nuestro particular contexto universitario son la radio, la televisión, los medios escritos y el internet. Algunos de estos medios se han convertido en parte esencial de nuestras actividades diarias, ya que nos hemos creado la necesidad de estar “conectados con el mundo”. Con esto quiero decir que son tan necesarios en este camino en busca de la interculturalidad.

Hablar de medios de comunicación para mí es importante, ya que en la vida escolar la utilidad que les atribuimos tiende a acrecentarse, y por eso es necesario reflexionar acerca de su influencia en nosotros.

La radio opera sólo como una fuente de entretenimiento para algunos, excepto si estamos condicionados para hacer algún trabajo escolar relacionado con este medio. La

influencia de la radio en la creación de conocimientos se presenta en el momento en que necesitamos debatir algún tema que sea producto de este medio. Por ello, es útil sólo en algunos momentos dentro de la dinámica escolar, y no tiene gran impacto en los estudiantes.

Por otro lado se encuentra la televisión, que tiene un mayor impacto porque la proyección audiovisual permite mayor captación de público. En el caso de los estudiantes, la televisión puede operar como un distractor o como un medio que permite la elaboración de conocimientos.

La televisión aparece en nuestras vidas desde que estamos niños y es desde ahí que comienza a influir en nuestro diario vivir. En Cruz Blanca, comunidad a la que pertenezco, observo cómo la televisión provoca cambios en algunos de sus pobladores. Es tan evidente que el buscar “estar a la moda” ha propiciado la pérdida de valores culturales y formas de pensar, además de introducir algunos comportamientos a la comunidad que son ajenos a la misma.

Respecto al trabajo académico, me atrevo a decir que la televisión es parte elemental en la creación de conocimientos, lo que pasa es que tenemos que reajustarla de acuerdo a los requerimientos en la escuela.

Por otro lado se encuentran los medios escritos, que son el fundamento principal de nuestros trabajos escolares. Llevar a cabo consultas de textos escritos es importante porque nos permite argumentar mejor lo que estamos diciendo. Para los estudiantes es como nuestro “pan de cada día”, es la fuente primaria en la creación de conocimientos, aunque a veces no logramos aprovecharlos al máximo, debido a que no les damos el valor que merece. La influencia de este medio se presenta cuando tenemos que debatir algún concepto o problemática social.

Vuelvo al inicio de este trabajo, cuando hablaba de la necesidad de teorizar sobre algún concepto para poder debatir en relación al mismo y abrir la posibilidad de creación de un concepto renovado. Gracias a las definiciones creadas por los grandes intelectuales, nosotros podemos tener un primer acercamiento a una realidad propuesta desde su visión. A partir de allí podemos reflexionar acerca de la utilización del concepto desde las realidades existentes en nuestro contexto de origen: para poder adecuarlos debemos partir por nuestras necesidades de nuestra realidad, y así conseguir darles una utilidad significativa.

Así, los medios de comunicación escritos impresos influyen en el aprendizaje, porque a través de ellos comenzamos la reflexión sobre los temas de interés escolares y/o personales, esto aunado a que son la herramienta primaria dentro de la Universidad Veracruzana Intercultural.

Finalmente se encuentra el internet, que en este caso llegó a Ixhuatlán de Madero, Veracruz (sede de la Universidad Veracruzana Intercultural Huasteca), hace aproximadamente 5 años, pero a pesar de tener poco tiempo en este lugar, se ha convertido ya en una herramienta elemental en la creación de conocimiento. Navegar por el internet, es como introducirse en un mar inmenso de información: sólo basta con ingresar una palabra en la computadora, para obtener varias respuestas. Como estudiante de la Universidad Veracruzana Intercultural, me atrevo a decir que el internet se ha convertido en parte de nosotros, en algo que a diario tenemos que utilizar, porque necesitamos estar “conectados con el mundo”.

Dentro de las ventajas de contar con esta herramienta en el trabajo escolar puedo mencionar las siguientes:

- acceso a mayor información,
- menor inversión económica,
- fácil acceso a información de primera mano,
- mayor comodidad,
- mayores posibilidades de enriquecer nuestros conocimientos.

Después de haber descrito las que considero como ventajas de utilizar esta herramienta en el trabajo escolar, es momento de abordar algunas de las desventajas que he podido identificar:

El chat, por ejemplo, se convierte en un distractor para los estudiantes. También sucede que el internet aniquile la capacidad de creación de los estudiantes., producto del uso irracional de lo que esta herramienta nos ofrece. Otro problema es que nos volvemos dependientes de esta herramienta, y con ello nosotros mismos nos negamos la posibilidad de aprender de los otros medios de comunicación.

El impacto de los medios de comunicación en los estudiantes dependerá de cuál sea la utilidad que se les atribuya a estos. La utilidad que aquí se menciona debe ser producto de las necesidades de aprendizaje de los estudiantes. Nosotros debemos identificar cuál es la función de los medios de comunicación en uso, para así poder enfocarlos a la creación de conocimientos significativos. Después de identificar cuál es su función y cuál es nuestra postura ante ellos, lo que a continuación debemos hacer es pensar si queremos seguir en esa postura o si hay que reacomodar la utilidad que les damos, en función de nuestras necesidades de aprendizaje.

Los medios de comunicación son una herramienta de gran impacto en los estudiantes, ya que sirven para disminuir la carga escolar a través del vasto mar de información que nos presentan. Es cierto que con la llegada de este fenómeno se han producido cambios al interior de nuestras culturas, que en ocasiones benefician a las mismas, pero en algunos casos atentan contra su integridad.

Sin embargo, la decisión final al asumir una postura ante la llamada globalización recae en cada uno de nosotros. Es cierto que este es un fenómeno al que no podemos escapar. Entonces, pienso que debemos conocerlo y reconocerlo para poder aprovechar lo que trae consigo. Quiero concluir este trabajo lanzando la siguiente pregunta para la reflexión:

¿Cómo utilizar los medios de comunicación para contribuir al desarrollo de nuestras culturas, tomando como punto de partida la interculturalidad, pero dando cabida también a la globalización?

BIBLIOGRAFÍA

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

1999 *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona.

MCLUHAN, MARSHAL Y BRUCE R. POWERS

1989 *The Global Village*, Oxford University Press, Oxford.

VILLORO, LUIS

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós y Universidad Nacional Autónoma de México, México.

EL CONTACTO LINGÜÍSTICO DE LA LENGUA MAZAHUA CON EL CASTELLANO EN SAN PEDRO EL ALTO

Gloria Vargas Bernal

Universidad Intercultural del Estado de México

El contacto que experimentan las lenguas mazahua y castellano en la comunidad de San Pedro el Alto es el reflejo de la realidad que viven las lenguas originarias en el país. En especial en la comunidad de San Pedro el Alto, se puede observar que hoy en día las nuevas generaciones minimizan su lengua originaria aunque la hablen y entiendan. Se puede decir que los hablantes tienen cierto dominio de las lenguas mazahua y castellano, por lo que son bilingües incipientes²: que tienen una mayor competencia en la lengua materna, el mazahua, y en segundo lugar del castellano, pero éste sólo lo utilizan en determinadas situaciones. Bilingües coordinados son aquellos que tienen la capacidad de hablar su lengua materna y la lengua oficial, es decir, utilizan ambas lenguas. La competencia pasiva en la comunidad la tienen los jóvenes que entienden a sus abuelos, padres y vecinos cuando hablan la lengua, pero no la hablan, y monolingües que los niños que sólo hablan y entienden el castellano.

Los cambios lingüísticos en la lengua son originados por la migración de la gente en busca de mejores horizontes de vida. Esto es un claro ejemplo de cambio lingüístico en todas las comunidades que hablan alguna lengua originaria: con la migración se da la adquisición del español para sobrevivir en las grandes urbes y obtener un trabajo, ya que si uno no adquiere la lengua dominante es menor la posibilidad de que encuentre un trabajo.

Las lenguas originarias son subordinadas por la lengua franca (castellano), porque ésta desde épocas remotas cuenta con una gran difusión, por ejemplo a través de los medios de comunicación que día a día bombardean a las comunidades originarias. Un ejemplo

² Por bilingüismo incipiente se entiende la capacidad que tienen los hablantes para comunicarse en una segunda lengua diferente de la lengua materna, la cual se utiliza para determinadas funciones comunicativas, como en la educación y en el mercado, mientras que la lengua materna es utilizada por los sectores sociales y en todas sus conversaciones cotidianas (Celote, 2000:37).

diferente es el castellano frente al inglés, que son las dos lenguas francas³ que compiten una con otra, pero con la gran diferencia de que tienen poder ya que económicamente las dos se llevan de la mano. Esto no pasó con las lenguas originarias ya que éstas tienen un estigma peyorativo y, lo más importante, no tienen economía para luchar contra las lenguas francas.

El gobierno no le da la atención necesaria a las comunidades, mucho menos a sus lenguas, ya que todo está politizado y las instituciones oficiales que están para servir a los pueblos originarios han tenido poco efecto en la problemática de los mismos. Estas instituciones sólo obedecen a fines partidistas y no toman en cuenta la voz de los pueblos originarios, y si lo hacen es muy poco el apoyo que se les da.

La subordinación de las lenguas originarias a la lengua dominante de cada nación se manifiesta en una situación de diglosia, es decir, la convivencia de dos o más lenguas distintas, con un rango de uso diferente, en una misma zona geográfica en que la lengua nacional es utilizada para cubrir funciones comunicativas formales y públicas.

El fenómeno de desplazamiento de las lenguas originarias lo podemos ver en la pérdida de sus funciones en los eventos de habla; las lenguas originarias están dejando de ser empleadas como un código funcional y significado en situaciones comerciales al interior de las comunidades, hecho que obstaculiza que las nuevas generaciones aprendan la lengua en San Pedro el Alto.

Se puede observar que el castellano está desplazando paulatinamente al mazahua en la comunidad de San Pedro el Alto en los últimos años. Esto ocasiona que las personas sean hablantes pasivos del mazahua⁴ y monolingües en español, y ya no bilingües hasta el grado de dominar las dos lenguas, la oficial y la materna.

El presente trabajo se realizó en la comunidad de San Pedro el Alto, que se ubica en la región mazahua, en el municipio de San Felipe del Progreso. Es una comunidad semirural que se localiza en el Valle de Ixtlahuaca, sobre las faldas del cerro.

La comunidad está a una distancia de una hora y media del Distrito Federal por medio del transporte privado y a 45 minutos de la capital del estado Toluca. Sus límites geográficos son, al Norte: Emilio Portes Gil y San Agustín Mextepec (ambos pertenecientes a San Felipe del Progreso), al Sur: San Jerónimo Mavatí, San Nicolás Mavatí (también San Felipe del Progreso) y Santa Ana Ixtlahuca (Ixtlahuaca), al Oeste, San Agustín Mextepec (San Felipe del Progreso) y al Este, San Isidro Boxipe (Ixtlahuaca). La comunidad está ubicada entre la carretera estatal San Felipe del Progreso e Ixtlahuaca.

El contacto lingüístico que experimentan el mazahua y el español en la comunidad de San Pedro el Alto empezó con un monolingüismo en lengua mazahua, seguido de un bilingüismo incipiente en donde los abuelitos y abuelitas son quienes tienen esta competencia en la lengua originaria. Los adultos son los que hoy tienen un bilingüismo coordinado, es decir, tienen la capacidad de utilizar ambas lenguas, el mazahua y el castellano, pero su castellano se da a nivel local y por tanto en sus actos de habla llegan a presentarse interferencias (Weinreich, 1974). Por ejemplo, en el habla mazahua de los

³ Las lenguas francas son idiomas adoptados para un entendimiento común entre personas que no tienen la misma lengua materna, por lo que generalmente cobran importancia en el ámbito público.

⁴ Son aquellas personas que tienen la capacidad de entender a sus interlocutores cuando éstos les transmiten un mensaje en mazahua, pero la respuesta que se da es en castellano. Son considerados como bilingües pasivos, porque ya no pueden transmitir la respuesta en la lengua materna.

adultos, es muy común la mezcla de dos códigos, el mazahua y el castellano, así como la incorporación de “prestamos”⁵ como los ejemplos que se presentan a continuación:

EJEMPLO 1

Ro meebe k'o e Lipa a Jyapɪ, ro ma tomɪbe yeje dyenchjɪɪ ñe ro ma tomɪbe yeje ts'ɪjɪɪ, pero dya go sobra nada, go sochjo in pasaje korgo enje, dya ro jɪ'ɪ nada nida refresco ro sigojme.

Fuimos con Felipa a Ixtlahuaca, fuimos a comprar dos borregos y también compramos dos “guajolotitos” pero no sobró nada, alcanzó nada más para mi pasaje con el que me regresaría, no traje nada, ni un refresco nos tomamos.

EJEMPLO 2

- | | | |
|---------|---|----------------------------|
| Juana | - Kjimi kumba | “Buenas tardes, compadre.” |
| Alberto | - Kjimi nguane | “Buenas tardes.” |
| Juana | - ¿Jara maa e nguane?, rama juu in despensa, go pjenpjeji jña, rama juu in despensa kja o ngumɪ e Lena.
“¿A dónde va a ir la comadre? Va a ir a traer su despensa, le mandaron razón que vaya a traer su despensa en la casa de Lena.” | |
| Alberto | - Dya ra mbesi tiempo, o fallesigo nu o daja familia.
“No va a tener tiempo, falleció un familiar de ella.” | |
| Alberto | - Jera megojme nujnu | “Allí vamos a ir.” |
| Alberto | -¿Natsk'e k'o re mage ri ma juu in despensa?
“¿Y usted va a ir a traer su despensa?” | |
| Juana | - Nutsk'o dya ra mago, ra tɔjɔ daja in chji'i ngeje k'u ra maa, ra maa juu k'ɪ tocago.
“Yo no voy a ir, voy a mandar a uno de mis hijos, es él quien va a ir a traer lo que me toca.” | |
| Alberto | - Jaa na joo. | “Sí, ésta bien.” |
| Juana | - Maxko ya kumba | “Adiós compadre.” |
| Alberto | - Jaa maxa ya nguane | “Si, adiós comadre.” |

La práctica de usar dos lenguas alternativamente se llama bilingüismo. Los casos de desviación de las normas de cualquiera de las dos lenguas en el habla de los bilingües debido a la familiaridad con más de una lengua se llama interferencia (Weinreich, 1974).

