



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

ANÁLISIS DEL DISCURSO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA
IDENTIDAD A TRAVÉS DEL BILINGÜISMO NÁHUATL-ESPAÑOL:
ESTUDIO DE CASO EN SAN MIGUEL CANOA, PUEBLA.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN COMUNICACIÓN

PRESENTA:

CINTHIA JAZMÍN LÓPEZ NÁJERA

ASESORAS

MTRA. OLIVIA CASTILLO CASTILLO

MTRA. ANAYURI GÜEMES CRUZ

(PUEBLA, MARZO, 2015)

Este trabajo busca ser un recordatorio de todos aquellos que caminan con pasos invisibles y aún así dejan huella en el camino, de los que ahogados entre el bullicio de la multitud encuentran una voz para alzarla y hacerse escuchar; es así que el sonido emerge entre colores, texturas y formas varias, extrañas al ojo del incauto.

“...nadie existe durablemente en función de un poder ajeno, sino por fidelidad a los libres valores de su conciencia, en la construcción y reconstrucción de su propio ser” *J.T. Bodet.*

AGRADECIMIENTOS

Presento mi sincera gratitud a la familia Romero Monarca, protagonistas de este trabajo, a Irene y la Sra. Guadalupe.

A los asesores de este trabajo, a la Mtra. Olivia Castillo Castillo, guía y ayuda imprescindible en el camino del aprendizaje; a la Mtra. Anayuri Güemes Cruz, quien sembró el gusto por la aventura de la investigación científica; al Mtro. Guillermo Carrera García, profesor que logró despabilar el entendimiento de varios de sus alumnos, incluida yo; y a todos aquellos profesores que contribuyen a la apertura y renovación de ideas en intelectos que buscan un motivo para significar.

A mis amigos, de aquí y de allá, quienes me han apoyado y escuchado, hablado y solicitado, con quienes he existido; individuos somos, quizá exitosamente socializados...estamos en las memorias.

A mi vasta familia, tías, tíos, abuelos y abuelas, los que están y los que se han ido pero al mismo tiempo se quedaron, *en nosotros viven juntos los muertos y los resucitados.*

A mi omni y mi hermano, quienes soportan cada día las inconmensurables realidades que se aglutinan en mi ser y que, a causa de ello, alienada me encuentran entre ideas y acciones. Gracias por estar y ser conmigo, por estar y ser con ustedes.

A mi Dios, mi necesidad metafísica, mi cuestionamiento y afirmación, mi idea absoluta de un nuevo comienzo, totalidad concreta, diferenciación e impulso para trascender. Alhamdulillah.

Gracias a ustedes.

ÍNDICE

CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN	7
1.1. INTRODUCCIÓN	7
1.2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	10
1.3 HIPÓTESIS	15
1.4. IMPORTANCIA DE ESTE ESTUDIO	16
CAPÍTULO II MARCO HISTÓRIO- CONTEXTUAL	18
2.1. Pueblos indígenas en el mundo	18
2.1.1. <i>¿Desarrollo de los pueblos indígenas?</i>	21
2.2. Lenguas minoritarias en el mundo	25
2.2.1. <i>Políticas lingüísticas y pueblos indígenas</i>	28
2.3. Lenguas indígenas en México	31
2.3.1. <i>Derechos indígenas y políticas lingüísticas en México</i>	34
2.4. Discriminación de los pueblos indígenas en México	40
2.4.1. <i>Encuentro entre realidades</i>	40
2.4.2. <i>El mestizo mexicano</i>	43
2.5. Población indígena en Puebla	46
2.5.1. <i>Totonacos</i>	48
2.5.2. <i>Tepehuas</i>	49
2.5.3. <i>Mazatecos</i>	50
2.5.4. <i>Mixtecos</i>	51
2.5.5. <i>Otomíes</i>	53
2.5.6. <i>Popolocas</i>	54
2.5.7. <i>Nahuas</i>	56
2.6. Primer acercamiento al caso de estudio	58
2.7. San Miguel Canoa	58
2.7.1. <i>Formación</i>	59
2.7.2. <i>Población</i>	59
2.7.3. <i>Economía</i>	60
2.7.4. <i>Lengua</i>	60
2.7.5. <i>Educación</i>	61
2.7.6. <i>Vestimenta</i>	61
2.7.7. <i>Celebraciones</i>	61

2.8. Recapitular para aplicar en lo local	63
CAPÍTULO III MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL	64
3.1. Marco teórico.....	64
3.1.1. <i>Teoría de la Valoración.....</i>	64
3.1.2. <i>Teoría de las Identidades</i>	67
3.2. Marco conceptual.....	71
3.2.1. <i>Identidad.....</i>	71
3.2.2. <i>Otredad.....</i>	72
CAPÍTULO IV METODOLOGÍA.....	76
4.1. Metodología empleada	76
4.2. Objetivo de la Investigación y hallazgo de la muestra	77
4.3. Presupuestos metodológicos para el diseño del estudio	78
4.3.1. <i>Paradigma interpretativo y técnica de recolección.....</i>	78
4.2.2. <i>El corpus.....</i>	79
CAPÍTULO V ANÁLISIS	82
5.1. La familia Romero Monarca	82
5.2. Irene y la Sra. Guadalupe: realidades alternas.....	83
5.3. Árbol genealógico-lingüístico familia Romero Monarca	84
5.4. En el Discurso de Irene y la Sra. Guadalupe	85
5.3.1. <i>Afecto.....</i>	86
5.3.2. <i>Juicio.....</i>	87
5.3.3. <i>Apreciación.....</i>	95
CAPÍTULO VI TENDENCIAS FINALES	96
6.1. Tablas de tendencias	96
6.2. Resultados del estudio.....	98
6.3. Comentarios finales	101
BIBLIOGRAFÍA	102
ANEXOS	109

ÍNDICE DE IMÁGENES, CUADROS Y GRÁFICAS

Imagen 1 Lenguas en peligro (UNESCO)	28
Imagen 2 Familias lingüísticas en México	32
Imagen 3 Agrupaciones lingüísticas en México	33
Imagen 4 Municipios con mayor concentración de hablantes de las principales lenguas indígenas de Puebla	47
Imagen 5 Ubicación de San Miguel Canoa en Puebla	58
Imagen 6 San Miguel Canoa	58
Imagen 7 Teoría de la Valoración	65
Imagen 8 Actitud	66
Imagen 9 Árbol genealógico-lingüístico familia Romero Monarca	84
Cuadro 1 Resumen de entrevistas	81
Cuadro 2 Tendencia del corpus	96
Cuadro 3 Juicio	96
Gráfica 1 Corpus	96
Gráfica 2 Juicio	96

CAPÍTULO I

1.1. INTRODUCCIÓN

“Ciertas maneras de ser, sentir y de relacionarse con los demás son solamente posibles con ciertos recursos lingüísticos. El lenguaje representa, articula y hace que las cosas se manifiesten y al hacerlo moldea nuestras vidas”

Heidegger

México es una nación multicultural¹ compuesta por diversos grupos étnicos entre los que se encuentran 52 pueblos indígenas², definidos así por las características que presentan en su lengua, tradiciones, costumbres y formas de organización. Aún así, el país aún no ha alcanzado una relación de interculturalidad con estos grupos, pues, si acaso se llegan a identificar las diferencias, no se reconocen los derechos de igualdad en la participación de la construcción social.

Esta falta de reconocimiento evita la cooperación, participación y convivencia para la conservación de las características propias que los identifican. De esta manera, la pérdida de lenguas indígenas, patrimonio cultural intangible, es un proceso vinculado a la erradicación paulatina de los sistemas sociales que constituyen a los grupos étnicos.

En el Estado de Puebla existen cuatro grupos etnolingüísticos, chocho, mixteco, náhuatl y totonaca, los cuales a su vez están compuestos por grupos étnicos organizacionales, es decir, el conjunto de hablantes de una variante lingüística; éstos constituyen siete pueblos indígenas: nahuas, totonacos, tepehuas, popolocas, mazatecos, mixtecos y otomíes –hñahñus- (CDI, 2010).

Desde el año 1930, en México se llevan a cabo censos para identificar a la población hablante de lengua indígena, tomando en cuenta a los hablantes mayores de cinco años de edad debido al desarrollo de la comunicación oral presentada

¹ Herrera y Ramírez (2005) definen a la multiculturalidad a la “conjunción de culturas diferentes en un mismo hábitat, con algunas relaciones entre ellas, propiciadas por el reconocimiento de ciertos derechos básicos”.

² Comisión Nacional de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010.

desde esta edad. A partir del censo realizado ese año, el Estado de Puebla ya contaba con 310 607 hablantes de lengua indígena (INEGI, 2004).

Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México (2010) éstas son aquellas que cuentan con hablantes vivos que adquirieron alguna de ellas como lengua materna y que hablan con fluidez. Actualmente México cuenta con 11 familias, 68 agrupaciones y 364 variantes lingüísticas³. En Puebla el 11.7% de la población habla una lengua indígena, entre las cuales destacan el mazateco, popoloca, totonaca y náhuatl, siendo este último el que más hablantes tiene en el Estado -447 797 hablantes- (INEGI, 2010).

En la localidad de San Miguel Canoa, población cercana a la capital del Estado, la mayoría de sus habitantes conservan la lengua náhuatl, pues ésta funge como lengua materna en la región. No obstante, debido a la cercanía con la ciudad, las personas de este lugar han tenido que aprender el español como resultado de sus actividades económicas. De este modo, poco a poco, la conservación de la lengua náhuatl ha venido decreciendo con el paso de los años.

Canoa representa los cambios durante las últimas décadas en México, ya que ha sufrido transformaciones graduales en sus tradiciones y por lo tanto en su cultura. Dicho así, tales transformaciones han traído nuevas maneras de comportamiento y socialización entre los habitantes de Canoa. Para describir estos hechos, es necesario conocer a las personas que se intentan describir, pero más allá de una observación externa, provista de aseveraciones fundadas en pre concepciones, se trata de indagar en la subjetividad de los mismos individuos, quienes se reconocen a sí mismos como parte de una colectividad.

Ahora bien, “por medio de la lengua, el *ser humano* llega a integrarse a un grupo, a la *gente*, pero a su vez, la *gente* está compuesta de *personas*; en virtud de su participación en un grupo, el individuo ya no sólo es un espécimen biológico de

³ De acuerdo con el INALI (2010), una *familia lingüística* es el conjunto de lenguas cuyas semejanzas en su fonología, morfosintaxis y léxico obedecen a un origen histórico común; una *agrupación lingüística* comprende el conjunto de variantes lingüísticas existentes bajo el nombre dado tradicionalmente a un pueblo indígena; mientras que una *variante lingüística* es una forma de hablar que presenta diferencias internas con otras variantes de la misma agrupación lingüística.

humanidad: es una persona” (Halliday, 1982:24). Siguiendo esta idea, la presencia de una comunidad se expresa desde la lengua, vínculo que une al individuo con las demás personas.

Es la lengua la que provee al individuo de conocimientos necesarios para su supervivencia, comunicación y trascendencia dentro del medio en que se desarrolla; sirviéndose del lenguaje, el hombre comprende las razones de su existencia, así como también, lleva a cabo el rol que desempeña en tal sociedad. De este modo, hablar de la actuación humana en colectividad comprende la identificación de la misma en su contexto a través del lenguaje.

Así, para poder comprender la construcción de la identidad en la actuación humana en colectividad, se llevó a cabo un estudio basado en el análisis del discurso de hablantes bilingües (náhuatl-español) de una familia de Canoa. A través de la narrativa lingüística de los participantes en este estudio -Irene Romero Monarca y Guadalupe Monarca Rojas- se descubrieron constructos ideológicos que permitieran responder a la pregunta central de la investigación -*¿Cómo una familia bilingüe (náhuatl-español) construye su identidad al estar consciente del Otro?-*.

La lingüística Sistémico Funcional fungió como base para el análisis de los datos recabados, específicamente la Teoría de la Valoración (Martin 2000, White 2003, Kaplan 2004), instrumento adecuado para la comprensión de usos lingüísticos que expresan un parámetro o valor respecto al contexto social. Así mismo, los conceptos primordiales fueron definidos como *identidad* y *otredad*, los cuales fueron tomados de la Teoría de Identidades de Gilberto Giménez (1997) y de la propuesta de *intersubjetividad* de Emmanuel Lévinas (1977) respectivamente.

El estudio se realizó con base en propuestas de interacción tomadas de la comunicación, fenómeno que toma en cuenta el contexto, la situación y la organización de la sociedad como componentes inherentes a los acercamientos entre individuos, así como los intercambios culturales y sociales, productos de la relación entre humanos. Tomando en cuenta investigaciones realizadas en el campo Social, la presente fue desarrollada con metodologías propias de la comunicación, herramienta que reforzó el estudio llevado a cabo.

1.2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Descubrir la identidad del individuo se torna necesario cuando se busca entender aquellos procesos por los cuáles el hombre se transforma y a su vez transforma su entorno. Pero ¿cómo saber aquello que se es? La filosofía moderna occidental indica que la noción de identidad viene dada a través de una conciencia de la otredad, es decir, la identificación de la otra persona para sabernos nosotros mismos. Es así como el ser humano puede descubrirse a sí mismo, desde la diferenciación hasta la identificación con ciertos fenómenos.

La necesidad de definir una *identidad* para el ser humano se ha vuelto un fenómeno complejo, ya que no se puede optar por una sola explicación que englobe las causas y efectos que desencadenan dicho recurso epistemológico; de esta manera, se han desarrollado diversas definiciones que se proponen acercar a tal fenómeno, una de ellas es el concepto de las *representaciones colectivas*, concepto definido por Émile Durkheim como las “formas en que una sociedad se representa los objetos de su experiencia” (Bartolomé, 1997:43).

Esta definición marca los contenidos de conciencia que un individuo adquiere a través del contacto con la sociedad, mismos que se ven reflejados en la experiencia colectiva y llegan a ser “el producto vivencial de la asociación espacial y temporal de un grupo humano” (*ibíd.*).

Por medio de este primer acercamiento, se puede decir que el *lenguaje* funge como una representación de lo que en sociedad se construye y de esta manera muestra el camino hacia el hallazgo de la identidad; así mismo, permite el reconocimiento de la otredad a través de su propio sistema. No sólo se trata del papel que juega la identidad en un mundo en constante cambio, sino el cómo el ser humano se construye a sí mismo a través de lo que ve, aprehende, tiene, o incluso de aquello que pierde en el camino, todo esto, perceptible en el lenguaje.

Las lenguas originarias⁴(Pütz, 1994) han jugado un papel trascendental en el desarrollo de la historia de la humanidad. El estudio de dichas lenguas tiene que ver con la interacción entre el lenguaje y la cultura; las minorías lingüísticas se someten a los ritmos de organización social, sin embargo, son reconocidas por las mayorías lingüísticas como sistemas culturales complejos.

En América, sobre todo en América Latina, las lenguas indígenas estadísticamente no son minorías, sino que son consideradas como tal debido al desinterés de los gobiernos por reconocerlas como parte sustancial dentro de la configuración identitaria de un país. Y es que los pueblos indígenas de Latinoamérica son expresiones culturales que conviven día a día con otras sociedades; se sabe que existen porque se interactúa con ellos. Así, un ejemplo de la omisión que se hace de ellos se ve reflejado en la poca inclusión de estas culturas en el espacio social.

Dicha acción ha desencadenado la pérdida y sometimiento de muchas de estas culturas, sobre todo de sus lenguas, ya que las exigencias socioeconómicas del mundo moderno han obligado a individuos originarios de pueblos indígenas a aprender la lengua predominante (español o portugués en Latinoamérica) para poder subsistir dentro de una colectividad cada vez más occidentalizada. (Castellanos, 1998).

Esto se vio reflejado desde la década de 1940 cuando la migración de las personas de comunidades indígenas hacia la ciudad aumentó, derivada de las políticas económicas, mismas que terminaron de fijar a América Latina como la fábrica de países primermundistas gracias a la fórmula de Desarrollo de Innovaciones, lo que acrecentó la demanda de mano de obra por parte de las empresas que se instalaban en los países latinoamericanos. Así, la migración hacia las ciudades no ha frenado, siendo un hecho que hoy día es tan visible como antes. (*ibíd.*, p.19).

La interacción entre culturas dio como resultado, en la mayoría de los casos, el sincretismo de las culturas *mestizas* e *indígenas*. No obstante, esta fusión no

⁴ Las definiciones de lenguas originarias y autóctonas tienen un mismo significado.

sería del todo comprendida puesto que “los discursos que tematizan el problema de la identidad cultural de Latinoamérica adquieren diferentes matices; afirman el origen prehispánico, cuestionan o redimen el pasado colonial, o combinan ambos para examinar el presente histórico.” (Luengo, 1998:1)

De tal modo que el choque cultural difundió el etnocentrismo, la actitud que sobrestima lo propio frente a lo ajeno para afirmar su imagen del mundo y su propia existencia (Lévi-Strauss, 1979, en Castellanos, 1998). “El etnocentrismo se convierte en un mecanismo mediante el cual se deforma a las culturas subordinadas. Para definir al “Otro” se parte de “lo propio” como punto de referencia y, así, con miras de opresión, se procede a sobrevalorar negativamente la diferencia” (Gall, en Castellanos, 1998:182). En México, lo indígena fue y es sinónimo de discriminación, racismo y falta de comprensión por lo diferente.

México es la herencia viva de estas transformaciones históricas-culturales, no se puede definir al mexicano sin la construcción de su pasado indígena, pero la negación del pasado no sólo es un problema identitario, sino que supone la supresión de aquellos elementos que hicieron el presente tal como es. Entonces, estos elementos que siguen vivos se ven reducidos a un pasado que los arrastra a la bóveda de la historia, sin darles la oportunidad de seguir coexistiendo con el presente que los ignora, el mexicano, el legado de aquellos pueblos que *conformaron* la nación moderna.

El país necesita una visión donde la inclusión no sea un sinónimo de homogeneización, sino de un esfuerzo por comprender los diferentes procesos culturales existentes, para así desarrollar sistemas de participación y preservación de tales procesos, lo que permitirá el desarrollo de las bases de un nuevo discurso social, donde la conciencia del Otro afirme la unidad como parte de un todo heterogéneo.

Más allá del logro de ese utópico discurso social, lo preocupante ahora es la desaparición de los elementos que constituyen parte de la identidad de los pueblos indígenas, de la nación, por lo que se torna apremiante indagar los sistemas de

reproducción cultural que reflejan relaciones de poder y que lentamente van ausentándose de la escena social, tales como el lenguaje.

La comunicación juega un papel importante como preservador y difusor de los sistemas sociales, acciones no sólo apreciadas en el lenguaje, sino en todos aquellos signos que genera una comunidad. Es claro que la comunicación no es como tal la solución, pero sí una herramienta de acercamiento y comprensión para el desarrollo de las realidades sociales, fundamentado en la acción. De este modo, a través de la comunicación se logra percibir el fenómeno y sus partes como lo que son, implementando acciones que permitan un crecimiento de las estructuras que componen al aparato social, todo esto con el fin de comprender los cambios y nuevas direcciones que la sociedad elige como rutas de desarrollo, para así lograr una optimización de los sistemas sociales.

Así, siguiendo a Bartolomé (1997:49), “todo sentido de realidad surge de un estilo de vida, por ello la conciencia de sí generalizado supone que el Otro idéntico, el Otro semejante, es el que comparte la vida”; y analizar estos sentidos de realidades, es un campo donde la comunicación tiene mucho que hacer. Como señalara Lévi-Strauss (en Bartolomé, 1981:79) “el tema de la identidad no se ubica sólo en una encrucijada sino en varias, lo que amerita tanto un enfoque interdisciplinario como uno comparativo, de los cuales extraer convergencias que orientes nuestra incertidumbre conceptual” (*ibíd.*, p.42).