El contacto del castellano frente al mazahua ha ocasionado un monolingüismo inverso (Moctezuma, 2001), como en el siguiente evento de habla, en el que participan las señoras Felisa y María; ésta última es la abuela de la familia y Erika, nieta de la señora María. El tema del evento se da en torno a una comida familiar en la cocina que realiza la señora Felisa nuera de la señora María.

⁵ El término habitual “préstamo”, desafortunadamente una traducción casi literal de la palabra inglesa borrowing (“acto de pedir o conseguir prestado, sablazo”), es menos pertinente que el término “adopción” para nombrar este fenómeno lingüístico, que se da entre las lenguas más diversas (Celote, 2006:45).

EJEMPLO 3

Felisa	- Mimi ra ñonæji	“Siéntese, vamos a comer.”
María	- Jaa ra mimi maske dya ri santr’a	“Sí, me voy a sentar, pero no tengo hambre.”
Erika	- Abuela, dice mi mamá que ya te vayas para la casa.	
María	- Ts’imaa otr’æ jora maa	“Adelante, en seguida voy.”
Erika	- Yo te voy a esperar, abuela, porque mi mamá se va a enojar.	
María	- Madya gi nee ri maa Erika, mimi ra xonuji.	“Si no quieres, Erika, siéntate, vas a comer.”
Erika	- Yo no tengo hambre.	
María	- Chepk’e dya kja ra metsk’o.	“Espérame ya no voy a tardar.”
Felisa	- Nutsk’e Erika dya gi sidyi a fuerza ne guelita, chjebe ra noñ na joo.	“Tú, Erika, no llesves a la fuerza a la abuelita, espera que termine de comer bien.”
María	- Pjokjæ ya xedyi Felisa.	“Gracias por la tortilla Felisa.”
Felisa	- Ra mbakjæ e Diosi.	“Dale gracias a Dios.”
María	- Jaa na joo ra mago kja in ngumæ	“Está bien, ya me voy para mi casa.”
Erika	- Adiós tía, ya me voy con la abuela.	
Felisa	- Na joo.	“Está bien.”

En este evento de habla se nota que los participantes utilizan dos códigos lingüísticos para la interacción verbal. Esta situación comunicativa es peculiar en los integrantes de la familia, la generación de los ancianos y adultos utiliza el mazahua y los jóvenes y niños utilizan el castellano en el mismo evento de habla. Aquí las señoras Licha y María emplean el mazahua y la nieta el castellano. Esta situación se llama monolingüismo inverso (Moctezuma, 2001), que se da cuando dos hablantes conversan y cada quien utiliza el código lingüístico que más domina.

En este caso, las adultas utilizan la lengua mazahua y las jóvenes generaciones el castellano, pero logran comunicarse porque estos últimos tienen una competencia pasiva en el mazahua.

En suma, las tres primeras generaciones tienen un grado de competencia en la lengua mazahua, mientras que la cuarta generación es monolingüe en castellano y estará en proceso de tener alguna competencia en la lengua mazahua si convive con los hablantes del mazahua.

El contacto lingüístico del castellano con el mazahua ha provocado una estigmatización a través de términos como “los que no hablan bien”, “hablan como cuatrerros” y “mazahueros”. Además, cuando hay un contacto lingüístico hay desplazamiento de una lengua, priva la lengua de poder sobre la subordinada y entonces hay una relación de desigualdad.

La lengua subordinada, sin una función propia, llega a ser obsoleta. Una etapa intermedia de bilingüismo precede a la última etapa de la desaparición. La ausencia de los hablantes jóvenes es la evidencia del acercamiento a la pérdida de la lengua.

Además, el uso de dos códigos, castellano y mazahua, origina un gran disgusto entre los puristas del español, y lo mismo ocurre con la lengua mazahua: los puristas de la lengua

rechazan la mezcla de los dos códigos de habla, no aceptan que los nuevos términos del español que se introducen al léxico mazahua se pronuncien en español, ellos quieren traducir la palabra a la lengua y no se dan cuenta que la alteran. Sabemos que toda lengua sufre cambios y transformaciones; la lengua está en constante movimiento, además de que ninguna lengua es pura. Fue el caso del latín, al que sus mismos puristas lo llevaron a la extinción, ya que la mayoría de la gente no la hablaba, sólo los profesionistas e intelectuales.

Por tanto, el contacto lingüístico se puede entender como un conflicto lingüístico que se concibe como un problema social, mas no de las lenguas. San Pedro el Alto es una comunidad de hablantes de dos lenguas, el mazahua y el castellano, pero actualmente el mazahua está perdiendo sus usos y funciones comunicativas mientras que el castellano está penetrando en el léxico mazahua, incorporando nuevos términos como resultado del conflicto lingüístico.

BIBLIOGRAFÍA

AMADOR, MARISELA

1976 *Gramática del mazahua de San Antonio Pueblo Nuevo*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

CELOTE PRECIADO, ANTOLÍN

2000 *Usos y funciones del lenguaje entre los mazahuas. Un estudio de sustitución de la lengua mazahua*, tesis, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

CHAVÉZ ARELLANO, MARÍA EUGENIA

2003 *Identidad y cambios culturales los mazahuas de San Antonio, Pueblo Nuevo*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.

FLORES FARFÁN, J. ANTONIO

1992 *Sociología del náhuatl. Conservación y cambio de la lengua mexicana en el Alto Balsas*, Secretaría de Educación Pública, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GARVIN, L. PAÚL Y YOLANDA LASTRA

1974 *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Lecturas Universitarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HAMEL, RAINER ENRIQUE

1987 "El conflicto lingüístico en una situación de diglosia" en Héctor Muñoz Cruz (ed.), *Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos en México*, Universidad Veracruzana, México.

HYMES, DELL

1974 “Hacia la etnografía de la comunicación” en Paul L. Garvin, y Yolanda Lastra (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Lecturas Universitarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

KIEMELE MURO, MILDRED

1975 *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

KNAPP RING, MICHAEL H.

1996 *Fonología del mazahua*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LASTRA, YOLANDA

1992 *Sociolingüística para hispanohablantes*, El Colegio de México, México.

MENA, PATRICIA, HÉCTOR MUÑOZ Y ARTURO RUIZ

1999 *Identidad, lenguaje y enseñanza en escuelas bilingües indígenas de Oaxaca*, Universidad Pedagógica Nacional Unidad 20, Oaxaca.

MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS

2001 *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, Siglo XXI Editores, México [tesis doctoral de la Universidad de Arizona, 1998].

MUNTZEL, MARTHA C.

1980 “La desaparición de lenguas como consecuencia del contacto lingüístico” en *Sociedad Mexicana de Antropología*, Saltillo, Coahuila.

MUÑOZ, HÉCTOR C.

1987 *Funciones sociales y conciencia del lenguaje*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

1997 *Para ser gente de razón. Alfabetización bilingüe y transmisión improbable de mujeres mazahuas a la escritura alfabética*, Universidad Pedagógica Nacional Unidad 20, Oaxaca.

NÁGERA YANGUAS, DIEGO DE

1970 *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua*, edición facsimilar, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

NINYOLES, RAFAEL

1975 *Estructura social y política lingüística*, Fernando Torres Editor, Valencia.

SOUSTELLE, JACQUES

1993 *La familia otomí-pame del México Central*, Fondo de Cultura Económica, México [edición original en francés: 1937].

STEWART, DONALD Y SHIRLEY GAMBLE DE STEWART, EN COLABORACIÓN CON HAZEL SPOTTS

1954 *Vocabulario mazahua*, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, México.

VILLEGAS MOLINA, MARÍA ELENA

2005 *Las cláusulas relativas en el español otomí de Santiago Mexquititlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

WEINREICH, URIEL

1974 “*Lenguas en contacto*”, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

YHMOFF CABRERA, JESÚS

1979 *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

ENSEÑANZA DEL MAZAHUA EN LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DEL ESTADO DE MÉXICO

Antolín Celote Preciado
Universidad Intercultural del Estado de México

La Universidad Intercultural del Estado de México⁶ inició sus actividades docentes el 6 de septiembre de 2004. Desde entonces, de una primera generación de egresados de tres licenciaturas, todos cursaron una de las cinco lenguas indígenas que se imparten en la institución, mayoritariamente cursaron mazahua.

Durante el ciclo escolar 2004-2005 aún no se tenían claros los contenidos temáticos de la asignatura en la lengua. Lo que se enseñaba y en algunos casos aún se continúa enseñando es el vocabulario y la traducción de textos escritos en mazahua. La creación de la Universidad Intercultural y el modelo educativo se adelantó a nuestra realidad, no estábamos preparados para la enseñanza y además no todos los profesores tenían experiencia en la enseñanza en el nivel superior; tampoco se contaban con los recursos humanos para enfrentar la realidad educativa y académica.

Actualmente en la institución están inscritos 486 estudiantes: 412 estudian mazahua, 34 otomí, 32 náhuatl, 5 matlatzinca y 3 ocuilteco o tlahuica, que es como lo identifican los estudiantes. 15 profesores son los responsables de enseñar las lenguas indígenas.

En este momento 8 profesores imparten mazahua desde el primero hasta el octavo semestre: dos lingüistas egresados del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); seis egresados de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), cinco de los cuales han tenido experiencia docente en el subsistema de educación indígena.

⁶ Fue creada por decreto del gobierno del Estado de México el 10 de diciembre de 2003, y su objetivo es: “Impartir programas educativos de alta calidad orientados a formar profesionales e intelectuales comprometidos con el desarrollo económico y cultural en los ámbitos comunitario, regional y nacional, cuyas actividades contribuyan a promover un proceso de revaloración y revitalización de las lenguas y culturas originarias, así como de los procesos de generación del conocimiento de estos pueblos.” (Decreto de creación, 2004)

Los profesores de las lenguas, incluyendo los de inglés, hemos establecido acuerdos para estandarizar los contenidos de cada semestre. En el primer semestre corresponde estudiar la familia, en el segundo la comunidad, en el tercer semestre al hombre y la naturaleza, en el cuarto higiene y salud, en el quinto semestre tradiciones y costumbres, en el sexto historia del pueblo, en el séptimo arte y oficio y en el octavo el pensamiento y tecnología de los pueblos originarios.

Las competencias comunicativas que los estudiantes deben dominar en mazahua en el primer semestre son los diferentes saludos durante el día, identificando el contexto de uso de la lengua y realizar diálogos relacionados con su identidad: quiénes son, dónde viven, con quiénes viven, qué hacen, dónde trabajan, qué les gusta y qué no les gusta. Deben de estudiar en tiempo presente los siguientes verbos: estar *b'ɨb'ɨ*; ser, *ngeje*; hacer, *kja'a*; leer, *xorɨ*; comer, *ñonɨ*; pensar, *kjijñi*; hablar, *ña'a*; trabajar, *pepji*; amar *s'iya* y el verbo ir, *ma'a*.

EL ENFOQUE COMUNICATIVO

Para el logro de las competencias de escuchar, hablar, leer y escribir, además de la estructura interna de la lengua mazahua dentro de un contexto de uso social, se utiliza el enfoque comunicativo, que es “entendido como un conjunto de competencias relacionadas con la comunicación humana; estos es, referida a los conocimientos lingüísticos, sociales y culturales necesarios para que se lleven a cabo una comunicación adecuada en el marco de situaciones reales. Y esta competencia comunicativa es la base sobre la que se asienta el enfoque comunicativo” (Maqueo, 2004:166). Los métodos de enseñanza que se han utilizado son el directo, el situacional, el audiolingüístico y la gramática-traducción, no obstante también se recurre al aprendizaje basado en problemas (ABP), de manera que el estudiante plantee e investigue sobre la lengua. Estos enfoques han sido útiles para aprender y enseñar la lengua mazahua.

ESTRATEGIA DE APRENDIZAJE

La mayoría de los estudiantes de la Universidad Intercultural provienen de comunidades mazahuas y tienen diferentes competencias comunicativas en la lengua. Algunos entienden diálogos, otros la hablan, la mayoría no tienen competencias comunicativas a pesar de que están en contacto con hablantes, sobre todo con ancianos, pero ya no se les enseñó la lengua de sus abuelos por la ruptura generacional. Por otro lado, provienen de instituciones de educación pública donde no se dedica tiempo a la discusión, la importancia, utilidad y uso de lengua indígena. Esa es la situación sociolingüística de los estudiantes. Por eso, una de las estrategias que hemos implementado es que los estudiantes busquen a un experto para que aprendan la lengua; generalmente eligen al abuelo, a los padres o algún miembro de la familia para realizar el ejercicio.

La lengua mazahua es una de las lenguas indígenas que tiene más hablantes en el país, con 171,607 personas (González, 2005:51). Sin embargo, también está pasando por procesos de sustitución de sus funciones comunicativas debido a las políticas educativas y lingüísticas de incorporación y castellanización de la población en los últimos cien años.

Actualmente el habla cotidiana del mazahua en la comunidad de hablantes incorpora préstamos del español para referirse a algunos verbos y sustantivos porque están en desuso.

En esta ponencia se analiza el comportamiento estructural del verbo amar, “*s’iya*”. Primero se describe su desuso entre las generaciones de hablantes que todavía hablan mazahua, luego se analiza el paradigma del verbo, posteriormente se explicará cómo se enseña en la Universidad. La información documentada se obtuvo de los ancianos de la comunidad de Emilio Portes Gil y de San Miguel Tenochtitlan.

EL VERBO AMAR, S’IYA

El verbo amar, *s’iya*, no es usado entre los hablantes mazahuas de 20 a 60 años; lo confunden con el verbo querer, *ne’e*, o lo desconocen. Una evidencia de esto se dio en septiembre de 2004, cuando se realizó una exposición fotográfica colectiva de tres fotógrafos en el H. Ayuntamiento de San Felipe del Progreso con la participación de la Universidad Intercultural. Se recomendó que los títulos de las fotografías estuvieran escritos en las dos lenguas mazahua y español.

Una de las fotografías tenía por título: “ama la vida”, pero no sabíamos cuál era el verbo amar, tampoco el sustantivo vida en mazahua. Por eso se empezó a realizar la investigación entre los profesores que imparten mazahua en la Universidad. Ellos informaron que el verbo amar era *ne’e*; también se consultó a los maestros del subsistema de educación indígena, asimismo informaron que el verbo amar era *ne’e*. Pero cuando se consultó a los ancianos de las comunidades, sobre todo en Emilio Portes Gil y luego en San Miguel Tenochtitlan, dijeron que *ne’e* es el verbo querer, mientras el verbo amar es *s’iya*. Esta información también fue documentada por Knapp (2008:54) y Muro (1975:140), investigadores de la lengua en esos pueblos. Se investigó también el término “vida” con los expertos y dijeron que es *zakjü*. Los ancianos y las ancianas de las comunidades son en este momento la fortaleza de la lengua mazahua, porque son los depositarios de saberes lingüísticos, históricos, culturales y pueden contribuir a la revitalización de nuestra lengua.