De esta manera, buscando un acercamiento a la problemática planteada se llevó a cabo un estudio con una familia bilingüe del Estado de Puebla para descifrar las variables presentes en el desarrollo de la identidad ligada al concepto de la otredad, variables determinadas a través del lenguaje. Partiendo con la pregunta principal *¿Cómo una familia bilingüe (náhuatl-español) construye su identidad al estar consciente del Otro?* se buscó responder una de las interrogantes surgidas del tema de identidad; el objetivo general de la misma se basa en *describir cómo esta familia -una familia bilingüe (náhuatl-español)- construye su identidad al estar consciente del Otro.*

Para lograr una explicación más detallada se trabajó con el apoyo de la Teoría de la Valoración (Martin 2000, White 2003, Kaplan 2004), teoría lingüista que ofrece los elementos necesarios para *determinar los recursos lingüísticos que contribuyen a la valoración del Otro como parte de la identidad de los hablantes, explicar cómo el lenguaje representa, articula y hace que se manifieste la otredad en las identidades discursivas, e identificar a través del lenguaje la forma en que se reconoce a sí misma una familia bilingüe (náhuatl-español).*

1.3 HIPÓTESIS

Debido al carácter exploratorio-descriptivo de este estudio, no se generó una hipótesis previa al acercamiento del tema, ya que toda realidad social es un hecho continuamente cambiante. En este sentido, el lenguaje, herramienta usada para el análisis y acercamiento al tema, al formar parte del tejido social, se mueve con los individuos, permaneciendo y modificándose de acuerdo al desarrollo cultural y social que desarrolla la comunidad a la cual representa.

No obstante, se parte desde el planteamiento de la otredad como factor preponderante en la construcción de la identidad del individuo para, a partir de esta perspectiva, describir la construcción de la identidad de una familia bilingüe (náhuatl-español).

1.4. IMPORTANCIA DE ESTE ESTUDIO

La generación del conocimiento en el estudio de las culturas se ha llevado a cabo en diferentes campos de la ciencia. El motivo que impulsa el deseo de saber más acerca de lo que rodea al mundo del humano es él mismo. Conocer implica la ordenación de ideas y consecuentemente, la deducción por medio del razonamiento, es decir, la construcción de la razón por medio de la misma.

Es en este juego de construcciones donde surge el lenguaje, una herramienta usada por el hombre para poder comunicarse con sus semejantes, para poder ser y hacer por medio de la lengua, dentro de la que se crean las significaciones que surgen como objetivaciones derivadas de la abstracción de sucesos y cosas presentes en el contexto del individuo. "El lenguaje se considera como la codificación de un potencial de conducta en un potencial de significado, es decir, como un medio de expresar lo que el organismo humano puede hacer en interacción con otros organismos humanos, transformándolo en lo que puede significar" (Halliday, 1982:33)

De tal manera que el estudio de los usos, funciones e implicaciones del lenguaje ayuda a la comprensión de los fenómenos que ocurren dentro de una sociedad. Sin embargo, la situación de desaparición de ciertas lenguas, como las lenguas indígenas, viene a ser un problema en las sociedades en que este suceso se presenta, pues no sólo se trata del continuo rezago de la misma hasta el punto donde la ausencia es la única presente, sino que tal fenómeno denota el destierro y el cambio en las formas de significar de las sociedades, es decir, un cambio en la cultura y por lo tanto, en la identidad.

Y es que el entender a una sociedad supone el conocimiento de cada uno de los factores que la componen para después, unir las piezas y configurar aquella entidad de la que formamos parte. Esto, no es una tarea sencilla, debido a la continua construcción que se lleva a cabo dentro de las sociedades de las que forma parte el ser humano. "La vida cotidiana del individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que mantiene, modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva" (Berger y Luckman, 2003:189)

Este estudio busca contribuir al conocimiento de la identidad bilingüe que se presenta en el territorio mexicano como parte de su interculturalidad derivada de los procesos históricos y sociales. Así mismo, el análisis lingüístico orientado en el campo de la comunicación pretende alcanzar el carácter objetivo de los productos externalizados de la actividad humana para así lograr una comprensión de los factores que intervienen en la construcción de la identidad en una familia bilingüe.

La comprensión del uso de una lengua habla de la forma de relacionarse, de sentir y de pensar de una persona, de una comunidad, puesto que la realidad social es aprehendida a través del lenguaje como un continuum de tipificaciones dadas por el uso colectivo. (Berger y Luckman, 2003). Concebir, en este caso, la lengua náhuatl como representante de una cultura, advierte el posicionamiento de diversos factores a considerar para la conformación de la identidad que los individuos expresan por medio de su lengua.

Entender que la expresión de identidad es “un fenómeno que surge de la dialéctica entre individuo y sociedad” (*ibíd.*, p.192) tiene que ver con el posicionamiento desde el que se determina el estudio, de una manera más práctica, desde la perspectiva de quién observa y de quién es observado. Por esto, ser conscientes que la pérdida de las lenguas autóctonas significa también la pérdida de aspectos culturales, advierte el riesgo que corre la identidad nacional como parte de su devenir social.

Conocer el uso y su significación confiere una suma importancia en el campo de la comunicación, pues se trata de poder entender (si no del todo, por lo menos el por qué y para qué) el uso que se hace del lenguaje en la construcción de la realidad del individuo, ya que si se conoce su estado se podrá interactuar en ella de una manera adecuada para llevar a cabo funciones o programas que alienten el desarrollo en beneficio de ésta misma; o quizá simplemente, para descubrir la existencia de diferencias que nos unen y similitudes que nos separan.

CAPÍTULO II

MARCO HISTÓRICO- CONTEXTUAL

“El hombre blanco enfrenta la diversidad de la especie y encuentra la diferencia de las sociedades como un problema en el momento en que él mismo se convierte en algo diferente de los que había sido”

Geertz

2.1. Pueblos indígenas en el mundo

Existe una inmensa variedad de grupos culturales que habitan en el mundo, muchos de los cuales pertenecen a grupos indígenas, sin embargo no todos ellos pueden ser llamados de tal manera ya que el término *indígena*, según algunas organizaciones⁵ hace referencia a un sentido colectivo o compartido de identidad. Al respecto, el Artículo 33 de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) señala:

1. Los Pueblos Indígenas tienen el derecho de determinar su propia identidad de acuerdo a sus costumbres y tradiciones. Esto no priva el derecho de los individuos indígenas a obtener la ciudadanía de la Nación en la que viven.
2. Los Pueblos Indígenas tienen el derecho de determinar las estructuras y seleccionar la pertenencia a sus instituciones de acuerdo a su procedencia.

El concepto de indígena se deriva de un proceso de colonización, donde los individuos aborígenes de una tierra específica fueron marginados después de ser invadidos por colonizadores, quienes son los que ahora dominan en lugar de aquellos ocupantes originales. (UN, 2010:6) Esta idea es aplicable a América, parte de Rusia y el Ártico, mientras que en África y Asia, las comunidades indígenas sufrieron un proceso diferente de dominación, no siempre por el hombre blanco, sino a través de cambios culturales y sociales. Aún así el concepto responde a los constructos históricos y sociales que se han hecho de él, y sus variaciones son infinitas en tiempo y espacio.

⁵ ONU, UNESCO, UNICEF, FAO y FIDA (entre los más importantes).

No obstante, la relación *colonizador-colonizado* sigue siendo un elemento presente al pensar en lo *indígena*, por lo menos en América Latina. Al respecto, varios grupos autóctonos⁶ declaran que la atención debería centrarse en la actualidad de estas comunidades, quienes necesitan el respeto y defensa de sus tierras y tradiciones, sin las cuales la supervivencia de éstos es limitada; así mismo, enfatizan la urgencia de un encuentro en la tolerancia a las diferencias culturales, incompreensión que las ha llevado a la marginación, desposesión y exclusión en los sistemas de producción dentro del modelo hegemónico dominante (*ibíd.*, p.6).

Los pueblos indígenas a menudo afirman que se sienten unidos a las tierras o medios naturales donde habitan puesto que para muchos de ellos, la naturaleza es parte de sus sistemas de producción, de su cultura, de ellos mismos (UNESCO, 2010). De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas (2010), en el mundo, existen más de 5,000 pueblos indígenas compuestos por 370 millones de personas en 70 países de los cinco continentes.

Las comunidades indígenas ocupan el 20% del territorio del planeta, el cual contiene el 80% de la biodiversidad mundial; estas poblaciones conforman el 6% del total de la población en la Tierra. De los varios cientos de pueblos indígenas aún existentes, la mayor parte de ellos se encuentran en el continente asiático, seguido de América Latina. (FIDA, 2012)

Así, el pertenecer a un grupo indígena o percibirse como parte del mismo tiene que ver con un sistema complejo de significaciones individuales y colectivas, donde “ser o no indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular” (Bartolomé, 1997:23).

Históricamente, estos grupos han sido marginados, explotados o reprimidos debido a cuestiones políticas y sociales. Es por eso que diez años después de la Cumbre de la Tierra realizada en 1992, donde grupos indígenas expresaron su preocupación por el deterioro de los recursos naturales y el impacto negativo hacia

⁶ Como la Comisión Africana sobre los Derechos Humanos de los Pueblos y Comunidades Indígenas (UN, 2010)

ellos mismos, la Subcomisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas decidió establecer un Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas para analizar sus derechos y promover la adopción de normas internacionales que regularan los derechos humanos en relación a éstos.

Derivado de este trabajo, se emitió la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* en 2006 y posteriormente fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007; dicho documento especifica los derechos colectivos e individuales de los grupos indígenas sobre el derecho a posesión de tierras y recursos naturales, además auspicia el derecho y protección de su cultura, lengua y organizaciones sociales.

Esta declaración no es el único alegato legal que ampara los derechos de los pueblos indígenas, así mismo lo hacen la *Carta de las Naciones Unidas*, el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, y la *Declaración y el Programa de Viena*, puesto que en ellos se afirma "...la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural..." (Naciones Unidas, 2008:3).

Lo que se busca con estas legislaciones es lograr un reconocimiento, un acercamiento y un respeto hacia las formas de organización que cada uno de estos grupos ha constituido como parte de su estructura social; "...el reconocimiento de la diferencia es lo que hace necesario un diálogo intercultural que no se base en las premisas de una de las partes, sino que reconozca la legitimidad de las premisas alternas" (Bartolomé, 1997:8).

Alcanzar estos cometidos parece ser un tópico con más tintes políticos que factuales, pues si se revisan las condiciones donde las poblaciones indígenas coexisten con otras, saldrá a relucir el sesgo que se presenta en las distintas realidades étnicas, convirtiéndolos en uno de los grupos más vulnerables en cuanto a protección de derechos humanos y políticos, aunque existan las herramientas para evitarlo.

2.1.1. ¿Desarrollo de los pueblos indígenas?

Hablar de desarrollo presenta una perspectiva con distintos matices pues antes de comenzar con suposiciones se debe lograr un consenso ante las preguntas ¿qué es desarrollo? y ¿visto desde qué perspectiva? Ahora bien, si se enfoca en los pueblos indígenas del mundo, éstos tendrán una multitud de respuestas diferentes. Así, ha resultado casi imposible lograr acuerdos que satisfagan los intereses tanto políticos y sociales por parte de esos grupos como de las organizaciones mundiales.

No obstante, después de años de reflexión y convencimiento, se han creado mecanismos legislativos y sociales que funcionan como herramientas para, si no acercarse a la tenue praxis del desarrollo, por lo menos promover un discurso en el que los grupos indígenas puedan expresar sus requerimientos, y de alguna u otra forma, los grupos de poder puedan responder a sus demandas.

De esta manera, el año 1993 fue designado como el *Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo*, fenómeno que continuó con la denominación del *Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo*, durante el periodo de 1995 a 2004. El *Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo* comenzó en 2005 y concluye el año 2014. Este decenio emitió cinco objetivos clave que buscan no sólo el reconocimiento de los grupos indígenas, sino también el desarrollo de los mismos a través de herramientas escogidas por ellos y para ellos, y mediante políticas que apoyen tales iniciativas:

- El fomento de la no discriminación y de la inclusión de los pueblos indígenas en la elaboración, aplicación y evaluación de la legislación, las políticas, los recursos, los programas y los proyectos en todos los niveles.

- El fomento de la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en las decisiones que afectan directa o indirectamente a sus estilos de vida, a sus tierras tradicionales, su integridad cultural o cualquier otro aspecto de sus vidas.

-La redefinición de las políticas de desarrollo para que incluyan una visión de equidad y respeto de la diversidad cultural y lingüística de los pueblos indígenas.

-La adopción de políticas, programas, proyectos y presupuestos que tengan objetivos específicos para el desarrollo de los pueblos indígenas, con parámetros concretos, e insistiendo en particular en las mujeres, los niños y los jóvenes indígenas.

-La creación de mecanismos de supervisión estrictos y la mejora de la rendición de cuentas a todos los niveles en lo tocante a la aplicación de los marcos jurídicos, normativos y operacionales para la protección de los pueblos indígenas y el mejoramiento de sus vidas.

No obstante las legislaciones, la mayoría de las veces se hace caso omiso de las necesidades de los pueblos indígenas, porque aunque en el ámbito internacional los derechos de éstos son reconocidos, cuando se plantea desde lo local existen demasiadas diferencias en su aplicación, o incluso, en su no ejecución. “Aún en los casos en que los pueblos indígenas poseen títulos legítimos de propiedad de sus tierras, esas tierras suelen ser arrendadas por el Estado como concesiones mineras o madereras sin consultar con los pueblos indígenas...” (UN, 2010:120).

No sólo se habla, en el peor de los casos, de la nulidad de sus derechos, sino de un *costo insostenible en el desarrollo* de los mismos, tan sólo por citar los casos donde las compañías mineras e hidráulicas han causado el desplazamiento de miles de personas, conminándolos a un abandono, primero, de sus tierras y lugares de origen, después, a la búsqueda de nuevas formas de producción u ordenamiento social (*ibíd.*, p.122).

Derivado de esto, una gran cantidad de comunidades indígenas presentan un alto grado de pobreza⁷, lo que provoca en sus sistemas de salud inestabilidad e insuficiencia para poder satisfacer sus necesidades. Tan sólo la esperanza de vida

⁷ “Los pueblos indígenas constituyen el 15% de los pobres del mundo. También representan la tercera parte de los 900 millones de indigentes de las zonas rurales” (UN, 2012:21).

es menor en estas poblaciones en comparación con otras.⁸ Y es que no solamente se enfrentan a la insuficiencia por falta de recursos sino también a barreras culturales e ideológicas, donde la falta de reconocimiento a la libre determinación de los derechos colectivos en cuanto a salud, impide un acuerdo para potenciar los métodos curativos de las comunidades e incluso el consentimiento a la admisión de procedimientos tecnológicos aplicados a ellos.

De tal forma, se encuentra que la indiferencia por parte de la sociedad con la cual interactúan estas comunidades influye en la discriminación constante que sufren colectiva e individualmente. Desde la presión judicial a la que son sometidos debido a cuestiones políticas y sociales, hasta el maltrato dado por parte de las diferentes instancias poblacionales por el simple hecho de pertenecer a una etnia indígena, se encuentran relegados a una realidad en la que sus derechos humanos se reducen al imaginario utópico de una realidad lejana.

A pesar de los esfuerzos que desde hace cuatro décadas buscan reivindicar el papel de los indígenas dentro de la construcción de saberes universales, esta exclusión fundada en sucesos históricos-sociales impide la obtención de tal hazaña. Así mismo, el rechazo a su diferencia puede observarse en la educación, donde, aunque en los últimos años se haya observado un crecimiento en el nivel educativo en las poblaciones autóctonas, siguen presentando un rezago considerable en cuanto a oportunidades educativas y laborales (UN, 2012).

Y es que si conseguir una educación no es sinónimo de éxito, mucho menos lo es para un indígena, quien abandona su comunidad para obtener mejores posibilidades –aunque la remuneración sea menor por el simple hecho de ser indígena-, causando una *fragmentación social* y a la vez un deterioro en el desarrollo de la misma; y si, en caso contrario, decide regresar, las condiciones económicas de las poblaciones indígenas no son las adecuadas para él o ella.

Aún así, los Estados siguen creyendo que a pesar de estas adversidades, las políticas educativas destinadas a los pueblos originarios son suficientes para su

⁸ La ONU (2010) señala que la diferencia de años en la esperanza de vida de las comunidades indígenas con respecto a la tasa media de la población es sustancial en varias regiones, por ejemplo, en Guatemala, 13; en Panamá, 10; en México, 6; en Nepal, 20; en Australia, 20; en Canadá 17; en Nueva Zelanda, 11.

desarrollo educacional, de donde las carencias alimenticias que merman el desempeño en las aulas, la discriminación étnica y cultural en las escuelas, el déficit en programas escolares que reconozcan las ideologías nativas a fin de conservar la identidad de los indígenas ante la ideario nacional y la falta de escuelas bilingües –con profesores que conozcan y respeten el idioma sus alumnos-, son atenuadas y pasadas por alto cuando se pone en práctica la legislación educativa (UN, 2012).

Acercas de esto, uno de los objetivos clave a nivel internacional, fue la redefinición de políticas que permitieran el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística, ya que es esta última la portadora del imaginario colectivo e individual de un grupo indígena, entendiéndose así que es en la lengua donde se expresa el sistema cultural y de valores bajo el cual cada grupo humano y persona se conduce, y a través del que se pueden llevar a cabo consensos que logren una apertura a las diferentes realidades socioculturales.

Dicha redefinición fue el resultado de las estadísticas alarmantes acerca de la pérdida cultural de los pueblos indígenas, de donde se afirma que *dentro de 100 años desaparecerán el 90% de los idiomas*; “cerca del 97% de la población mundial habla el 4% de los idiomas, mientras que sólo un 3% habla el 96% restante. Una gran mayoría de esos idiomas son el patrimonio de pueblos indígenas y muchos (si no la mayoría) están a punto de desaparecer” (*ibíd.*, p.57).

Aunque existen varias comunidades que están combatiendo el deterioro y la pérdida de este patrimonio cultural, otros pueblos no pueden hacer lo mismo debido a la falta de transmisión del idioma de generación en generación, la atención de los gobiernos a sólo lograr dejar constancia de las lenguas, más no a la revitalización de las mismas, o simplemente debido a cambios en su entorno. Así, la pérdida de una lengua representa un daño colectivo hacia el desarrollo, pertenencia e identidad de una comunidad (*ibíd.*, p.58).

2.2. Lenguas minoritarias⁹ en el mundo

El ser humano tiene la capacidad para comunicarse de muy diversas maneras. Desde el surgimiento del mismo, hace aproximadamente 190,000 años, hasta la era tecnológica, el hombre ha buscado la manera de expresar sus ideas o sentimientos a través del lenguaje.

Sin embargo, aunque al igual que los animales y plantas, el hombre posee un lenguaje definido, éste último ha sido capaz de desarrollar sus habilidades comunicativas, creando complejos sistemas de comunicación. Uno de estos sistemas son las *lenguas*, sistemas lingüísticos organizados en estructuras comunicativas empleados por una comunidad sociolingüística (Hudson, 1996).

Así como existen cuantiosas naciones, también existen lenguas. Este florecimiento trajo consigo la diversidad de pensamientos y formas de vida, dando paso a comunidades pluriculturales. Dejando de lado las sociedades primitivas, el hombre avanzó hacia sociedades modernas, donde las necesidades políticas y administrativas basadas en formas de gobierno consensadas hicieron posible el surgimiento de los idiomas, para así dar forma a las naciones.

El idioma constituye una base para la consolidación de una nación, pues es el conducto por medio del cual las personas asentadas en un territorio determinado pueden comunicarse. Cada nación establece su idioma oficial y además reconoce otras lenguas que son habladas por miembros de su población; no obstante, muchas no logran el reconocimiento oficial debido a la débil presencia en sus habitantes, por no contar con escritura o por no estar documentadas, fenómeno que no evita el que sean consideradas como parte de la cultura de una comunidad, y así mismo, de la cultura universal.

Actualmente existen 6,000 idiomas en el mundo, de los cuales el 50% corre peligro de desaparecer a finales de este siglo.¹⁰ Diversos gobiernos y organismos

⁹ Al hablar de lenguas minoritarias también se contemplan las lenguas indígenas; aún así, al abordar especificidades, es necesario recalcar una diferencia fundamental: una lengua puede ser minoritaria y no ser indígena, así como también una lengua indígena puede ser (casi siempre) y no ser una lengua minoritaria.

¹⁰ "Programa de lenguas en peligro" de la UNESCO.

internacionales han decidido poner en práctica políticas lingüísticas que contribuyan a mantener o revitalizar dichas lenguas. La UNESCO, mediante el *Programa de lenguas en peligro*, apoya a las comunidades y gobiernos brindando herramientas para la vigilancia, promoción, capacitación y asesoramiento para soslayar la desaparición de las lenguas minoritarias¹¹.