PARADIGMA DEL VERBO AMAR S’IYA

Las lenguas tienen una clase de palabras que sirve para identificar acciones que se puede llamar verbo, (Pickett, 1986:18). En la lengua mazahua, también podemos decir que el verbo es aquella “parte de la oración que expresa una acción o un estado...” (Stewart, 2004:44). Los mazahuas aman a las personas con las que tienen relaciones de parentescos o relaciones afectivas, por ejemplo, en la oración: **nuzgo rí s’iyago e Maura**, *amo a Maura*. Pero también aman las cosas y aman a los dioses. En la oración: **nuzgojme rí s’iyagojme in jwajma ñe e Mizhokjimi**, *amamos nuestra parcela y a dios*, se tiene afecto y amor también hacia los animales domésticos y las plantas, porque contribuyen al bienestar y a la reproducción de la vida misma. Las ancianas dicen: **nuzgo rí s’iyago yo in äjnä**, *amo a mis guajolotas*; también dicen **rí s’iyago ye tjõ’õ**, *amo las plantas de maíz*.

El verbo amar, *s’iya* en mazahua es transitivo porque la acción recae en un objeto directo. Para señalar el modo, la persona, el tiempo la lengua utiliza otras clases de palabras como los pronombres personales, los clíticos y afijos.

En la oración **Nuzgo rí s'iyago e Maura**, *amo a Maura*, **nuzgo** es el pronombre personal de primera personal en singular, **rí** es el clítico que señala el tiempo presente e indica la primera persona en singular; luego el verbo **s'iya** amar que tiene el sufijo **-go** que señala la persona que ejecuta la acción de amar; **e** es la contracción del artículo definido en singular (**ne**) y **Maura** es el objeto directo sobre el que recae la acción del verbo amar. Sin embargo, los hablantes pueden también expresar **rí s'iya e Maura**, *amo a Maura*, en el que se omite el pronombre personal, **nuzgo**, así como el sufijo **-go** del verbo **s'iya**, amar; también dicen: **rí s'iyago e Maura**, *amo a Maura*. Es opcional para los hablantes decir el acto comunicativo para mostrar el amor y afecto a alguien.

Nuzgo	rí	s'iya-go	e	Maura
↓	↓	↓	↓	↓
(i p.s.)	it I 1ª p.s.	verbo (i, 1ª p. s.) amar	determinante	sustantivo propio

Yo amo a Maura.

En la oración **Nuzgojme rí s'iyagojme in jwajma ñe e Mizhokjimi**, *amamos a nuestra parcela y a Dios*, **nuzgojme** es el pronombre personal de primera persona en plural, pero tiene sufijado **-jme** que señala exclusión de la segunda persona; **rí** es el clítico de tiempo presente en plural; enseguida el verbo amar, **s'iya** que también tiene el sufijo **-jme** que señala plural exclusivo; **in** es el elemento que señala posesión de la milpa, enseguida la conjunción copulativa **ñe**, luego la contracción del artículo definido en singular (**ne**) en **e**: este artículo, en ciertos contextos como cuando antecede a los nombre propios como en este caso Dios, se contrae a **e**; y finalmente el sustantivo **Mizhokjimi**, *Dios*.

Nuzgojme	rí	s'iyagojme	in	jwajma	ñe	e	Mizhokjimi	
↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	
Ips	Iplural exclusivo a la 2ª p.	it pres. i 1ªp.plu. exclusivo	ver. amar exclu.	I 1ªp. plu.	posesivo	sus.	conj. art	sus. prop.

Amamos nuestra parcela y a Dios.

El verbo amar, **s'iya** en mazahua es la forma básica, es el infinitivo y tiene las siguientes estructuras cuando se conjuga en los tiempos presente, pasado y futuro.

PRESENTE

Nuzgo rí s'iyago, *yo amo*
 Nuzgobi rí s'iyabi, *yo y tú amamos*
 Nuzgobe rí s'iyagobe, *yo y él y ella amamos*
 Nuts'k'e gi⁷ s'iyage, *tú amas*
 Nuts'k'ebi gi s'iyagebi, *tú y él o ella aman*
 Nujnu s'iyajnu, *él ama*

PARADIGMA

(pro.) + in.t y p ver-(ip)

⁷ Aunque para señalar el clítico de tiempo presente para la segunda persona también se utiliza **in o i**, que son variantes de la lengua.

Nujna s'iyajna, *ella ama*
 Angeze s'iya, *él ama*
 Nuzgoji rí s'iyagoji, *nosotros amamos*
 Nuzgojme rí s'iyogojme, *nosotros menos tú amamos*
 Nuts'k'ejí gi s'iyageji, *ustedes aman*
 Nujyo s'iyajyo, *ellos aman*
 Nujya s'iyajya, *ellas aman*
 Angezeji s'iyaji, *ellos aman*

PASADO

Nuzgo ro s'iyago, *yo amé*
 Nuzgobi ro s'iyabi, *yo y tú amamos*
 Nuzgobe ro s'iyagobe, *yo y él o ella amamos*
 Nuts'k'e go s'iyage, *tú amaste*
 Nuts'k'ebi go s'iyagebi, *tú y él o ella amaron*
 Nujnu o s'iyajnu, *él amó*
 Nujna o s'iyajna, *ella amó*
 Angeze o s'iya, *él amó*
 Nuzgoji ro s'iyagoji, *nosotros amamos*
 Nuzgojme ro s'iyogojme, *nosotros menos tú amamos*
 Nuts'k'ejí go s'iyageji, *ustedes amaron*
 Nujyo o s'iyajyo, *ellos amaron*
 Nujya o s'iyajya, *ellas amaron*
 Angezeji o s'iyaji, *ellos amaron*

FUTURO

Nuzgo ra s'iyago, *yo amaré*
 Nuzgobi ra s'iyabi, *yo y tú amaremos*
 Nuzgobe ra s'iyagobe, *yo y él o ella amaremos*
 Nuts'k'e ri s'iyage, *tú amarás*
 Nuts'k'ebi ri s'iyagebi, *tú y él o ella amarán*
 Nujnu ra s'iyajnu, *él amará*
 Nujna ra s'iyajna, *ella amará*
 Angeze ra s'iya, *él amará*
 Nuzgoji ra s'iyagoji, *nosotros amaremos*
 Nuzgojme ra s'iyogojme, *nosotros menos tú amaremos*
 Nuts'k'ejí ri s'iyageji, *ustedes amarán*
 Nujyo ra s'iyajyo, *ellos amarán*
 Nujya ra s'iyajya, *ellas amarán*
 Angezeji ra s'iyaji, *ellos amarán*

ENSEÑANZA DEL VERBO AMAR, S'YIA EN LA UNIVERSIDAD

El verbo amar, *s'iya* por su connotación semántica y por las funciones que tiene entre los mazahuas para cosas animadas e inanimadas, se ha convertido en un verbo que se usa en muchas situaciones comunicativas y, combinado con el verbo pensar, ha sido una innovación para el aprendizaje y enseñanza de la lengua. Entre los estudiantes cuando aprenden y utilizan estos verbos se les escucha decir el diálogo siguiente: **Nuzgo rí kjiñño d'a bezo k'ü rí s'iyago**, *pienso en un hombre que amo*.

Es un verbo que ha recuperado, al menos en la Universidad Intercultural, sus funciones comunicativas, diferenciadas del verbo querer, *ne'e*.

CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos explicado el comportamiento estructural del verbo amar, sobre todo respecto a la sintaxis, ya que vimos el orden de los constituyentes de las palabras y ubicamos otras palabras en la oración como los pronombres personales, los clíticos que señalan modo, tiempo y personas, así como los afijos. Los hablantes de la nueva generación desconocían el verbo, pero le hemos devuelto, al menos en la Universidad Intercultural, sus funciones comunicativas. El verbo amar, por su connotación y significado semántico, ha despertado en los estudiantes universitarios interés y uso de la lengua en espacio público. Podemos escucharlos decir en los pasillos, cuando se comunican entre ellos, “estoy pensando en un hombre que amo o en una mujer que amo”.

BIBLIOGRAFÍA

DECRETO DE CREACIÓN DE LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DEL ESTADO DE MÉXICO
2003 Gaceta del Gobierno, Toluca, México.

GONZÁLEZ ORTIZ, FELIPE

2005 *Estudios sociodemográficos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*, Colegio Mexiquense y Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México, México.

KNAPP, MICHAEL

2008 *Fonología segmental y léxica del mazahua*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica, México.

MAQUEO, ANA MARÍA

2004 *Lengua, aprendizaje y enseñanza. El enfoque comunicativo de la teoría a la práctica*, Universidad Nacional Autónoma de México y Limusa, México.

MATTHEWS, PETER H.

1990 *Morfología introducción a la teoría de la estructura de la palabra*, Paraninfo, S.A., Madrid, España.

MURO KIEMELE, MILDRED

1975 *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

PICKETT, VELMA B. Y BENJAMIN F. ELSON

1986 *Introducción a la morfología y sintaxis*, Instituto Lingüístico de Verano, México.

STEWART, DONALD

2004 *Gramática del mazahua*, ms., Instituto Lingüístico de Verano.

DIVERSIDAD CULTURAL EN LA EDUCACIÓN

UNA REFLEXIÓN

Griselda Desiderio Mondragón
Universidad Intercultural del Estado de México

Este trabajo es una reflexión sobre la diversidad cultural en la educación desde el planteamiento de la declaración universal de la UNESCO. Este organismo internacional se posiciona desde el enfoque del patrimonio común de la humanidad, una realidad y espacio donde se crean las distintas culturas.

La diversidad cultural es un elemento intrínseco y permanente del ser humano. Para el siglo XXI se convierte en una de las principales estrategias en el desarrollo de la educación intercultural. Este enfoque se introduce a las instituciones, que han identificado la importancia de enseñar dentro de la diversidad cultural y de potenciarla como cualidad.

Es importante señalar la existencia de una gran variedad de culturas y lenguas originarias en México, además de la lengua castellana. Entonces, cabe la reflexión: qué se puede hacer desde el ámbito educativo para atender esta diversidad cultural. En México la educación ha funcionado como una de las tantas vías para consolidar al hombre en su comunidad y en sus instituciones; dentro de la sociedad compleja se busca que la diversidad cultural se atienda de manera pertinente.

La educación intercultural en México tiene sus antecedentes en las primeras experiencias de educación a los pueblos indígenas a partir de la década de los veinte, los cuales se centran en el estudio de la lengua indígena y el rendimiento escolar. En la segunda mitad de la década de los ochenta se ha pasado de la educación bilingüe a la educación bilingüe intercultural y después a la educación intercultural, dirigida principalmente a los pueblos indígenas. Sin embargo, para promover el aprendizaje dentro de una diversidad cultural, quedaba pendiente la atención de la educación intercultural en el nivel superior.

Los propósitos de la educación intercultural se basan en principios filosóficos y valores que proponen la atención a la diversidad humana y a sus relaciones que generalmente han sido afectadas por la diferenciación social negativa de desplazamiento y discriminación,

principalmente en el caso de los pueblos originarios y grupos vulnerables. Es así que se busca una educación que surja del entorno inmediato de los participantes e incorpore elementos y contenidos de horizontes culturales diversos para enriquecer el proceso formativo y de producción de conocimiento, es decir, aprovechar las diferencias como una cualidad en el proceso de complementación de los conocimientos construidos y compartidos con otros sujetos y otras dimensiones de desarrollo.

Fomentar la educación permitirá aprovechar la especificidad cultural y valorar la historia, para aprender a convivir en un mundo de constantes consensos y de proyectos comunes que aseguren la sobrevivencia de la humanidad y disminuyan los conflictos.

Las relaciones interétnicas y lo multicultural se fundamentan en la aceptación de una diversidad en la unidad. Esto implica la necesidad de una estrategia cultural en la defensa de la calidad de vida del grupo social, étnico, nacional o pueblo según sea el caso: la construcción de un proyecto donde la igualdad implique una facilidad de todos los individuos y grupos para elegir y realizar sus planes de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que estos sean.

Todo individuo debe defender la capacidad de crear cultura y pensarse constantemente a sí mismo dentro del colectivo y de la convivencia, de poder reflexionar cómo se era antes, como es ahora y cómo se pretende ser y así solucionar los problemas en los diferentes niveles de pertenencia colectiva. Para esto es importante difundir las reflexiones en los grupos ajenos a estos temas que no han hecho conciencia de la importancia de la participación de la sociedad compleja que existe en nuestro país, para evitar que se desarrolle en los grupos vulnerables un lastimoso sentimiento colectivo de la sociedad donde ya no se pueda perder más.

En París, el dos de noviembre del año 2001, la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO adopta la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, donde se estipula que es necesario implementar un dialogo intercultural como garantía de paz para el respeto de la dignidad de la persona. Esto surge ante la necesidad que tienen los países de defender la integridad de la humanidad, debido a la reflexión en torno a los atentados a las “torres gemelas” en los Estados Unidos de Norte América.

En esta declaración, la diversidad cultural se entiende como un tesoro vivo, renovable, fuente de creación e innovación que garantiza la supervivencia de la humanidad; por lo tanto pretende ser una herramienta de desarrollo, capaz de humanizar la mundialización.

En los artículos de este documento se menciona la importancia de la diversidad cultural como factor de desarrollo, para ampliar las posibilidades de elección que se brindan a todos y también que en una sociedad cada vez más diversificada, es indispensable garantizar una interacción armoniosas y una voluntad de convivir para garantizar la vitalidad de la sociedad civil y la paz.

Para asegurar esta paz, a través de la convivencia dentro de una diversidad cultural, se menciona la necesidad de crear organismos que atiendan y fomenten una libertad de expresión creativa, como las industrias culturales, así como las políticas públicas necesarias para instaurar un verdadero dialogo entre las culturas.

En cuanto al aspecto educativo, en el artículo 5º se menciona que toda persona debe poder expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna. Esto es importante ya que la lengua es uno de los principales rasgos para identificar a una cultura.