En Europa, las lenguas minoritarias se encuentran ubicadas en la región oriental; en África son las que corresponden a la parte central-este y sur; en Asia, las lenguas que se manifiestan en el suroeste; en Oceanía, en la región norte y en gran parte de las islas oceánicas; finalmente en el continente Americano es donde se presenta el mayor número de lenguas en riesgo, no sólo por su calidad de minoritarias, sino también por ser denominadas indígenas¹²; siendo prácticamente todo el continente el lugar en el que se hallan, y donde poco a poco van desapareciendo.

Y es que la desaparición de una lengua no sólo implica la pérdida cultural que de ella emana, sino también saberes ancestrales que el ser humano ha alcanzado a través de largos años de evolución. La mayor parte de las lenguas minoritarias está constituida por lenguas indígenas, las cuales, debido a factores sociales, económicos y culturales, son las más propensas a desaparecer. Para que una lengua se considere en peligro existen varios factores¹³: *el número absoluto de sus hablantes, la transmisión del idioma de una generación a otra, proporción de hablantes en relación con el total de la población, actitudes de los miembros de la comunidad hacia su propia lengua, disponibilidad de materiales para la enseñanza y alfabetización de éste, los cambios en los ámbitos de utilización del idioma, la capacidad de reacción a los nuevos medios y ámbitos de actividad, tipos y calidad de documentaciones, y la actitud ante el idioma y la política lingüística de las*

¹¹ Una lengua minoritaria (minorizada) es aquella que presenta un bajo número de hablantes, un estado discriminatorio dentro de alguna sociedad, o incluso una prohibición social (Hudson, 1996).

¹² Las lenguas indígenas se encuentran presentes en los cinco continentes, sin embargo, los lingüistas consideran que en el continente Americano se encuentra el mayor número de éstas.

¹³ Dichos factores fueron elaborados con base en estudios previos por lingüistas, antropólogos y sociólogos en el año 2003 como preámbulo al programa "Vitalidad y desaparición de lenguas" de la UNESCO.

autoridades gubernamentales y las instituciones, comprendida la cuestión de su reconocimiento y usos oficiales.

Así mismo, la UNESCO contempla una clasificación gradual en la cual se definen exactamente las condiciones de las lenguas en peligro:

-*Vulnerable*: Si la mayoría de los niños o familias de una comunidad en particular hablan la lengua de los padres como primer idioma, incluso si sólo lo hacen en casa.

-*Definitivamente en peligro*: Si la lengua ya no es aprendida como lengua materna o enseñada en casa. Los hablantes más jóvenes pertenecen a la generación de los padres.

-*Severamente en peligro*: Si la lengua es hablada solamente por los abuelos o generaciones más grandes; la generación perteneciente a los padres aún puede entenderla pero no la transmitirá a sus hijos.

-*Críticamente en peligro*: Si los hablantes más jóvenes pertenecen a la generación de los bisabuelos y la lengua no es usada diariamente. Esta gente mayor sólo la recuerda parcialmente y no existe un interlocutor con el cual comunicarse.

-*Extinta*: Si nadie habla o recuerda la lengua.

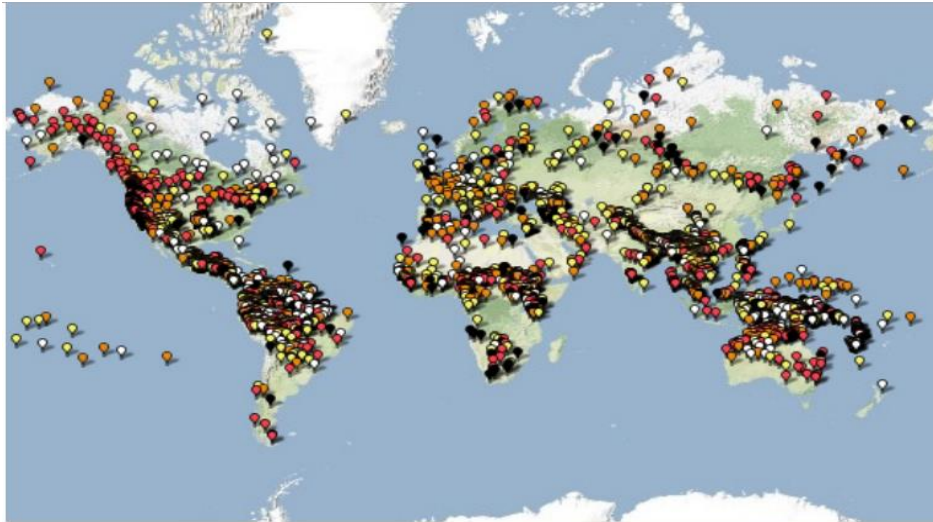


Imagen 1. Se listan más de 2,400 lenguas en peligro de desaparición en todo el mundo. (UNESCO, 2012)

Desde hace más de dos décadas se busca detener la pérdida progresiva de la cultura mundial contenida en las diferentes lenguas. Derivadas de diversas legislaciones internacionales, cada Estado ha adoptado una postura en cuanto a las políticas lingüísticas vigentes en su territorio, mismas que buscan soslayar el impacto negativo de la extinción de las lenguas minoritarias.

2.2.1. Políticas lingüísticas y pueblos indígenas

Las políticas lingüísticas han acompañado al ser humano en el desarrollo de su historia, desde el dominio del latín en el Imperio Romano, pasando por la dominación española en gran parte de América Latina, hasta llegar a la época tecnológica y el predominio de la lengua inglesa.

Sin embargo, después de un periodo de evolución, las políticas lingüísticas fueron más allá de una simple legislación; tienen que ver con “la planificación y los esfuerzos de una nación, un gremio, una institución o una empresa para regular una o varias lenguas frente a otras lenguas y para desarrollar la lengua o estimular el uso correcto o recomendado de ella”, (Hjort, 2003, en Bergenholtz, 2005). O sencillamente, como lo señala Bergenholtz (2005:4) “...la regulación intencional de las relaciones interlingüísticas e intralingüísticas”.

Referente a las lenguas minoritarias, existen tres apartados dentro de las regulaciones interlingüísticas según Bergenholtz (*ídem*), la selección de lenguas en contextos plurilingüísticos a nivel nacional e internacional, la hegemonía o extensión lingüística, y el proteccionismo lingüístico.

De estos tres elementos, los más importantes para la legislación de las lenguas minoritarias resultan ser los últimos dos apartados, ya que el referente a *la hegemonía o extensión lingüística* es prescriptivo y está regulado por los códigos de instituciones o naciones para establecer lenguas francas dentro de su jurisdicción, aunque éstos no sean regulados por los principios de igualdad lingüística (Berger, 2005).

Acerca del *proteccionismo lingüístico* es necesario decir que aunque su premisa básica es “proteger una lengua contra la pérdida del dominio y la reducción del número de sus hablantes” (Bergenholtz, 2005:9), la mayoría de las veces sólo es aplicado cuando se habla de una lengua franca. Respecto a las lenguas minoritarias, cada institución o nación se encarga de regular sus propias legislaciones acerca del proteccionismo lingüístico.

En el mundo, las políticas lingüísticas que protegen a las lenguas minoritarias corresponden a los estatutos jurídicos que cada nación establece para su regulación, aunado a las diferentes Academias e Instituciones de las diferentes lenguas a nivel mundial. En el caso específico de las poblaciones indígenas, la ONU establece en 17 de los 46 artículos de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* (2008) que son éstos quienes tienen derecho a elegir y reforzar los sistemas sociales, políticos y culturales -en los cuales se refiere al idioma perteneciente a cada pueblo-, bajo los cuales se rigen, así como conservar, practicar y proteger sus tradiciones y costumbres culturales con apoyo de los Estados, aplicados es los sistemas sociales, organizacionales y de enseñanza.

De este modo, en cada uno de los artículos se hace hincapié en la expresión y conservación de las diferentes formas de organización tomando en cuenta la

lengua que representa a cada pueblo indígena, de tal manera que ésta sea reconocida como parte fundamental del grupo en cuestión.

Además de la ONU, la Organización Internacional del Trabajo estableció en el *Convenio de los Pueblos Indígenas y Tribales* (1989) lineamiento jurídico para el reconocimiento de los derechos humanos, civiles y culturales de los pueblos indígenas. Referido a la educación y a las lenguas indígenas, el Artículo 28º establece:

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.
2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.
3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

Con la intención de que estos lineamientos fueran llevados a cabo para el desarrollo económico de las regiones indígenas, la vigencia de éstos se mantiene, sin embargo, como ya se había mencionado antes, es decisión de cada Estado llevar a cabo acciones que promuevan y conduzcan satisfactoriamente a el respeto, promoción y protección de cada una de las lenguas que conforman su territorio.

2.3. Lenguas indígenas en México

“La reetnización de formaciones lingüísticas y culturales que parecían condenadas a la desaparición, se manifiesta ahora como un dato clave para la reflexión social contemporánea que pretende repensar el presente y el futuro de la multiétnica configuración mexicana”

Miguel Bartolomé

México es un país multiétnico, es decir, a lo largo de su territorio se presentan diferentes culturas que manifiestan su identidad por medio de tradiciones y costumbres. Dichos modos de vida son expresados mediante el lenguaje y así como las culturas son varias, también lo son las lenguas que habla cada una de ellas, lo que convierte a este país, en un vasto territorio de culturas, lenguas y variedades lingüísticas¹⁴.

Se calcula que antes de la llegada de los españoles, México estaba poblado por alrededor de 25 millones de personas, entre las que se cuentan 140 variedades lingüísticas. Poco después de cien años de la invasión europea se contabilizaban 130 mil mestizos, 120 mil blancos y 1 270 000 indios sobrevivientes (Bartolomé 2006). Al iniciarse la guerra de Independencia, 85% de los distritos de la cuenca de México estaban poblados por indígenas y la misma ciudad tenía 24% de indios (Carrasco, en Bartolomé, 2006:25). Así, a partir de la Independencia de México, el continuo auge del uso del español ha venido a despojar a las lenguas indígenas de la presencia en el territorio nacional.