El artículo 5º continúa mencionando que toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respete plenamente su identidad cultural; toda persona debe

poder participar en la vida cultural que elija y ejercer sus propias prácticas culturales, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

Dentro del plan de acción para la aplicación de la declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural, hay dos apartados importantes que se refieren a la educación, en los que se menciona la necesidad de una toma de conciencia sobre la cualidad de la diversidad cultural, incorporando al proceso educativo los métodos pedagógicos necesarios y pertinentes a través de los saberes de las diversas culturas, para la inclusión y la participación de las personas y los grupos que proceden de horizontes culturales variados.

Es un tanto vergonzoso para la humanidad explicar que en pleno siglo veintiuno se nos tenga que recordar, a través de declaraciones de este tipo, que vivimos dentro de una diversidad cultural y que se tenga que reglamentar su propiedad como patrimonio intrínseco. Entonces valdría la pena reflexionar cuáles son las condiciones en las que se encuentra nuestra disposición a la atención de la diversidad cultural.

Para la sociedad compleja es importante comprender que se requiere de respeto hacia los otros saberes o culturas, pero no se trata sólo de reconocer la diversidad y tolerarla, sino de crear una relación de interés por el conocimiento y el entendimiento entre los grupos, que permita un criterio y una justificación de las manifestaciones culturales.

Una de las principales estrategias para el desarrollo de la educación intercultural es la introducción de este enfoque a las instituciones que trabajan y que han identificado la importancia de la enseñanza dentro de la diversidad cultural y de potenciarla como cualidad, así como la creación de instituciones de educación intercultural, en los diferentes niveles de enseñanza. En México esto se promueve principalmente a través de las Universidades Interculturales, que prometen una atención a estas temáticas para el mejoramiento de la calidad de la vida humana.

¿¿QUE NO HAY MÉTODOS PARA EL APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS INDÍGENAS?!

Carmen Emilia Mina Viáfara
Universidad Intercultural del Estado de México

¿Que las lenguas indígenas son muy difíciles! ¿Cómo aprenderlas si ni los mismos maestros se ponen de acuerdo? ¿Que para qué se escribe en las lenguas si nadie sabe leer! ¿No sería mejor aprender inglés? Éstos son algunos de los argumentos más utilizados entre maestros, estudiantes y los mismos hablantes de lenguas indígenas para no enseñar o investigar sobre las lenguas. La experiencia que a continuación se presenta parte de la necesidad de hacer reflexionar, primeramente, sobre la verdadera función de las lenguas originarias en los contextos de educación intercultural; después sondea algunas de las estrategias más usadas hasta el momento para la enseñanza de las lenguas y desea compartir una propuesta para el aprendizaje y la enseñanza, la cual implicaría trabajo colegiado de los maestros en la carrera de Lengua y Cultura y de toda la Universidad, y además requeriría una actitud de más autonomía del estudiante y la participación activa de los familiares del estudiante.

Para hacer esta propuesta es necesario cuestionarnos sobre el concepto y uso real de las lenguas que intervienen en la experiencia educativa en la Universidad Intercultural del Estado de México. Lo mismo debemos atender a preguntas sobre cómo aprenden nuestros estudiantes y para qué quieren ellos aprender. Es así como a partir de mi experiencia docente pretendo hacer esta propuesta y presentar algunos productos obtenidos como resultado de la aplicación de la misma.

ANTECEDENTES

A pesar del claro, amplio y difundido marco jurídico que sustenta la Educación Intercultural Bilingüe, no había una reflexión previa del cómo se garantizaría a los pueblos

originarios una educación “con respeto a la dignidad, identidad y la diversidad de las personas.”⁸

Esto implica un reto, ya que tradicionalmente la educación tiende a buscar soluciones nacionales para problemas locales. Una prueba de esto es que, a pesar de existir un Plan Nacional para la Enseñanza de la Lengua Indígena, en la práctica no se cumple porque la prioridad es la enseñanza del español, la lengua nacional. Una de las justificaciones de este comportamiento es que el dominio de la lengua indígena, en este momento, no es considerado como indicador para evaluar la calidad educativa de una institución educativa. Por ejemplo, las habilidades que son priorizadas por el INEE (Instituto Nacional para Evaluación de la Educación)⁹ en la evaluación de la calidad de la educación en exámenes nacionales son el razonamiento matemático y la comprensión escrita del español. No tienen en cuenta para nada la lengua local enseñada, de tal forma que en el momento de hacer evaluaciones nacionales, los conocimientos culturales resultan ser accesorios en este proceso. Asimismo, en nuestra institución, como requisito de admisión, los estudiantes deben tomar el examen de CENEVAL (Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior, A.C.), que no considera la evaluación de saberes culturales o de las lenguas locales. Esto evidencia que, aunque se logró hacer converger muchas voluntades políticas para financiar un proyecto de educación intercultural bilingüe y que exista un marco jurídico que sustente su existencia, no hay una reflexión previa sobre cómo se lograría hacer de este modelo educativo una propuesta que respete la diversidad, la dignidad y la identidad de sus estudiantes. Es claro que la falta de reflexión sobre nuestro quehacer pone en riesgo el logro de nuestros objetivos, ya que “lo que es bueno para Juan, no necesariamente es bueno para todos”.

A continuación observaremos un cuadro que intenta sistematizar la observación etnográfica sobre el uso comunicativo que hacemos de las lenguas estudiadas en nuestra universidad.

Criterio	Lengua originaria	Español	Inglés
Examen de ubicación	no	no	no
Intensidad de horas semanales	4	4	4
Trabajo complementario	Consulta con el experto	Todas las materias se enseñan en esta lengua.	Trabajo extra: dos horas semanales de laboratorio, una hora quincenal de conversación
Actividades extracurriculares	Concurso de deletreo y presentación de fin de año	Concurso de deletreo y presentación de fin de año	Concurso de deletreo y presentación de fin de año
Número de estudiantes por grupo	27 a 50 (en mazahua)	27 a 40	27 a 40
Número de maestros por lengua	8 mazahua 3 otomí 2 náhuatl 1 matlatzinca 1 tlahuica	2	5

⁸ Véase la *Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 13 de marzo de 2003.

⁹ <<http://www.inee.edu.mx>>, consultado el 25 de noviembre de 2008.

Criterio	Lengua originaria	Español	Inglés
Material didáctico a disposición	Cuadernillos elaborados por maestros, diccionarios, 1 gramática por lengua, libro de fonología, documentaciones sobre las lenguas (la mayoría son fotocopias), grabaciones de INALI, consulta con el experto, artículos de internet	Prensa, artículos de revistas, televisión, radio, cine, diversidad de gramáticas y diccionarios, internet	Material del maestro: TB, SB con audio, WB, Resource Pack, CD test por cada unidad, DVD con libro, asesorías periódicas de actividades por internet, cursos gratis para maestros, asistencias a coloquios locales, regionales, nacionales e internacionales, más libros de gramática cortesía de las editoriales.
Funciones comunicativas en el salón de clase	Saludos, instrucciones necesarias en el salón de clase, chistes, apodos, canciones, himno nacional, explicaciones en español	Todas	Saludos, instrucciones necesarias en el salón de clase, canciones, explicaciones con equivalencia al español en conceptos complejos
Habilidades comunicativas enfatizadas	Leer, escribir, leer, hablar Escuchar, hablar, escribir, leer	Escuchar, hablar, escribir, leer	Escuchar, hablar, escribir y leer Escuchar, leer, escribir, hablar
Funciones comunicativas más escuchadas fuera del salón de clase	Saludar, despedidas, hablar para excluir, chistes, chismes íntimos, apodos	Todas	Saludar, despedirse, leer textos científicos, escuchar películas, cantar, hacer amigos por internet

Cuadro 1. Condiciones de enseñanza y uso de las lenguas estudiadas en nuestra institución.

La gráfica anterior nos permite observar dos aspectos, primeramente algo de tendencias tradicionales de enseñanza de las lenguas y por otro lado algunos logros alcanzados a través de la inclusión de las lenguas originarias en la planeación curricular a nivel superior. Veamos cada uno de los grupos de lenguas observados:

COMENTARIOS ETNOGRÁFICOS RESPECTO DEL USO DE LENGUAS ORIGINARIAS EN LA UIEM

Respecto de las lenguas originarias observo que esta experiencia nos ha obligado a producir material para su enseñanza, dirigido a jóvenes adultos; los abuelos de los estudiantes se han convertido en una fortaleza para el aprendizaje de las lenguas. Se ha logrado la creación de algunos espacios públicos de uso social de las lenguas, como el concurso de deletreo, la participación de estudiantes en concursos de poesía a nivel estatal y nacional. Simultáneamente, han aparecido contextos privados de uso de la lengua como, chistes entre hombres o mujeres, apodos, groserías, contextos de exclusión de hablantes monolingües del español. A los maestros bilingües lingüistas, se ha sumado un grupo de docentes bilingües que empiezan a sentir deseos de conocer y describir su lengua, para lo cual se están capacitando. Un ejemplo es que en 2004 se conformó un grupo académico de docentes que diseñó un programa para el aprendizaje comunicativo de todas las lenguas originarias, el

cual también es aplicable en la enseñanza de la lengua inglesa. Otro ejemplo de estos logros es el esfuerzo de traducir la Constitución del Estado Libre y Soberano de México del español al mazahua, al otomí y al matlatzinca.

Lo que no se ha logrado aún en la enseñanza de las lenguas originarias es la construcción de más espacios públicos para el uso de las lenguas. A pesar de que se ha intentado trabajar con el INALI, todavía no se han desarrollado estrategias de ubicación de los estudiantes de acuerdo con su dominio de la lengua. Para lograr esto deberíamos diseñar los criterios para evaluar el dominio de la lengua. Esto condujo a que los estudiantes fueran organizados, en el aula de clase, por semestres de ingreso, no por el dominio de su lengua, lo cual produjo problemas lógicos de motivación, ya que los que tenían mayor dominio de la lengua podían avanzar más en su aprendizaje, mientras que el aprendizaje de los de menor dominio tendía a limitarse. Para solucionar este problema se propuso que los estudiantes de nuevo ingreso calificaran su dominio de la lengua y con base en este criterio se organizaron los nuevos grupos de aprendizaje, especialmente de mazahua, que es la lengua con mayor demanda de aprendizaje.

Otro aspecto por reflexionar es que no todos están interesados en aprender la lengua. Algunos simplemente asisten por cumplir con un requisito, pero no muestran interés por aprender la lengua. Esto lo he evidenciado cuando en clase de morfosintaxis les pongo a elegir la lengua en la que quieren trabajar y algunos, casi siempre los mismos, eligen hacer el análisis en español por considerarlo más fácil. Sobre este punto además agregaría que, con base en la experiencia del V Concurso de Deletreo que organizamos en este año, considerando la participación de los estudiantes, parece ser que las lenguas originarias tienen mayor aceptación entre los estudiantes de Lengua y Cultura, mientras que el inglés y el español tienen mayor aceptación entre los estudiantes de Comunicación Intercultural. Los estudiantes de Desarrollo Sustentable parecen estar poco interesados en el asunto de las lenguas.

Este concurso se realizó gracias a la colaboración de todos los maestros de lenguas en la Universidad; ellos debían aportar listados de palabras vistas en clase, durante la primera unidad temática de este semestre en curso u otras que pudieran ser de interés para la formación del estudiante. Participaron en el evento 84 concursantes de las tres carreras, una parte de ellos preseleccionados por sus docentes y otra parte por iniciativa individual. La participación fue la siguiente:

	Formación básica	Lengua y Cultura	Comunicación	Desarrollo Sustentable	total
Tlahuica	1	1	0	1	3
Matlatzinca	1	0	0	0	1
Mazahua	2	15	3	1	21
Otomí	6	2	0	1	9
Español	0	8	9	1	18
Inglés	18	3	10	1	32
Total	29	29	21	5	84

Cuadro 2. Participación de los estudiantes en el concurso de deletreo.¹⁰

¹⁰ El orden de las lenguas es asignado por número de hablantes a nivel nacional, con el propósito de resaltar las lenguas menos habladas en Estado de México y darles trato equitativo de acuerdo con la ley de derechos lingüísticos.

COMENTARIOS ETNOGRÁFICOS RESPECTO DEL USO ESPAÑOL EN LA UIEM

Con base en este cuadro inicio el análisis del uso que hacemos del español en la institución. La participación en español ocupó el tercer lugar en número de participantes; aquí cabe mencionar que el registro en español fue por iniciativa personal, no hubo profesor encargado de registrar estudiantes. Esto es debido a que el español no se ofrece como materia. Se ofrece durante el primer año a los estudiantes de Formación básica una materia llamada Lectura Crítica y Producción de Textos. Su formato es más bien de taller, ya que en ella se dedican a la lectura y redacción de textos en español, abordando diferentes temáticas de interés de los estudiantes. Los estudiantes de Comunicación Intercultural reciben durante su carrera talleres de redacción de texto, los cuales van encaminados al dominio del español estándar con el propósito de hacer uso de este idioma en medios masivos de comunicación, como prensa, radio y televisión. En Lengua y Cultura, durante el tercer y cuarto semestre se trabaja redacción y traducción de textos.

La mayoría de las materias se ofrecen en español y la mayor parte del material de consulta en la biblioteca está en español, muy poco en inglés. Se pueden encontrar dos tipos de diccionarios de mazahua, el de Mildred Kiemele Muro y el del maestro Antonio López Marín. Sin embargo, las explicaciones de asuntos gramaticales tienden a ser en español, lo mismo que la confirmación de actividades académicas como tareas, actividades extraacadémicas, organización para presentación de la actividad de fin de año. Hay tendencia a que, aunque se haya entendido el mensaje en la lengua meta, los estudiantes busquen la realización del acto ilocutivo cuando escuchan el español.

Todos los actos oficiales se dirigen al público en español. Las únicas actividades que hasta el momento se realizan usando el español y una lengua originaria son las actividades realizadas en las “Jornadas de traducción” y el “I Foro de expertos de la lengua”. Los estudiantes que se identifican como bilingües en presencia de monolingües en español tienden a usar español. Sólo los he escuchado haciendo uso de la lengua originaria cuando traen a algún familiar a la Universidad o cuando hemos ido de visita a sus casas. La tendencia general es el uso del español, ésta es la lengua usada como lengua franca hablada en todas las dependencias para el desarrollo de trámites oficiales.