Este tipo de despojo vino a cobrar mayor fuerza en la época de la Revolución, donde las reformas de educación trajeron consigo la imposición del español como lengua nacional y la abolición de las culturas, consideradas como causales de la pobreza indígena (Heat, en Bartolomé, 2006). Reafirmando esta postura, la época

¹⁴ Se define como una forma de habla que presenta diferencias estructurales y léxicas e comparación con otras variantes de la misma agrupación lingüística, y que implica para sus usuarios una determinada identidad sociolingüística, que se diferencia de la identidad sociolingüística de los usuarios de otras variantes. (INALI, 2010)

pos revolucionaria confirmó el indigenismo por medio de la supresión del mismo, no sólo desde una postura ontológica, sino también de trascendencia, pues fijó los puntos de un marco ideológico basado en el aspecto histórico del indígena como un antepasado que no salía del mismo concepto (*ibíd.*, p. 28).

A pesar de los procesos históricos y sociales que ha tenido que enfrentar México, hoy en día se cuenta con 11 familias¹⁵, 68 agrupaciones¹⁶ y 354 variantes lingüísticas¹⁷, distribuidas en diferentes regiones, no obstante las exclusiones y rezagos verificables en el riesgo de extinción de varias de ellas. Para el estudio y preservación de las diferentes lenguas que se conservan en el país, el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México) ha clasificado las 68 agrupaciones –listadas en la imagen 3-, en 11 familias lingüísticas:

Familia Lingüística	2000		2005	
	Total	%	Total	%
Total Nacional	6,044,547	100	6,011,202	100
I Álgebra	138	0.002	157	0.003
II Yuto-nahua	1,648,481	27.3	1,585,254	26.4
III Cochimi-yumana	674	0.011	650	0.01
IV Seri	458	0.008	595	0.01
V Oto-mangue	1,917,015	31.7	1,769,971	29.4
VI Maya	1,788,000	29.6	1,892,120	31.5
VII Totonaco-tepehua	249,469	4.1	239,251	4.0
VIII Tarasca	121,409	2.0	105,556	1.8
IX Mixe-zoque	208,884	3.5	206,234	3.4
X Chontal de Oaxaca	5,322	0.088	3,453	0.06
XI Huave	14,224	0.2	15,993	0.3
"Otras lenguas de América"	411	0.01	382	0.01
Insuficientemente especificado	90,062	1.5	191,586	3.2

Fuente: Estimación del INALI a partir de los datos del XII Censo de Población y Vivienda 2000 y el II Censo de Población y Vivienda, 2005, INEGI.

Imagen 2. Familias lingüísticas en México (INALI, 2010)

¹⁵ *Familia lingüística*: Conjunto de lenguas cuyas semejanzas en sus estructuras (fonológicas, morfosintácticas y léxicas) obedecen a un origen histórico común. (CLIN, 2009, INALI)

¹⁶ *Agrupación lingüística*: Conjunto de variantes lingüísticas comprendidas bajo el nombre dado históricamente a un pueblo indígena. (CLIN, 2009, INALI)

¹⁷ *Variante lingüística*: Forma de habla que: a) presenta diferencias estructurales y léxicas en comparación con otras variantes de la misma agrupación lingüística; y b) implica para sus usuarios una determinada identidad sociolingüística, que se diferencia de la identidad sociolingüística de los usuarios de otras variantes. (CLIN, 2009, INALI)

Akateko	amuzgo	Awakateko	ayapaneco	cora
cucapá	cuicateco	chatino	chichimeco jonaz	chinanteco
chocholteco	chontal de Oaxaca	chontal de Tabasco	Chuj	ch'ol
guarijío	huasteco	huave	huichol	ixcateco
Ixil	Jakalteko	Kaqchikel	Kickapoo	kiliwa
kumiai	ku'ahl	K'iche'	lacandón	Mam
matlatzinca	maya	mayo	mazahua	mazateco
mixe	mixteco	náhuatl	oluteco	otomí
paipai	pame	pápago	pima	popoloca
popoluca de la Sierra	<u>qato'k</u>	Q'anjob'al	Q'eqchi'	sayulteco
seri	tarahumara	tarasco	Teko	tepehua
tepehuano del norte	tepehuano del sur	texistepequeño	tlahuica	tlapaneco
tojolabal	totonaco	triqui	tseltal	tsotsil
yaqui	zapoteco	zoque		

Imagen 3. Agrupaciones lingüísticas en México (INEGI, 2010)

Derivado de los procesos sociales de transformación en México, se ha logrado reconocer la contribución histórica, cultural y social que tanto los pueblos indígenas como sus lenguas aportan a la configuración mexicana. Así, en el año 2003 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. No obstante, las legislaciones lingüísticas en el país se han llevado a cabo incluso antes de la Conquista¹⁸, aunque no siempre a favor de las minorías lingüísticas.

¹⁸ El imperio azteca estableció el náhuatl como lengua oficial del Imperio, ellos “adiestraban a los miembros de sus propia tribus, preparándolos para que fueran escribanos o intérpretes del náhuatl en todo lo relacionado con los asuntos administrativos del sistema tributario” (Brice Heath, 1972:18)

2.3.1. Derechos indígenas y políticas lingüísticas en México

En el año 2001 se llevó a cabo una reforma en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el Artículo 1, 2º, 4º, 18 y 115. Específicamente en el 2º se especificó la composición pluricultural del país, definiendo y reconociendo a las comunidades indígenas, aunado a las obligaciones que las autoridades deben a éstas; también se reconoció a los pueblos indígenas en las constituciones locales y sus derechos de autodeterminación. Sin embargo, la lucha para lograr el contenido de este artículo se debe en gran parte a los Acuerdos de San Andrés¹⁹, compromisos que el Gobierno Nacional acordó con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional desde 1994 hasta el año 200, cuando éstos entraron en vigor (Morris, 2007).

Así como la lucha del movimiento zapatista, a lo largo de la historia han existido casos donde la desigualdad de condiciones entre los grupos que conforman al país ha propiciado la exigencia del respeto de las garantías individuales como principal demanda. De esta manera, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas ha sido un proceso lento que ha logrado permear en las leyes mexicanas gracias a los Pactos Internacionales²⁰ -referentes a los Derechos Políticos y a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales-.

De esta manera, en México existen 33 leyes y códigos que hacen referencia a los derechos de los pueblos e individuos indígenas; éstas corresponden a las garantías individuales, derechos lingüísticos, de salud, de educación y cultura, de procedimientos penales, derechos ambientales, agrarios, derechos de los niños y

¹⁹ Los principales compromisos pactados en los acuerdos de San Andrés fueron: el reconocimiento de los pueblos indígenas en la Constitución; la ampliación de la participación y representación política; la garantía de un acceso a los derechos del Estado por parte de los pueblos indios; la promoción de sus manifestaciones culturales; el aseguramiento de la educación, capacitación, aprovechamiento y respeto de sus saberes tradicionales; la satisfacción de sus necesidades básicas; el impulso a la producción y el empleo; así como la protección a los indígenas migrantes (Centro de documentación sobre Zapatismo, 2014).

²⁰ Convenio 169 de la OIT; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; Convenio Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial; Convenio contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes; Convenio sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer; Convenio sobre los derechos del niño y el Convenio sobre la diversidad biológica (CDI, 2007).

niñas, para discapacitados, administrativos, de desarrollo social, sobre discriminación y derechos de autor (CDI, 2007).

El respeto y cumplimiento de los mismos ha sido puesto en tela de juicio debido a las continuas denuncias sobre los abusos que tanto autoridades como individuos han perpetrado en contra de pueblos indígenas y sus individuos. Fue por éste y por otros motivos que en 1992, con base en una reforma constitucional, se creó un Organismo Nacional independiente con autonomía de gestión, personalidad jurídica y patrimonio propio conocida como la Comisión Nacional de Derechos Humanos, a cual tiene jurisdicción en todo México. Este Organismo fue el responsable de la creación de la Coordinación de Asuntos Indígenas (1992) para la atención de los derechos de este sector de la población (*ibíd.*, p.33).

El reconocimiento de los Derechos Indígenas en México se basa en 9 apartados, los cuales son aplicados de manera aleatoria en cada Constitución Local; las únicas entidades que han alcanzado el reconocimiento del sujeto de derecho en cuanto a legislación indígena son San Luís Potosí, Oaxaca, Querétaro y Durango; las que, por otro lado, no reconocen ningún derecho son Aguascalientes, Baja California Sur, Coahuila, Colima, Distrito Federal, Guanajuato, Nuevo León, Tamaulipas, Tlaxcala y Zacatecas (CDI, 2007). Los elementos de cada derecho reconocido se dividen en las siguientes categorías:

1. *Reconocimiento como pueblo*
2. *Autoadscripción*: Conciencia de la identidad, autoreconocimiento.
3. *Libre determinación y autonomía*: Organización social, económica y cultural.
4. *Sistemas normativos internos*: Mención para ejercer el derecho, resolución de conflictos internos, represión de delitos, jurisdicción, competencia, existencia de los sistemas normativos.
5. *Preservación de la Identidad Cultural*: Conservación de usos, costumbres; tradiciones y manifestaciones culturales; uso libre de la lengua; respeto a las creencias y prácticas espirituales o religiosas; protección de sitios arqueológicos, sagrados, ceremoniales y monumentos históricos; conservación de la indumentaria, fomento a las artesanías y protección

- de las expresiones musicales; restitución de bienes culturales e intelectuales; difusión de la cultura a través de los medio de comunicación.
6. *Consulta y participación:* Representantes ante los Congresos, participación de las mujeres, consulta para planes estatales y en el nacional de desarrollo.
 7. *Tierra y territorio:* Protección de tierras, delimitación del territorio, protección y acceso a recursos naturales.
 8. *Acceso pleno a la jurisdicción del Estado:* Asistencia de traductores e intérpretes, asistencia de defensores que conozcan de su lengua y su cultura, tomar en cuenta sus usos y costumbres y sus especificidades culturales, sustitución de la pena privativa de la libertad, atención al menor infractor, suplencia en la deficiencia de la queja.
 9. *Desarrollo:* Decisión en sus prioridades de desarrollo, implementación de programas y proyectos de desarrollo y presupuesto, participación, acceso a los sistemas de abasto y comercialización, asistencia técnica y capacitación, realización de programas comunitarios de desarrollo, mujeres al desarrollo, inversión pública y privada y creación de empleos.