COMENTARIOS ETNOGRÁFICOS RESPECTO DEL USO DEL INGLÉS EN LA UIEM

La realidad es que en nuestra institución el inglés es una lengua de aceptación social. En cada salón hay al menos un estudiante que paga en otras instituciones para recibir clases adicionales de inglés. En el periodo inicial de formación básica, no es extraño encontrar jóvenes que ingresan a la universidad porque quieren aprender inglés para viajar a Estados Unidos o porque reciben correspondencia de familiares en inglés, o simplemente porque quieren cantar las canciones de moda.

Algunos llaman a las maestras de inglés “miss”, lo cual tiene un efecto de asignar y dar una categoría especial al maestro de esta materia. Esto ocurre especialmente en el proceso de visita de las casas editoriales a la institución, editoriales que son las que proveen de una variedad muy amplia de material para la enseñanza del inglés. Un maestro de esta materia dispone de libros para la clase con disco de audio, libro para tareas con audio, libro para hacer seguimiento de videos relacionados con la unidad, libro para actividades extraclase, disco con exámenes parciales preparados. El maestro puede solicitar planeación de sus

clases, puede consultar información y material didáctico relacionados con los temas de estudio en diversas páginas web, encontrar asesoría personalizada por internet, además de cursos periódicos para la preparación de exámenes de certificación de la lengua y de conocimiento de didáctica de las lenguas. Los estudiantes para su estudio personal poseen su texto guía y libro de tareas, pueden ir a la sala de cómputo y trabajar un software llamado “Tell me more” cuyo propósito es inducir al estudio independiente de la lengua. A pesar de toda esta ayuda, el uso que se hace del inglés en la institución está restringido a funciones comunicativas básicas como saludar, despedirse, pedir permiso para entrar o salir del salón. En los pasillos es posible encontrar estudiantes escuchando canciones en inglés o verlos en el laboratorio consultando páginas de Internet en inglés. En algunas asignaturas o para la realización de la tesis se hacen lecturas en inglés, pero no es muy generalizado. Mientras realizaba esta investigación, he observado una relación entre bilingües español-mazahua y bajas calificaciones y rechazo del inglés; no he tenido la oportunidad de profundizar más en este fenómeno, pienso que en sí mismo es toda una investigación pendiente por realizar.

Después de estos cuatro años, en conclusión, podríamos decir que hay espacios de avance para las lenguas originarias y espacios de retroceso. Los espacios de avance, claro, son cuando independientemente de que el estudiante acepte o rechace la lengua, la misma le sirve como pretexto para repensar su identidad, la relación con sus raíces y el acercamiento con sus abuelos, sin importar el dominio comunicativo que tenga de la misma. Los espacios de retroceso son aquellos en los cuales hemos perdido la oportunidad de hacer retroalimentación de la labor que cada uno de nosotros desempeñamos en el aprendizaje y difusión de las lenguas, debido a que esta reflexión nos permite intencionar cada una de nuestras acciones a favor de la revaloración de las lenguas y la cultura, las cuales serían un modelo para aplicar no sólo a nuestros 458 estudiantes, sino también en las escuelas y comunidades en las cuales tenemos ingerencia a través de las actividades de vinculación con la comunidad y el servicio social. Observando este comportamiento hago una propuesta para motivar el autoaprendizaje y análisis de la lengua, primero presentando los fundamentos teóricos que la sustentan.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS DE LA PROPUESTA DE AUTOAPRENDIZAJE DE LAS LENGUAS ORIGINARIAS

CONCEPTO DE LENGUA DE PARTIDA

- a. la lengua es acción, se hacen cosas con la lengua (Austin),
- b. lengua como instrumento de poder y transmisor de identidad (Jakobson)
- c. elemento no estático (Haugen)
- d. instrumento de comunicación en igualdad de condiciones

CONCEPTO DE APRENDIZAJE: el conocimiento se construye a través de la interacción con el contexto sociocultural, aprovechando los estilos de aprendizaje y condiciones del medio ambiente, en este caso (experto de la lengua). Se toma lo mejor de todas las corrientes educativas, sin embargo se hace énfasis en los modelos propuestos de constructivismo y el enfoque comunicativo.

ROL DEL ESTUDIANTE: autónomo, con base en sugerencias dadas decide qué estudiar, debe desarrollar habilidades de elicitación con base en su situación real.

MAESTRO: presenta y sensibiliza respecto de un problema (aprendizaje de una lengua), orienta, da puntos de vista, emite juicios sobre el trabajo elaborado, sugiere tareas a realizar, acompaña al estudiante, revisa todos los trabajos elaborados por el estudiante, hace recomendaciones de acuerdo con la necesidad.

MATERIAL: con base en las sugerencias dadas, el estudiante es responsable de diseñar su material.

METODO adaptado de Richards y Rodgers (2003): modelo de Anthony actualizado.

OBJETIVO: comprometerse al autoaprendizaje de una lengua a través del desarrollo de competencias comunicativas que consideren los contextos socioculturales, usando el análisis lingüístico como una estrategia más de aprendizaje.

Se enfatizarán, especialmente, habilidades orales, escuchar y analizar datos recopilados de la lengua por el estudiante. Es necesario el desarrollo de competencias lingüísticas y comunicativas, las cuales producen una competencia cultural.

PROGRAMA: 56 horas, de las cuales 26 se destinan al trabajo de campo, 10 para elicitación y 16 para práctica de funciones comunicativas aprendidas, de forma oral y escrita.

CONTENIDOS TEÓRICOS (no son enseñados por el maestro, son elicitados al experto en el trabajo de campo):

- a.** Pizarra (datos personales y sociolingüísticos del experto), palabras clave (saludos, despedidas; ¿cómo se dice?, repítalo, ¿qué es eso? sí, no).
- b.** Descripción (cosas, gente, acciones)
¿Cómo es eso?, ¿Qué hace él o ella? ¿Cómo es él o ella?
- c.** Consejos (¿Qué hace usted cuando se enferma? ¿Qué le recomienda a alguien que tenga gripa? ¿Qué le recomienda a alguien que se case? ¿Qué le recomienda a una mujer embarazada? ¿Cómo expresar dolores del cuerpo?)
- d.** Cortesía (palabras clave para agradecer o pedir favores)
- e.** Expresar puntos de vista (sobre la comida, la gente, la casa, el clima)
- f.** Expresar sentimientos (¿Cómo puedo expresar que estoy enfermo, cansado, triste, alegre?)
- g.** Comprar y vender
- h.** Invitación personal

TÉCNICAS O ESTRATEGIAS

- Elicitación por un experto de la lengua (método audiolingüístico), usando palabras clave,
- transcripción fonética (método lingüístico),
- organización a través de campos semánticos (método lingüístico),
- dramatización de las funciones comunicativas (enfoque comunicativo, respuesta física total, aprendizaje comunitario de la lengua),
- análisis y práctica con grabaciones hechas a los expertos,

- organización sistemática de corpus en libreta de campo.

CRITERIOS DE EVALUACIÓN

LA LIBRETA DE CAMPO deberá reflejar el proceso de autoaprendizaje, a través del planteamiento de dudas, posibles respuestas a estas dudas y comentarios personales sobre las observaciones etnográficas clave en el aprendizaje de las funciones comunicativas.

EL DIÁLOGO, dramatizado, debe resultar del uso de las competencias comunicativas aprendidas se propone que los estudiantes presenten el diálogo en vivo o a través de grabaciones de video de cassette o cualquier otro medio disponible.

LOS MANUALES PEQUEÑOS tratarán de ser innovadores considerando el aprendizaje de al menos tres competencias comunicativas y teniendo en cuenta a qué tipo de público se podría dirigir (si hay limitaciones en la escritura práctica, podrían presentarse aproximaciones fonéticas de los enunciados).

EVIDENCIA

- Libreta de campo,
- crear un diálogo en el cual se utilicen las funciones comunicativas aprendidas,
- exposición de pequeños manuales donde se utilicen las funciones comunicativas aprendidas,
- grabaciones o video de diálogos en mazahua realizados por los estudiantes.

RESULTADOS

Este diseño curricular se ha ido mejorando a lo largo de estos cuatro años. Esta versión se aplicó en una experiencia en el mes de julio del año en curso en la Universidad de San Luis Potosí, con un grupo heterogéneo de estudiantes, y se aplicó de nuevo en el segundo semestre (septiembre-marzo 2009). Las observaciones son las siguientes:

1. El modelo debe ser aplicado preferiblemente en personas que tengan conocimiento previo de fonética.
2. Cuando no hay equilibrio puedes lograr avances sólo en una habilidad, mientras que otras quedan descuidadas, por ejemplo: en la primera experiencia hubo mayor productividad en el aprendizaje de las habilidades hablar y transcribir; en la experiencia del segundo semestre hubo mayor desarrollo en habilidades de elicitación y mejoró la relación de los estudiantes con el experto de la lengua.
3. El método necesita que la intensidad horaria sea mayor a 56 horas por semestre, recomendaría dos semestres:el primero se orientaría a desarrollo de habilidades para elicitación y organizar información, y en la segunda etapa se haría énfasis en el análisis de los corpus recolectados.
4. La evaluación de la experiencia permite el trabajo interdisciplinario con los maestros de las lenguas y con los expertos que colaboran en el proceso.

5. Se crean hábitos de recolección de datos de manera sistematizada, lo cual permite diferenciar claramente entre el alfabeto práctico y el fonético, lo que inicialmente cuesta mucho trabajo al estudiante.
6. Se reunió un *corpus* sobre estrategias de negociación en la compra y la venta, como pedir rebaja, pedir pilón; asimismo resultó un corpus relacionado con las labores y oficios más populares en las comunidades de origen de los estudiantes y éstos sirvieron para el análisis de verbos; se rescató un *corpus* sobre los pesos y medidas usados por sus abuelos anteriormente.
7. Este ejercicio me ha permitido reunir un *corpus* necesario para la caracterización de sustantivos del mazahua, datos que después de ser confrontados con otros hablantes me servirán para el desarrollo de mi investigación.
8. Esta estrategia resulta ser de gran ayuda para los estudiantes que aplican disciplinadamente las actividades sugeridas, ya que los orienta a encontrar posibles objetos de investigación para sus tesis y lo anima a seguir aprendiendo la lengua aun después de haber terminado su carrera, como es el caso de siete estudiantes con las cuales he tenido contacto más cercano.

BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, JOHN L.

1962 “*Cómo hacer cosas con palabras*”, 3ª ed., traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Paidós Ibérica, Barcelona.

DA SILVA GÓMEZ, HELENA MARÍA Y ALINE SIGNORET DORCASBERRO

2005 *Temas sobre la adquisición de una segunda lengua*, Trillas, México.

FIGUEROA, ESTHER

1984 *Sociolinguistic methateory: Part two-paradigms. Disciplinary matrix level. Sociolinguistic Disciplinary Matrixes*, pp. 31-142.

HAUGEN, EINAR

1966 “Linguistics and Language Planning” en Bright, William (ed.), *Sociolinguistics*, Mouton, La Haya, pp. 50-71.

JAKOBSON, ROMAN

1975 *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona.

KIEMELE MURO, MILDRED

1975 *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*, ed. preparada por Mario Colín, Biblioteca enciclopédica del Estado de México, México.

LÓPEZ MARÍN, ANTONIO

1997 *Diccionario mazahua-español*, Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas, Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.

MAQUEO, ANA MARÍA

2004 *Lengua, aprendizaje y enseñanza: El enfoque comunicativo de la teoría a la práctica*, LIMUSA, México, pp.17-29.

MINA VIÁFARA, CARMEN EMILIA

2007 “El español escrito de estudiantes bilingües de la Universidad Intercultural del Estado de México: estudio de transferencias lingüísticas”, en *Raximhai* vol. 3 núm. 2, Universidad Autónoma Indígena de México, México, pp. 289-305.

RICHARDS, JACK C. Y THEODORE S. RODGERS

2003 *Enfoques y métodos de enseñanza de idiomas*, Cambridge University Press, Madrid.

PICKETT, VELMA B. Y BENJAMIN F. ELSON

1986 *Introducción a la morfología y sintaxis*, Instituto Lingüístico de Verano, México.

URL: <<http://www.sil.org/capacitar/A2L/evalprof.htm>> consultado en julio 2008

ALBERGUE ESCOLAR INDÍGENA Y FAMILIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO DE LA INFANCIA MAZAHUA EN SAN MIGUEL LA LABOR, SAN FELIPE DEL PROGRESO, ESTADO DE MÉXICO

Griselda Reyes Rojo
Universidad Intercultural del Estado de México

Se presentan aquí los resultados de una investigación realizada en el contexto de un albergue escolar indígena ubicado en la comunidad de San Miguel la Labor, municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. En este análisis, se problematizan los procesos de construcción de sentido que los niños experimentan al estar viviendo en dos comunidades de vida con proyectos de formación diferentes: la primera, la familia como institución de socialización primaria basada en relaciones y valores colectivos, y la segunda, el albergue escolar indígena (programa de educación, hospedaje y alimentación, política asistencial hacia las comunidades indígenas y pobres) como institución de socialización secundaria basada en vínculos y relaciones individuales al interior, y definida por sus directrices indigenistas inscritas en la orientación modernizante para conseguir la construcción del proyecto nación integracionista formulado en la década de 1970. Se realiza la reflexión sobre qué ocurre en la construcción de sentido en la vida del niño(a) a través del análisis de testimonios, entrevistas y el análisis de representaciones gráficas que el niño(a) hace de su vida al estar formándose en dos instituciones: familia y albergue escolar indígena.

SOBRE EL CONCEPTO DE COMUNIDAD Y SOCIEDAD, LAS MOTIVACIONES PARTICULARES

Esta investigación tiene su origen en la revisión de los conceptos *comunidad* y *sociedad*. Consultando estas construcciones teóricas desde el punto de vista de Tönnies (1947), quien ya en los albores del siglo XX conceptualizara estas distinciones: la COMUNIDAD está basada en nexos subjetivos fuertes (sentimiento, proximidad, territorialidad, creencias, donde existe el predominio de lo colectivo sobre lo individual, de lo íntimo frente a lo público), y

la SOCIEDAD se refiere a un tipo de relación social caracterizada por un alto grado de individualidad, impersonalidad, contractualismo, mero interés; los individuos están separados a pesar de todos los factores unificadores.

Así, se puede explicar que la comunidad se cohesionan a través de apegos primordiales, por los cuales se entiende, según Clifford Geertz, los “que proceden de hechos dados [...] de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto de una lengua y atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos” (Geertz, 1996:192).