Específicamente la categoría de *preservación de la identidad cultural y acceso pleno a la jurisdicción del Estado*, ha fungido como elemento primordial en cuanto a la identificación y relación que estas comunidades tienen con los órganos legislativos. Es entonces a través de la cultura que se puede comprender el funcionamiento social de ellos; no obstante, muchas veces ésta categoría pasa desapercibida ante varias instituciones, dejando de lado tan importante cuestión en el momento de entablar vínculos con los pueblos indígenas.

La falta de conocimiento de las costumbres, formas de vida y lengua de las comunidades autóctonas ha propiciado una omisión dentro de las leyes, acción que conduce a problemas de comprensión, ejecución o funcionamiento de los sistemas legales tanto como el *ejercicio pleno* y distintivo de las garantías individuales. Si ya resulta difícil llevar a cabo procesos legales, lo es más cuando no se comprende la realidad del sujeto de la acción legal. Uno de los descuidos más comunes al momento de ejercer la *justicia* dentro de los Derecho Indígenas, es el

desconocimiento de su lengua y cultura, lo cual ha provocado perjuicios en contra de muchos indígenas y sus atributos.

Sin embargo, además del desconocimiento de su cultura, algo preocupante es la preservación de la misma, fenómeno que en México se torna complejo a causa del poco presupuesto destinado a esta materia. Para reducir este impacto negativo, se han implementado políticas que permitan, mediante mecanismos parlamentarios, promover y conservar las lenguas indígenas mexicanas. Aunque se han hecho varias reformas dentro de las normas mexicanas, una de las más importantes en materia lingüística es la *Ley de Derechos Lingüísticos de los pueblos Indígenas* publicada el 13 de marzo de 2003. No obstante, este tipo de políticas han sido instauradas desde antes de la Conquista española, convirtiendo a la más reciente en sucesora de las reformas histórico-lingüísticas de la nación.

Durante la época prehispánica, el Imperio Azteca logró el dominio de muchos pueblos del centro de Mesoamérica, estableciendo el náhuatl como idioma oficial del Imperio; sin embargo también existían el maya de la península de Yucatán y el tarasco del reino de Michoacán como lenguas francas. Así, cuando los españoles arribaron, decidieron utilizar el náhuatl como idioma alterno para la organización civil. Después se comenzó con la *castellanización* por parte de las organizaciones religiosas, tratando de suprimir así, el náhuatl y los demás idiomas existentes (Cuarón, 1991: 692).

En la Colonia la enseñanza del castellano por decreto de Carlos I no fue bien recibida por todos los frailes encargados de la evangelización, de hecho éstos creían que incluso las lenguas autóctonas eran sistemas idóneos para llevar a cabo tal proceso, de tal manera que, fueron ellos mismos quienes documentaron la gramática de las lenguas vernáculas en la Nueva España (*ibíd.*, p.693). Tiempo después, las reformas borbónicas fungieron como un desacelerador en la conservación de las lenguas nativas, ya que la secularización de las doctrinas para indios, la expulsión de los jesuitas y el nombramiento de sacerdotes españoles en las parroquias, desencadenaron la prohibición del uso de lenguas indígenas para evangelizar, detuvieron los estudios lingüísticos que la orden de los jesuitas llevaba

a cabo²¹ y terminaron por imponer el español como único idioma oficial, incluso en las escuelas para indios²² (*ibíd.*, p.693).

A pesar de todas estas reformas, los grupos indígenas, en el mejor de los casos, siguieron conservando sus lenguas gracias a “la indiferencia de la élite criolla hacia el problema lingüístico indígena de América” (*ibíd.*, p.705). No fue sino hasta el periodo de Independencia donde la búsqueda de igualdad social enmarcó al español como el idioma de todos los mexicanos, suprimiendo así la importancia de las lenguas indígenas.

Ya en la Revolución se trazaban las primeras vías hacia el reconocimiento de las lenguas autóctonas, pero no de una forma certera. En el periodo de la revolución educacional, fue Vasconcelos quien se encargó de reformar la enseñanza para que ésta llegara a todos los rincones del país de una manera uniforme e igualitaria. No obstante, una de las fallas de esta revolución educativa fue el no considerar las variadas culturas que constituían y constituyen a México, sobre todo, a sus pueblos indígenas (Bartolomé, 1997).

De esta manera, el acceso a la educación llevado *hasta la última rancharía* del país, trajo consigo un progreso sustancial en el nivel educativo, sin embargo, también contribuyó, en buena medida, a la histórica exclusión de las lenguas indígenas, quienes sólo eran consideradas como un resto del pasado, como algo que *había existido* en algún momento remoto, siendo que éstas lenguas convivían cada día con aquella modernidad mexicana.

No fue sino hasta el mandato de Lázaro Cárdenas (1934-1940) que las políticas educativas permitieron la alfabetización de niños indígenas en su respectiva lengua materna, así como la apertura de escuelas bilingües (Cuarón,1992). Sin embargo, en algunas de estas escuelas -como hoy en día- los profesores no conocían la lengua, lo cual provocó una ralentización en los procesos

²¹ “En sus misiones, conforme los jesuitas llegaban a cristianizar nuevas tierras, aprendían y describían la lengua del lugar, al igual que lo habían hecho antes las demás órdenes religiosas, algunas de las cuales continuaban con esa tarea” (Cuarón, 1991:700)

²² Durante la Colonia, la nobleza indígena acudía a escuelas donde se les enseñaba español, sin embargo, derivado de las reformas borbónicas, hacia 1753 se hizo obligatoria la enseñanza del español a toda la sociedad de la Nueva España, esto como mejora de la administración en la Corona Española (*ibid.*, p.699).

educativos. De este modo, la educación en las zonas indígenas de México sufrió un decrecimiento, si no total, por lo menos significativo en comparación con los demás sectores poblacionales.

Después de varias décadas de diálogos entre el Estado y miembros representantes de grupos indígenas, se concibió la *Ley de Derechos Lingüísticos de los pueblos Indígenas* (2003), resultado de estos diálogos acoplados con legislaciones internacionales. Esta ley “tiene por objeto regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, así como la promoción del uso y desarrollo de las lenguas indígenas”. Además señala la definición de las lenguas indígenas²³, las reconoce como patrimonio cultural e instaura su validez en su territorio, localización y contexto. Con la promulgación de esta ley se crea el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI), “órgano descentralizado encargado de promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de los pueblos indígenas” (*ibíd.*, p.5).

Actualmente el INALI, con base en estas atribuciones, realiza actividades de investigación y difusión en materia lingüística, etnológica y sociológica respecto a los pueblos indígenas y sus lenguas. Aunado a esto, lleva a cabo esfuerzos de registro y recopilación de materiales históricos relacionados con las lenguas indígenas de México, sin embargo, la anhelada revitalización de las lenguas no se ha podido llevar a cabo debido a factores económicos y sociales, hecho que ha derivado en una situación crítica de extinción de 21²⁴ lenguas autóctonas en todo el territorio mexicano.

No solamente las políticas han impedido el desarrollo y conservación de las lenguas y modos de vida autóctonos, hay factores aún más arraigados a la cultura que han obstaculizado situaciones favorables para lograr un adelanto en las sociedades indígenas, problemas inherentes a las comunidades mismas.

²³ Artículo 2. Las lenguas indígenas son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado Mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos, igualmente preexistentes que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad y que se reconocen por poseer un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación (Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, 2003:1).

²⁴ Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro.

2.4. Discriminación de los pueblos indígenas en México

Es un hecho innegable que al hablar de pueblos indígenas éstos son asociados como parte de la identidad nacional debido a sus expresiones históricas y culturales que conforman un patrimonio no solamente regional, sino universal. La propuesta siempre intrigante dentro de sus manifestaciones artísticas y de su *modus vivendi* constituye un enigma para la sociedad contemporánea mexicana.

Aún así, dentro de ese asombro, curiosidad o interés, subyace una verdad evidente, la aversión a lo diferente; se torna a destiempo en una incompreensión matizada de rechazo ante lo que alguna vez ha resultado interesante. Y más que rechazo, se habla de un desinterés ante lo que una minoría pudiera significar. De este modo, a través de la historia, México ha sido un país donde lo indígena es abordado desde una perspectiva dominante. Se les tiene como un componente menor dentro de la colectividad, hecho que ha sido demostrado ininidad de veces en los abusos que éstos han sufrido.

Para poder explicar la razón de esta situación basta con reflexionar la Historia de México, sobre todo los procesos por los que atravesaron sus habitantes y la manera en que éstos afrontaron dichos cambios, uno de los más remarcados sin duda, la época de la Conquista.

2.4.1. Encuentro entre realidades

Conformado por tribus nómadas que se asentaron principalmente en el territorio de Mesoamérica, quienes desarrollaron ciudades autosuficientes con formas de organización social y sistemas simbólicos, México fue un pueblo de grandes contrastes culturales y luchas constantes por el dominio de territorios. Durante la Conquista, los pueblos originarios no sólo fueron mermados en número y poder, también fueron despojados de aquellos sistemas de símbolos que les proporcionaban una identidad definida –idiomas, creencias, comportamientos...- (Bartolomé, 1997).

La confrontación de los mundos que convergió en la invasión a América puede ser descrita desde dos panoramas, el primero de ellos referente a los europeos quienes al llegar a América creyendo haber desembarcado en la India, intercambiaron, tomaron y saquearon cuanto les parecía valioso; no es así raro que después del primer viaje de éstos a tierras americanas los nativos se volvieran esquivos y se alejaran de los españoles, lo que fue percibido por estos últimos como un acto de cobardía (Krotz, 2002).

De esta manera surgió el primer estereotipo del nativo "...que se convirtió en la justificación de un paternalismo bien intencionado de todo tipo como de enriquecimiento y expansión del poder inescrupuloso: los indios eran considerados seres humanos inválidos que sólo podían tener lugar en la sumisión política y cultural" (*ibíd.*, p.193).

El segundo panorama es aquel vivido por los nativos de América, quienes al principio, con interés y curiosidad se acercaron a esos individuos llegados del mar, creyendo que el dios Quetzalcóatl había retornado a ellos. Sin embargo, poco fue el tiempo que tardaron en darse cuenta de aquella falacia, entre el despojo, la persecución y el exterminio, quedaron enterradas las esperanzas de un encuentro; aquello que alguna vez se pensó sobrehumano, no tenía nada de divino.