Por otra parte, desde la perspectiva mesoamericana, Luis Villoro (2001) analiza la crisis de sentido de nuestro siglo del “nuevo liberalismo” como proyecto de civilización, y distingue los principios que definen el sentido de libertad que sostiene el credo liberal como: “la capacidad de cada quien para elegir un plan de vida, pero no igual posibilidad a todos para realizarlo” (Villoro, 2001:26); así, el sentido de sociedad se caracteriza por ponderar como valores supremos “la preservación de los derechos individuales y la protección de la vida privada, cada individuo tiende a retraerse al ámbito de su vida personal y familiar, a resguardar sus intereses particulares y desentenderse de los colectivos” (Villoro, 2001:27). El autor alude al hecho de que en este nuevo liberalismo las libertades individuales necesitan prescindir de la comunidad como relación social fundada en valores opuestos a los individualistas. En este sentido, conversando con las ideas de Weber, el autor nos conduce a la noción de comunidad en oposición al alcance de la asociación en los términos de “sociedad”: “llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de construir un todo” (Weber, citado en Villoro, 2001:28).

Considerando el hecho de la existencia de universos distintos es necesario revisar en qué sentido se aplican las políticas hacia los grupos étnicos, cuáles son las apreciaciones que se realizan sobre los grupos étnicos para implementar programas y políticas –en este caso el albergue como política educativa y de asistencia–, bajo qué parámetros se trata la condición cultural indígena desde los programas y políticas del Estado –particularmente para el caso de la educación en la infancia indígena mazahua–, cómo se redefine la identidad y la cultura mazahua con la introducción de estas instituciones. Estas preguntas se postulan con la intención de que, a partir de ello, sea posible pensar en la construcción de sociedades más incluyentes donde el orden social reconozca y atienda esta biculturalidad.¹¹

Con base en estos tipos ideales, el albergue escolar indígena bien puede estar inmerso, preponderantemente, en cualquiera de estos dos sentidos colectivos. Eso es lo que quiero investigar. No obstante, el albergue es producto de una política pública de atención a zonas

¹¹ Balandier percibe la biculturalidad como un dualismo existente en la organización social de las comunidades, debido a que aparecen cortes entre el dominio de la vida interna –dominada por la tradición de su estado actual– y el dominio de la vida externa, que organiza las múltiples relaciones ahora establecidas con el exterior y donde se imponen los agentes y las fuerzas de la modernidad (Sitton, 1977:10).

González Ortiz explica la biculturalidad como la doble pertenencia identitaria de los grupos originarios, por un lado a las comunidades primarias y por otro a las naciones delimitadas en función de los territorios nacionales. Esta condición proyecta así dos formas de entender el poder y su distribución, y en este sentido posibilita dos poderes, pero también dos subordinaciones (Constitución del Estado Libre y Soberano de México con su traducción en lenguas indígenas, 2008:407).

indígenas y pobres; en este sentido, se trata de una acción enmarcada en la intención moderna.

Es así que, siguiendo estos conceptos, la situación del albergue escolar indígena como política pública situada en un contexto eminentemente indígena da la noción de ser un espacio donde se articulan las dos maneras de comprender el mundo, la de la “comunidad” mazahua, la cual se expresa en la comprensión de la vida que tienen los niños que son atendidos en el albergue, y la de la institución educativa que se configura con los elementos de “sociedad” en sí misma, y con la finalidad de construir la “sociedad” del proyecto nacional modernizante.

En esta relación Estado-grupos étnicos se dejan ver vínculos inorgánicos frente a las comunidades destinatarias del (los) programa(s), dado que las propuestas integradoras del Estado-nación invisibilizan los proyectos de los grupos culturales diversos. Esto puede entenderse por el hecho de que, en el caso estudiado, la comunidad es receptora del programa “Albergues Escolares”, y su función en el programa se encuentra en el último escalafón: el de recepción de servicios. Pero además de los esquemas participativos que promueve el programa, se visualiza que la política indigenista se ha basado a lo largo de su historia en enfoques ideológicos muy dispares, desde el evolucionismo, el etnocentrismo, el relativismo cultural hasta el funcionalismo; y sin embargo, las metodologías de trabajo en comunidades varían poco. El albergue escolar inició operaciones durante los años setenta, la época del indigenismo integracionista, y su modo de operación de fondo, no ha variado.

A partir de estas reflexiones se formula el planteamiento del problema de investigación. El albergue escolar indígena actualmente dirigido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) forma individuos con los objetivos iniciales que el Instituto Nacional Indigenista (INI) planteaba, como la integración y asimilación del indígena al proyecto nacional, que requería de una composición cultural homogénea para lograr el desarrollo económico y social del país. Tal objetivo¹² modifica el sentido de vida que se imprime durante la socialización primaria que los niños obtienen en su comunidad de vida: la familia y su comunidad,¹³ como parte de un proceso de socialización primaria donde el niño (a) adquiere nociones básicas que le permiten entender el sentido de la existencia y organización en sociedad; en ello incluye la cultura que se observa en las prácticas familiares y comunales: fiestas, la lengua mazahua, conocimientos sobre gastronomía, arte, medicina tradicional, agricultura, el trabajo colectivo.

Con la orientación derivada de la primera entrevista realizada en el albergue escolar indígena, y con el análisis de los objetivos de la política indigenista en relación al programa de albergues escolares, fue posible formular la siguiente hipótesis:

El programa “Albergues Escolares” modifica el sentido de la socialización primaria de los niños durante la transmisión de la cultura originaria para formar sujetos con aspiraciones individualistas y esquemas paternalistas, que son métodos de la política indigenista para conseguir la asimilación de los grupos culturales diversos.

¹² La transición CDI-INI ha implicado en el albergue algunas modificaciones al reglamento para fomentar la disciplina y también para acompañar el nivel de aprovechamiento escolar del niño (a) en su escuela. Sin embargo, en el sentido formativo, los objetivos de los albergues escolares bajo la gestión de la CDI siguen con la misma dinámica y propósito del INI.

¹³ En este caso, entendemos comunidad en el sentido de territorio, pero también se inscribe en el tipo de sociedad unida por vínculos primarios.

¿POR QUÉ REALIZAR LA INVESTIGACIÓN EN EL ALBERGUE ESCOLAR INDÍGENA DE SAN MIGUEL LA LABOR?

Una de las incógnitas particulares que surgen antes de iniciar la investigación es ¿cómo se comprende la relación Estado-grupos étnicos en la construcción del proyecto nacional? Este problema me condujo a pensar en un caso concreto donde fuera posible observar esta relación. Es por eso que llamé mi interés la comunidad de San Miguel la Labor, una comunidad con alta densidad étnica. El albergue en sí mismo presenta un complejo universo de interpretaciones; fue así como de forma deductiva se delimitó la unidad de análisis dentro del albergue escolar indígena. En la lógica relacional Estado-etnias se eligió estudiar los cambios de sentido que se propician en el albergue escolar, y el significado de estos en la vida de los niños. Resulta interesante analizar ¿de qué manera cambia la cultura del niño?, ¿cómo se construye su identidad con la formación que ofrece el albergue y la que recibe en su familia-comunidad?, ¿cuáles han sido los móviles de las familias de los niños para inscribirlos en el albergue?, ¿qué implicaciones han conllevado en la cultura de la familia del niño la separación de uno de sus integrantes?

En relación con el análisis de las políticas indigenistas dentro de las que nació el albergue, considero importante realizar un estudio de éstas, de su significación y las transformaciones que generan en la comunidad; esto porque las políticas indigenistas definen la respuesta que el Estado ofrece como alternativa para el desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Sin embargo, los métodos y resultados observables de esta política y sus programas en las comunidades no muestran efectos muy convincentes que den razones para sostener que tales comunidades se apuntalan al desarrollo, y de ser el caso contrario, el del desarrollo económico y social observable, qué costos o beneficios culturales habrá implicado ese tránsito y transformación hacia ese ideal del proyecto de civilización que se forjó en aras del indigenismo y la construcción del México moderno.

SOBRE EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

San Miguel la Labor pertenece al municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. Se ubica en la parte suroeste y comparte límites con las siguientes comunidades del municipio: al norte con Barrio de Monte Alto, al este con San Nicolás Guadalupe, al sur con Barrio Buena Vista San Miguel la Labor y al suroeste con el Barrio Las Palomas.

La superficie de San Miguel la Labor es de 1 000 012 m². San Miguel la Labor es la comunidad más poblada del municipio San Felipe del Progreso. Según datos del censo INEGI 2005, la población total de San Felipe del Progreso es de 100 201 habitantes; San Miguel la Labor cuenta con 4 839 habitantes, representando el 4.8% del total municipal.

San Miguel la Labor es la segunda comunidad de San Felipe del Progreso con mayor cantidad de población hablante de lengua indígena mazahua 2 462; de éstos, 1 176 son hombres y 1 286 mujeres. La comunidad con mayor cantidad de hablantes de lengua indígena en San Felipe del Progreso es San Nicolás Guadalupe: de sus 5 455 habitantes cuenta con 3 309 personas de 5 años y más que hablan lengua indígena. El total poblacional de hablantes de lengua indígena en San Felipe del Progreso es de 24 723, representa el 24.6% de su población total.

LOS PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO EN LA INFANCIA MAZAHUA DEL ALBERGUE ESCOLAR

La constitución biológica del ser humano al nacer se caracteriza por la existencia de ciertas limitaciones naturales para valerse por sí solo en el mundo; requiere condiciones favorables de alimentación y cuidados de los que le dota el grupo social en el que ha nacido, además de las condiciones biológicas y naturales del entorno el ser humano también necesita de un orden cultural y social determinado. Este orden cultural y social es el que le proporciona los recursos para transitar en la sociedad y socializarse de forma exitosa. La sobrevivencia de un grupo humano se explica por la existencia de un desarrollo social y cultural que le permite a los nuevos seres perpetuar la existencia del grupo social.

En el sentido de Berger y Luckmann (19957), la socialización es el proceso a través del cual se transmiten las reservas de sentido necesarias que los humanos utilizan para solucionar sus problemas simples y complejos, dirigir cotidianamente el sentido de sus actos, hasta forjar sus proyectos de vida. La socialización transmite los códigos y normas que son sistematizados a través de la historicidad que se concreta en instituciones sociales como la familia.

Un ejemplo que ilustra la socialización de prácticas culturales en el sentido de la vida mazahua es la transmisión del lenguaje. La lengua mazahua es un vehículo a través del cual los integrantes del grupo social comunican necesidades, valores, su cosmovisión: sus ideas sobre el orden del universo y el sentido de la existencia. El lenguaje es una objetivación de las subjetividades procesadas en los pensamientos; además, en el sentido de pertenencia cultural, la lengua es una de las manifestaciones más concretas para delimitar la identidad de un grupo. A través de situaciones comunicativas en la lengua mazahua, por ejemplo saludar, se interiorizan en la conciencia del niño el código y las pautas de actuación en situaciones similares. Este conocimiento adquirido se convierte en una reserva de sentido que pondrá en práctica para situaciones similares en su relación con otras personas.

Estos conocimientos culturales son los que necesita el ser humano, además de las condiciones biológicas y físicas para desarrollarse en su sociedad.

Los procesos de socialización implican la transmisión de conocimientos, códigos de conducta y sistemas de valores. La socialización que ocurre en la fase inicial de la vida es la que se produce en la comunidad de vida donde se nace; esta socialización primaria se define por ser el lapso de la configuración de la realidad subjetiva a partir de la realidad objetiva que el ser humano experimenta; esta configuración subjetiva de la realidad se traduce en la asociación de significados sobre las acciones cotidianas que en la comunidad de vida se reproducen.

En el caso concreto que se analiza, la comunidad de vida donde se propicia la socialización primaria en la vida de los niños del albergue escolar es la familia. Como anteriormente se ha mencionado los niños provienen de familias extensas; esta estructura de organización social es característica del grupo étnico mazahua. El sentido colectivo basado en la reciprocidad y el apoyo mutuo en los sistemas de parentesco es una construcción subjetiva de la realidad que los niños aprehenden de su realidad objetiva en la comunidad de vida primaria.

La familia en el grupo cultural mazahua es una de las instituciones de cohesión social donde se reproduce la cultura a través de los procesos de socialización que experimentan los integrantes del grupo en distintas fases de su existencia. La familia provee de sentido a

los actos, y es el depositario que suministra el conocimiento cotidiano a los individuos que se forman en su seno. Estos conocimientos son los que le permitirán desarrollarse en la vida.

Pertenecer a un grupo familiar extenso significa compartir mayores gastos, el incremento de responsabilidades, pero la posibilidad de satisfacer las necesidades de subsistencia debido a que la mano de obra en las labores de producción es mayor. Los niños mazahuas forman parte de esta estructura económica que se concatena estrechamente con la estructura social. Los testimonios sobre la asistencia de los niños al albergue escolar dan cuenta de que, cuando se presentan los periodos intensos de trabajo agrícola, la mayor parte de los niños no asisten al albergue debido a que sus familias necesitan de su contribución en el trabajo de subsistencia familiar: labrar la tierra. Es evidente que el sentido de la primera comunidad de vida sigue impreso en la estructura mental de los niños y de las familias, a pesar de que no concuerda con el sentido de vida que se propone en el albergue escolar. Cuando suceden ausencias de este tipo, los instructores del albergue escolar advierten a los padres que no es adecuado que el niño sea llevado del albergue para trabajar, puesto que las tareas escolares serán descuidadas y eso se traducirá en un desempeño escolar pobre.

El ejemplo descrito requiere que clarifiquemos lo que comprendemos por comunidad de vida; continuamos con la orientación de Berger y Luckmann sobre estos conceptos. Las comunidades de vida suelen ser comunidades de sentido, o bien, estructuras sociales que proveen de sentidos y sistemas de valores que se aplican dentro de esta comunidad. Estas comunidades comparten sentidos de vida con otras comunidades de vida; una familia es una comunidad de vida, sus normas de relación son aplicables dentro de ella misma, pero ciertos valores y sistemas de sentido se comparten con otras familias o comunidades de sentido, debido a que las comunidades de vida coexisten en una realidad o bien, un espacio y tiempo común. Siguiendo estas nociones, el albergue escolar es una comunidad de vida dado que, además de proveer el espacio de subsistencia, provee sentidos y sistemas de valores y conducta dentro del mismo albergue. Para el caso que estudiamos, el albergue escolar es una comunidad de vida secundaria y a su vez un espacio de socialización secundaria. En este momento es preciso hablar de la escuela, que también es un espacio de socialización secundaria, donde existen sistemas de producción y distribución de sentido. Sin embargo, a diferencia del albergue escolar y la familia, la escuela no llega a constituir una comunidad de vida. Lo que se quiere precisar es que en la construcción de sentido de la infancia mazahua son tres instituciones las que trazan la formación del niño: la familia, el albergue escolar y la escuela, las dos primeras son comunidades de vida que se analizan en este estudio.

La socialización secundaria que se presenta en el albergue y la escuela se define como el lapso de especialización de roles. Es el momento en el que el niño define su posición en el orden institucional escolar y asume las relaciones por jerarquías y sus funciones. En ese espacio, esta construcción subjetiva le permite configurar un sistema de símbolos y significados de actuación en ese espacio institucional; los reglamentos y normas son el ejemplo claro e incluso objetivo que se socializa para distribuir el sentido de existencia de estas instituciones.

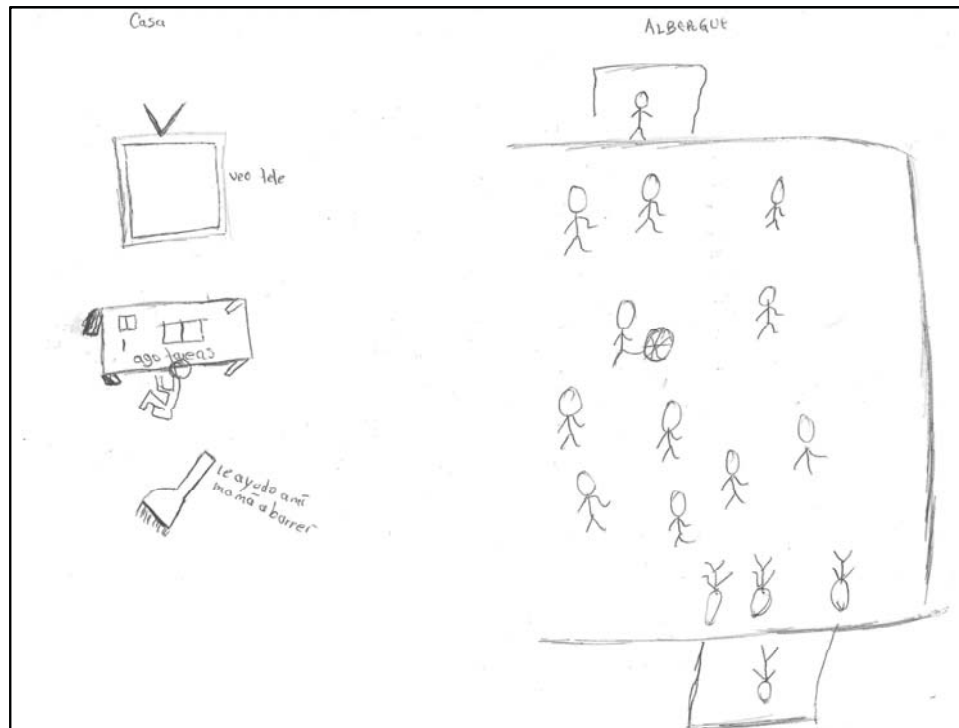
Las sociedades actuales poseen en general instituciones de socialización secundarias; estas instituciones existen debido a la presencia de un sistema económico, político y social más amplio. La pluralidad de instituciones de socialización secundaria tiene relación con la complejidad de los sistemas de organización social y los modos de producción; desde el enfoque marxista, las instituciones son la superestructura en el modo de producción capitalista.

La relación a la que se alude entre en modo de producción y la existencia de las instituciones generadoras de sentido en la socialización secundaria se explica porque es importante ubicar el contexto temporal del indigenismo en el que surge el albergue escolar.

El albergue escolar surge en el indigenismo de la década de 1970; la institución indigenista INI se encuentra en funciones orientada en los fundamentos ideológicos del etnodesarrollismo. Sin embargo la orientación que dirigía al INI no se traducía en las prácticas locales que la institución desarrollaba en las comunidades. Si bien el etnodesarrollismo proponía fomentar la capacidad de las sociedades culturalmente diferentes para autodesarrollarse, los albergues escolares no significaban una prueba de este principio regulador. La dirección de los Albergues siempre ha estado bajo la tutela y responsabilidad de la institución, y la participación de la comunidad se limita a la función receptora de los beneficios del programa y cumplir con determinadas obligaciones.

El análisis que a continuación se presenta es la interpretación de la representación gráfica que los niños (as) hacen sobre los dos espacios de socialización estudiados; éste es el dibujo en el que contrastan “la vida en el albergue y la vida en la casa”.

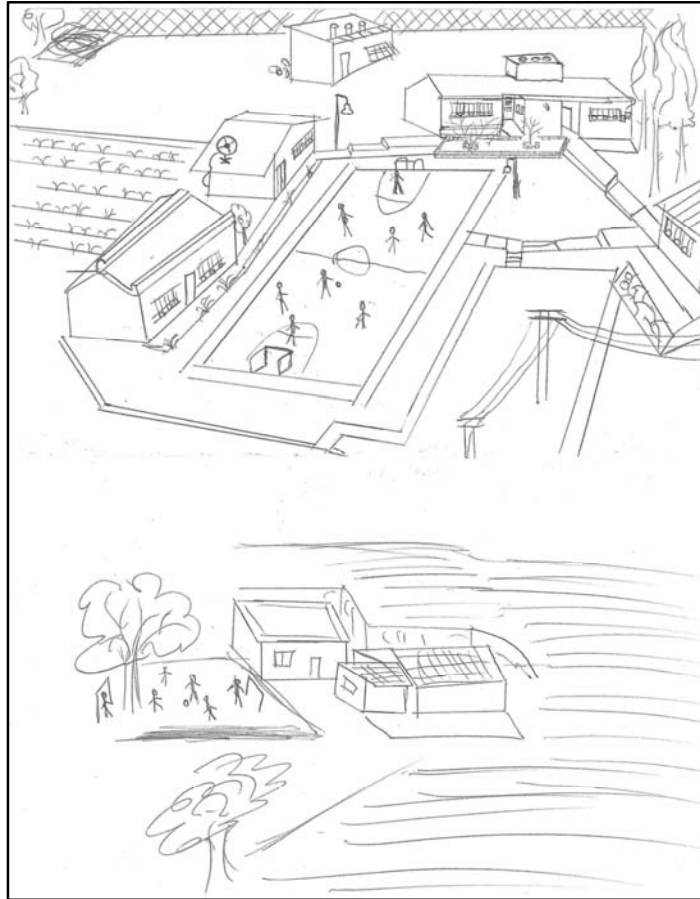
La dinámica que se siguió para realizar el dibujo fue que, después de que los niños respondieron a la encuesta, cada uno recibió una hoja y en dos secciones dibujaron; una de las secciones era para ilustrar como perciben su vida en el albergue escolar y la otra para ilustrar su vida en su casa. Cada uno utilizó los colores o materiales para dibujar que decidiera. En promedio cada niño (a) demoró de 15 a 30 minutos en elaborar su dibujo, de forma libre: cada uno dibujó en el lugar que le agradara, algunos realizaron su dibujo en el dormitorio, otros en el salón o las jardineras.



Dibujo 1.

El ejercicio es una representación de la construcción social de su realidad objetiva, y a su vez se integran símbolos que son parte de la construcción subjetiva de su realidad, como se verá en los siguientes casos.

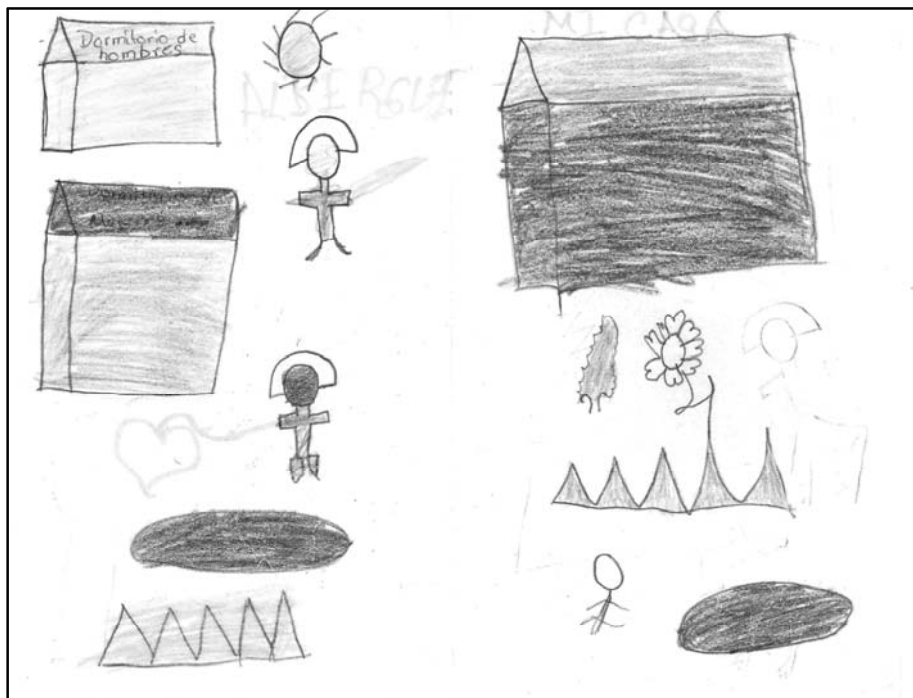
Los dibujos proyectan la distribución del espacio que perciben en cada ámbito; el espacio del albergue escolar se define con claridad, los niños (as) colocan los nombres de cada área y en la cancha de deportes se dibujan con sus compañeros jugando fútbol; ninguno dibuja a sus instructores, directivos o económicas. Es clara la diferenciación entre el espacio del albergue y el de la casa. En su casa, la mayoría de los dibujos muestran la vista externa, el paisaje rural; el color verde predomina con la intención de otorgarle fidelidad a la realidad de su comunidad en el dibujo. Sólo en un dibujo se describen las actividades dentro de la casa, que son: ver televisión, hacer tareas y ayudarle a la mamá a barrer (dibujo 1).



Dibujo 2.

Las técnicas para el dibujo fueron sencillas, sólo un estudiante realizó un dibujo con una técnica más elaborada (dibujo 2); la geometría que utiliza hace evidente el contraste del orden en el paisaje semiurbano del albergue escolar, donde casi todo se dibuja con trazos geométricos de mayor precisión, mientras que el paisaje de la casa no requiere de geometría tan precisa.

El dibujo 3 resulta llamativo por el uso de variados colores, pero sobre todo por los símbolos que se plasman en el espacio del albergue escolar. La niña dibuja un corazón, el cual connota un sentimiento afectivo que se experimenta dentro del albergue escolar; en contraste, el espacio de la casa tiene menos elementos simbólicos, destaca la descripción del paisaje.

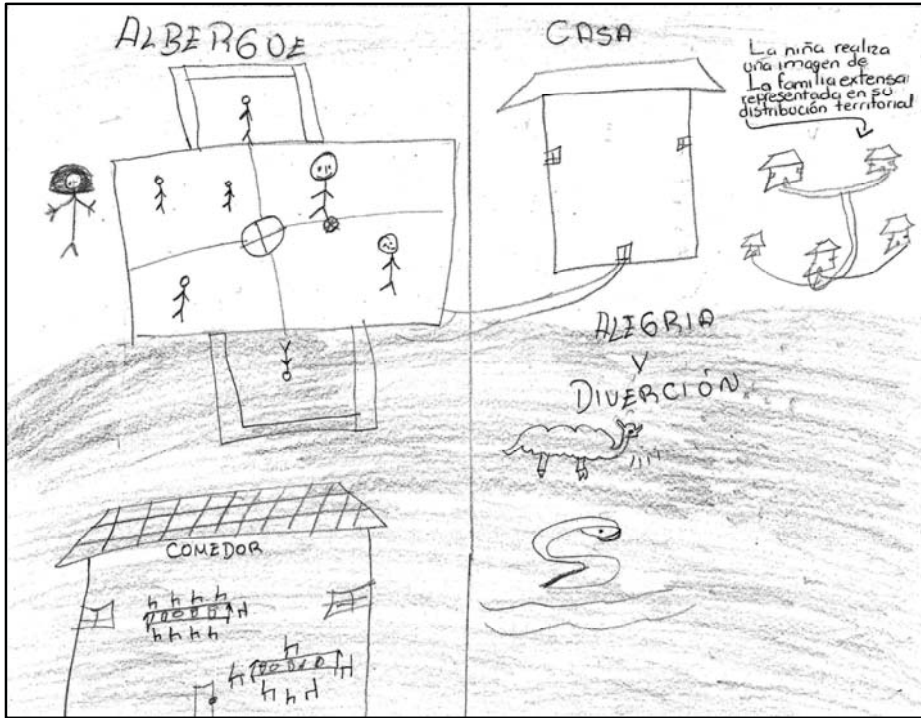


Dibujo 3.

El dibujo 4 posee varios elementos de profundo significado; de inicio resalta el hecho de que en el espacio de la casa haya colocado dos palabras que describen al lugar: “alegría y diversión (sic)”. La fauna también ocupa un lugar importante; lo que dibuja parece una oveja y una víbora. El extremo superior derecho tiene un elemento que, además del espacio, describe el modo de organización de la familia extensa: cada casa se encuentra intercomunicada por caminos por los que se puede llegar a todas. Los espacios del albergue se centran en la distribución del espacio y en la actividad con la que la niña se siente más identificada: el fútbol.

El siguiente caso resulta significativo: la niña dibuja el espacio de su casa en el lado izquierdo, muestra la fachada externa de su casa y los colores son variados, en comparación con los colores que utiliza para el dibujo del albergue, que sólo son tres: amarillo, verde y azul.

El albergue se identifica por los espacios cuadrados y de mayor uniformidad; la casa se dibuja con más detalles, la niña se incluye en el paisaje de su casa y no en el del albergue, se encuentra jugando. Destacan elementos de la naturaleza: el sol, los árboles, el suelo y el pasto con tonalidades distintas; la casa o casas que dibuja al fondo son bicolors: parece que son dos, una es la de color rosa con rojo y otra la de color amarillo con rojo, quizá sean dos familias nucleares que comparten la cercanía del territorio. Otro elemento de interés es el tendedero que dibuja: a la ropa recién tendida le escurren gotas de agua. Esos pequeños detalles que revelan una proximidad a su espacio y una conciencia fina sobre elementos de su hogar.



Dibujo 4.



Dibujo 5.

El dibujo 6 es colorido y parece equilibrado en torno a la inclusión de detalles de cada espacio; sin embargo la observación detenida indica que el espacio del albergue es más detallado, la niña se incluye en ese lugar, dibuja un espacio interior al centro, y alrededor áreas exteriores como las canchas para deportes. Se aprecia una cercanía afectiva más vinculada al albergue, dado que objetos y espacios de trabajo y contacto continuo están plasmados en el dibujo. La casa, por el contrario, sólo se aprecia como una construcción bonita pero sin más elementos que definan la proximidad del dibujante con el lugar.



Dibujo 6.

La experiencia de campo me deja claro que el albergue escolar mueve mecanismos dinámicos de construcción de sentido en la vida de los niños. Las dinámicas cotidianas, los valores y reglas que se determinan construyen en los niños una idea individualizadora: debo lavar “mi” plato, hacer “mi” tarea, aprender a defenderme “yo solo”, peinarme, arreglarme, entre otras prácticas cotidianas que afianzan mi individualidad, tiendo “mi” cama, delimito “mi” espacio de tareas, “mi” espacio en el comedor, “mi” espacio y “mi” función en el juego.

Desde mi perspectiva, estas prácticas se centran en una metodología para integrar a los grupos étnicos al sistema de valores y organización social del mestizaje. El mestizaje implica que el indígena se identifique en su estrato de clase social y asuma la identidad de la cultura nacional y modos de relación en “sociedad” distintos al modo de relación en “comunidad”.

No pretendo asumir una posición en contra de la individualidad; lo que quiero hacer notar es que se convierte en una situación contrapuesta a las prácticas que en casa se realizan. Las encuestas permiten entender que las actividades relacionadas con la atención

personal, como el peinarse o vestirse, se realizan durante el proceso de socialización por padres e hijos; actividades como lavar los trastes y la ropa no corresponden exclusivamente al niño (a), es una actividad en la que la mayoría de las niñas contribuyen con la mamá. Los vínculos afectivos se asocian más rápidamente con el hogar. A la pregunta ¿dónde te gusta más estar?, la respuesta generalizada es que en la casa. Así también en sus respuestas sobre los sentimientos que experimentan cuando van a llegar a su casa se observa una actitud y sentimiento positivo: alegría, emoción, felicidad. No así para la correspondiente pregunta sobre el sentimiento experimentado cuando van a llegar al albergue escolar. Algunos niños respondieron que sienten tristeza o simplemente indiferencia, aunque debemos anotar que hubo quienes respondieron que experimentan alegría o emoción, pero fueron menos casos. Inferimos que se trata de niños que experimentan desapego familiar por problemas dentro de su núcleo familiar, como alcoholismo o violencia intrafamiliar. Los testimonios concuerdan con que, al finalizar la semana, haya niños que soliciten quedarse en el albergue y no regresar a su casa.

Por otro lado, en una de las secciones de la encuesta se solicita a los estudiantes coloquen las valoraciones que hacen sobre determinados aspectos de la lengua y la cultura. Los datos obtenidos nos permiten observar que existe desarraigo cultural y una valoración pobre de estos dos elementos. El cuadro ilustra una escala valorativa realizada por un estudiante del albergue. Aquí se contrastan prácticas de la cultura mazahua y el proyectos de la sociedad nacional.

Situación	Muy importante	Importante	Poco importante	Nada importante
Estudiar	X			
Conocer cómo se usa la medicina tradicional				X
Participar con la gente de la comunidad en las fiestas o faenas				X
Conocer cómo se trabaja la milpa	X			
Hablar mazahua				X

Cuadro 1. Escala valorativa, aplicada a un estudiante del albergue escolar.

Vemos que las prácticas de la cultura de las comunidades son calificadas como de nula importancia; esto nos hace reflexionar sobre la relación entre el éxito académico¹⁴ y el abandono de sus prácticas culturales, lo cual comienza por la calificación de éstas como poco relevantes en su proyecto de vida. Se define así un modelo de movilidad ascendente, que se traduce en el éxito social del niño que ha estudiado, que no habla mazahua y está bien integrado a los valores y la cultura nacional.

Otra cuestión relevante que se observa en el albergue escolar es que existe por parte de los niños una asimilación de esquemas paternalistas como respuesta a su condición vulnerable. Un entrevistado, a la pregunta ¿Por qué te inscribieron en el albergue? respondió que fue inscrito “*para recibir el apoyo*”. Podemos interpretar: “*Mi condición de pobreza y mi condición étnica me vuelven vulnerable, por ello necesito recibir apoyos.*”

¹⁴ Este encuestado muestra un buen nivel de aprovechamiento escolar.

Resaltan también en la observación los métodos y las prácticas pedagógicas conductistas para tratar a los estudiantes, que ofrece la formación en el albergue. Ejemplo de ello es: si se realiza la tarea, los niños recibirán fruta; esto implica que la motivación de realizar tareas exista por el premio prometido, no por el gusto de aprender. Ante esta condición se forjan estructuras condicionadas en el niño(a) para realizar cualquier acción y por ello puede explicarse que al no tener un premio en casa como motivación para realizar las tareas prefieren no realizarlas. Así también las deficiencias en conducta de ciertos estudiantes que, al no convenirles la negociación, prefieren desobedecer a las encomiendas, como integrarse a participar en alguna dinámica académica.

*CONCLUSIONES. LOS PROGRAMAS HACIA LA COMUNIDAD INDÍGENA,
NECESIDAD DE LA LIBERACIÓN ASISTENCIAL*

Una condición real que coincide con los grupos étnicos en México es la situación marginal en que se encuentran. El indigenismo en sus distintas facetas a través de la historia de México: integracionista, etnicista o etnopopulista, participativo y etnodesarrollista, plantea un esquema relacional Estado-grupos étnicos.

Una constante de la relación Estado-étnias ha sido la lógica paternalista y de tutelaje para atender las problemáticas económicas, sociales y culturales. Este tutelaje es una forma de limitar las capacidades de los grupos étnicos, es una política despersonalizante donde la noción del ser humano se aparta para convertir y tratar a la gente como objetos y no como sujetos responsables y pensantes.

Estos programas paternalistas tienen un esquema de operación común en el país, es decir, la situación indígena se asume como idéntica en todo el país. Sin embargo, las lógicas culturales, políticas y sociales de los grupos étnicos distan de lo que preconcebidamente se piensa. Por tanto, una condición necesaria es que la relación Estado-étnias deberá partir de la comprensión de esa diversidad cultural; el no reconocimiento de las diferencias implica la incompreensión de la realidad de las comunidades y el fracaso de los planes y políticas públicas que se implementan para los grupos étnicos.

La diversidad étnica exige una organización e integración nacional fundada en criterios más incluyentes. Sin el reconocimiento de la dignidad compartida por las distintas culturas, las relaciones interculturales estarán condenadas a repetir los esquemas etnocéntricos y neocoloniales de intolerancia y discriminación que aún las tipifican, a pesar de los cambios legislativos hechos en el país al reconocer la pluralidad que lo conforma.

El reconocimiento de la pluralidad implica escuchar y atender la pluriculturalidad. Las formas de existir en el mundo y los proyectos de civilización de las etnias son una forma de procurar el reconocimiento y valoración de la identidad social distintiva. Esta afirmación civilizatoria implica una autovaloración indígena que requiere la superación de estigmas.

Cada etnia porta una perspectiva civilizatoria, por tanto es necesario establecer una relación entre las etnias que propicie mecanismos de participación equilibrada, establecidas en redes de comunicación que posibiliten la interculturalidad como forma de convivencia y no de aislamiento. La era del conocimiento en la que vivimos requiere de plataformas para el diálogo e interacción (Miguel Bartolomé, 2000).

La diversidad social, étnica y política de nuestro país requiere espacios de discusión para pensar y diseñar una redistribución del poder y relaciones inclusivas. Los programas y políticas públicas con la finalidad de cambiar las condiciones de vida de los grupos

vulnerables carecerán de sentido sino se fundan en proyectos de civilización acordes con las expectativas de los mismo grupos. Los programas y políticas públicas generan efímeros cambios en las condiciones materiales de existencia de los grupos vulnerables, pero lo que más ha perdurado es la sujeción y la formación de una conciencia subyugante. Es por ello que quiero concluir esta fase del trabajo de investigación con una reflexión sobre la importante e imperiosa necesidad de generar dinámicas relacionales Estado-etnias basadas en criterios incluyentes. Los espacios como el de Albergues Escolares representarán el ejercicio inclusivo en la medida que sean los mismos grupos quienes diseñen, dirijan y operen estos recursos, de acuerdo con sus modos de organización y asesorados por especialistas comprometidos con el desarrollo de sus comunidades, abiertos al cambio dinámico y conscientes, en comunicación y argumentación con el mundo. La era del conocimiento requiere de relaciones interculturales que posibiliten nuevas formas de convivencia y no de aislamiento. Las comunidades de argumentación representan un paso necesario para el diálogo y el encuentro.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ, MIGUEL A.

2000 “Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América latina”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista y Porrúa, México, pp. 153-170).

BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN

1995 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La crisis del hombre moderno*, Paidós Studio, España.

2006 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

CASH HERMOSILLO, FABIOLA

2005 “Hacia la resignificación del concepto migración en México: a través de 14 rutas” en *Sensacional de antropología*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

CELOTE PRECIADO, ANTOLÍN

2006 *La lengua mazahua, historia y situación actual*, Universidad Intercultural del Estado de México y Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, México.

Constitución del Estado Libre y Soberano de México, con su traducción en lenguas indígenas, 2008

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

1992 “Cuestión étnica, Estado y nuevos proyectos nacionales”, en Cecilia Noriega (ed.), *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, México.

DIMAS HUACUZ, BERTHA

2006 “Indigenismo de Estado: el paradigma mexicano actual”, *La Jornada Michoacán*, 11 y 12 de octubre, México.

GEERTZ, CLIFFORD

1996 “*La interpretación de las culturas*”, Gedisa, Barcelona.

GONZÁLEZ ORTIZ, FELIPE

2003 “El parentesco ritual” en *Expresión Antropológica* 18, México.

2005 *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*, El Colegio Mexiquense y Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), México.

GONZÁLEZ ORTIZ, FELIPE E IVONNE VIZCARRA BORDI

2006 *Mujeres Indígenas en el Estado de México, Vidas conducidas desde sus instituciones sociales*, El Colegio Mexiquense y Universidad Autónoma del Estado de México, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

2006 *II Censo de Población y Vivienda 2005*, México.

ORDÓÑEZ MAZARIEGOS, CARLOS

2007 *Tradición y modernidad. Encuentros y desencuentros entre los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización*. Artículo electrónico: <<http://www.bibliojuridica.org/libros/1/98/10.pdf>>, consultado en septiembre de 2008.

OVALLE FERNÁNDEZ, IGNACIO (DIR.)

1978 “INI 30 años después, revisión crítica”, *México Indígena*, Órgano de Difusión del Instituto Nacional Indigenista, Número especial de aniversario, México.

PELTO, PERTTI J.

1975 *El estudio de la antropología*, Secretaría de Educación Pública, México.

RUIZ SÁNCHEZ, CARLOS

2002 *Manual para la elaboración de políticas públicas*, Plaza y Valdés, México.

SANDOVAL FORERO, EDUARDO

2005 *Presencia indígena en el Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, Fundación Ford y Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), México.

SITTON, NAHMAD ET AL.

1997 *7 Ensayos sobre indigenismo*, Serie Cuadernos de Trabajo núm. 6, Instituto Nacional Indigenista, México.

TÖNNIES, FERDINAND

1947 *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires [originalmente publicado en 1887].

TOURAINÉ, ALAIN

2000 *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.

VILLORO, LUIS

2001 *De la libertad a la comunidad*, Ariel e Instituto Tecnológico de Monterrey, México.

VIZCARRA BORDI, IVONNE Y NADIA MARÍN

2006 “Las niñas a la casa y los niños a la milpa: la construcción social de la infancia mazahua” en *Convergencia*, vol. 13 núm. 40, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

VIZCARRA BORDI, IVONNE

2002 *Entre el taco mazahua y el mundo: La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*, Universidad Autónoma del Estado de México e Instituto Mexiquense de la Mujer, México.

**HOMENAJE A
YOLANDA LASTRA**



Editado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México se terminó de imprimir en diciembre de 2010, en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V., San Lorenzo, núm. 244, Col. Paraje San Juan, C.P. 09830, México, D.F., Verónica Kugel y Selma Kugel de Hmunts'a Hēm'i - Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu hicieron la composición con tipo Times New Roman 10, 12, 14, 16 y 18 puntos; la corrección de estilo estuvo a cargo de Bernardo Guízar, Adriana Incháustegui realizó la revisión de pruebas. La edición consta de 1000 ejemplares en papel bond de 90 g y estuvo bajo el cuidado editorial de Verónica Kugel y Ada Ligia Torres.

La amplia gama de temáticas abordadas en este libro sobre los pueblos otopames es reflejo fiel de la homenajeadora del X Coloquio Internacional sobre Otopames, Yolanda Lastra. Prestigiada lingüista mexicana, ferviente defensora de las lenguas indígenas en peligro, su curiosidad la ha llevado a registrar un amplísimo acervo de datos antropológicos: no sólo lingüísticos sino también arqueológicos, etnográficos y etnohistóricos. Esto le ha permitido actualizar un amplio número de coordenadas culturales con las que ha llegado a comprender a profundidad a los grupos otopames.

Los investigadores que contribuyen a esta publicación abordan los saberes otopames del mundo con temas de la cosmovisión propiamente otopame y también con ejemplos de un catolicismo popular dinámico y cambiante. Destacan el registro y diagnóstico de las lenguas otopames, aunados a propuestas para su fortalecimiento y preservación, así como los medios de comunicación actuales como herramientas en manos de los hablantes de lenguas otopames. La presencia organizada, local, nacional y transnacional de estos actores se hace patente en épocas históricas y en la actualidad. La ciudadanía comunitaria lleva a la exigencia de políticas públicas para preservar los espacios lingüísticos, la conservación del patrimonio biocultural, la construcción de espacios pedagógicos propios. El contacto intercultural atraviesa esta Memoria, tanto en los trabajos históricos como en las temáticas contemporáneas, mostrando culturas dinámicas cuyos actores luchan por sus espacios propios en contextos difíciles como la transterritorialidad, la cual, al contrario de lo que pudiera pensarse, se está convirtiendo en un potencial de aprendizaje, de autoestima y de recreación identitaria.