Ya antes de la llegada de los europeos, América era un sitio lleno de guerras por el control del territorio, pueblos dominados por el Imperio Azteca vieron en los españoles una oportunidad de salir del yugo en el que existían. Sin embargo, "...nunca se llegó al diálogo intercultural, pues europeos y americanos hablaban principalmente entre ellos mismos acerca de los otros, no con ellos" (*ibíd.*, p.202-206), concediendo una razón más para aquel malentendido cultural que ha provocado rescoldos en la configuración del mexicano.

Dicha configuración fue manipulada mediante la imposición sistemática de la cosmovisión de los conquistadores, sin preguntar ni tomar en cuenta lo que ya existía, fue como si al llegar sólo hubiesen encontrado hombres y mujeres desprovistos de humanidad. Para Adolfo Colombres (1993) los españoles no descubrieron América, "se preocuparon más bien por esconder, por callar, por velar,

por cubrir todo lo que pudiera ser una expresión del hombre americano...no hubo un encuentro entre dos mundo, sino el aplastamiento de un mundo por otro” (en Krotz, 2002:25).

Esta separación propició una reconstrucción de lo que *antes se era* para dar paso a lo que *ahora se es*. La mezcla de razas, el cambio de sistemas de valores y significaciones sociales orilló a los pobladores de América a adoptar la cultura del Nuevo Mundo como parte de ellos, pero sin ser de ellos, es decir, como un modelo cultural ilegítimo. Mismo que tiempo después fue asimilado sin dar espacio a lo que antes existió, se dejó de ser para ser. “Al perder el sistema de símbolos que le proporcionan significados el individuo necesita resignificar su experiencia, y para hacerlo debe recurrir a la tradición cultural dominante que se le ofrece como alternativa” (Bartolomé, 1997:197).

Durante esta transición, por mucho, los indígenas pasaron a ser la clase dominada y en constante pugna por el reconocimiento de derechos suprimidos, hecho derivado de la segmentación de clases a causa de las etnias que constituían México durante el Virreinato. Más de dos siglos se llevó a cabo esta segmentación, donde indios y negros constituían los últimos elementos de la sociedad cuando se llevó a cabo la Independencia de España, fenómeno que fue realizado por y para criollos, dejando una vez más de lado a éstas dos últimas clases.

La significación indígena dentro de estos periodos se entiende como inferior por parte del que observa. Se recurre al indio para trabajos arduos y se le relaciona con un estado de ignorancia, olvido y torpeza, significados procedentes de las relaciones dominador-dominante que se establecen durante la Conquista. Y es a fuerza de imposición que se termina por aceptar la estructura construida alrededor del indígena, haciéndola una verdad colectiva.

Esta resignificación del imaginario colectivo termina hallando en la configuración identitaria indígena una *polivalencia estratégica*, donde la condición para la diferenciación establece una discriminación racial hacia lo indígena por parte de los sectores sociales externos a ello. De este modo, la discriminación hacia los

indígenas es algo *normal* que se adapta al ideario mexicano, formando así parte de la cotidianidad (Machuca, 1998).

Actualmente, dicha discriminación no sólo se centra en el rechazo sino también en la negación. En México se separa deliberadamente lo que es y lo que no es; se sabe lo que el indígena es y lo que él sabe que es; el mexicano sabe que él es el presente y también cree que el indígena es el pasado en el presente, pero ¿el mexicano puede ser el ahora sin el indígena?

2.4.2. *El mestizo mexicano*

La noción de identidad en el país es un constructo de procesos histórico-sociales que formaron la ideología de lo que hoy se concibe como México. El mexicano está conformado por una parte indígena y otra mestiza, sin embargo los cambios que han sucedido en la memoria colectiva sugieren que esto implica una división, donde se niega la primera parte y se retoma sólo la segunda, es decir, en la mayoría de los casos, el indigenismo es negado, mientras que lo mestizo es aceptado pero desligándolo completamente de lo indio.

El mestizo no es lo uno ni lo otro, sino parte de ambos. Su definición tiene una aplicación polisémica, por un lado es un grupo social desdeñado por la nación indígena, identificados por éstos como explotadores dentro de la memoria histórica; por otro, es el conjunto del sector popular de las clases trabajadoras urbanas y rurales del país (Machuca, 1998).

De una o de otra manera, el mestizaje funciona como un criterio de distinción social que “se revela como un proceso inacabado y una expresión de la propia diferenciación y la parte discriminativa de la sociedad” (*ibíd.*, p.44). Ahora bien, ¿cómo se ve a sí mismo el mestizo? La respuesta más común sería *como mexicano*. Pero para el mestizo el ser mexicano significa no ser indio, es decir, se desliga de esta parte de su origen para poder dar paso a la *modernidad*.

Esto se ve claramente expresado durante la Independencia y la Revolución, periodos históricos que buscaban dejar atrás el México que se era para dar paso a la modernidad, la cual requería “la existencia de una población *homogénea*, es decir, europeizada y católica” (Gómez Izquierdo, 1991, en Castellanos, 1998:27). De esta manera se debía erradicar aquello que impedía cumplir con estos requerimientos, para dar forma a una Nación emergente. Esta Nación “sería constituida con base en la negación de las diferencias,...y separando a los Otros, en cuyo caso se preservarían las diferencias pero en situación de desigualdad” (Castellanos, 1998:15).

Es así como la figura del indígena aparece como antagonista dentro del desarrollo individual del país, se percibe, entonces, como una figura desvalorizada e inferiorizada ante la diferencia étnico cultural y fenotípica (Castellanos en Carrillo, 2009:15). El continuo discurso histórico de exclusión y rechazo a los pueblos indígenas y a sus culturas se ve reflejado en la supresión de sus expresiones culturales. Se piensa en el indígena como el que impide el avance hacia un mundo modernizado, “ese *otro*, a quien se adjudicaba la culpa de la heterogeneidad que impedía a México concretarse como nación, debía desaparecer para dar lugar a la supuesta síntesis cultural” (Bartolomé, 2006:28).

De este modo la identidad nacional se formó con base en lo nuevo, en un México de avances, que aunque recupera el pasado indígena, sólo lo hace reconociendo a las altas culturas prehispánicas como formadoras del espíritu mexicano. Este racismo se realiza para afirmar la identidad de las naciones distanciándose del Otro, creyendo, algunas veces, en la pureza de las razas; aunque también es cierto que existen grupos que se definen positivamente en términos raciales, pero no siempre buscan dominar a los Otros (Castellanos, 1998).

Es interesante notar como la cuestión del mestizaje va más allá de la mezcla de etnias, también se alude a estructuras ideológicas dentro de los mismos integrantes de pueblos indígenas, un ejemplo que ofrece Miano (1992) es el de los zapotecos de Juchitán, Oaxaca, quienes consideran a los miembros de las etnias mixes, huaves, zoques y chontales como “indios, por lo tanto son inferiores...no hablan si quiera castellano” (*ibíd.*, p.22).

Si en los inicios de la estructura del Estado como Nación México buscó la semejanza al europeo como forma de apología social, los cambios constantes en el devenir histórico propiciaron la separación de los conquistadores y lo acercaron a la nación estadounidense, sinónimo de sueños alcanzables durante el siglo XX, redireccionando la búsqueda del ser en la introducción del modelo americano, aquel que pretendía ser el estandarte de la actualidad amparada por el acogimiento de un mundo globalizado. Ahora, el mestizo no sólo dejaba de ser producto del opresor y el subyugado, sino que objetivizaba su ubicación dentro del mundo como una copia del modelo norteamericano. Porque eso es lo que aprendió durante su etapa de formación, ajustarse a las *estructuras estructurantes estructuradas* del sujeto dominante.

Y es que este proceso dialéctico de la objetivación y subjetivización de la realidad social conduce al individuo a la participación dentro de la jerarquía de clases, donde el mestizo aparece como “la alteridad de la integración en una nación que conforma un proyecto propio” (Machuca, 1998: 51). Es por tanto el mestizo, una convergencia de sistemas sociales que le han hecho creer la homogeneidad de su esencia, localizando al individuo blanco –europeo o americano- como un estereotipo a imitar, y al indígena como un *fósil racial*, lo que fue antes de lo que es ahora, un mexicano (*ibíd.*, p.46-47).

2.5. Población indígena en Puebla

A pesar de ser un lugar fundado por españoles, en el territorio del Estado de Puebla existían ya grupos indígenas asentados. Hoy día, en la superficie poblana habitan siete comunidades indígenas: nahuas, totonacos, tepehuas, popolocas, mazatecos, mixtecos y otomíes, los cuales se encuentran asentados en diferentes regiones. Cada uno de estos pueblos posee un orden social y cultural específico, además de una lengua propia con sus respectivas variaciones lingüísticas, y es su lengua, precisamente, la que ha servido para identificarlos como parte de una comunidad indígena²⁵.

A través de los años, las variaciones en cuanto a su distribución y número de hablantes ha cambiado significativamente. Así, se tiene que entre 1895 y 1900 la población indígena representaba una tercera parte de la totalidad de los poblanos, cifra que desciende en un 17.1% en el periodo de 1910 debido a los conflictos revolucionarios. Ya en 1930 se reporta un incremento en el 32% de la población indígena, el cual se estancaría a partir de 1970, para constituir en el año 2000, el 13% del total de los poblanos (INEGI, 2004).

Actualmente, el 80% de las poblaciones indígenas se asientan en la Sierra Norte. Por otra parte, las regiones con menor presencia se encuentran en el centro y sur de Puebla. De esta manera, el territorio poblano se encuentra completamente habitado por población hablante de lengua indígena –como se puede observar en la imagen 4-, como se mencionó anteriormente, a excepción del municipio de Atzala (*ibíd.*, p.32).

El alfabetismo en estas comunidades es de un 74.6%, sin embargo, el grado promedio de escolaridad es de 3.45%, es decir, sólo llegan hasta tercer año de primaria. Dentro de la instrucción elemental resulta importante remarcar que son los hombres los que llegan a tener una educación mayor, mientras que las mujeres

²⁵ “Se sabe que no todos los indígenas hablan una lengua precolombina y entre quienes la hablan se incluyen personas que no son indígenas. Sin embargo, si a la población de 5 y más años que habla lengua indígena se le suma de 0 a 4 que vive en hogares cuyo jefe o cónyuge conoce alguna de estas lenguas, se tiene un mayor acercamiento a la cuantificación de los indígenas de México” (INEGI, 2004:3)

abandonan los estudios a temprana edad para dedicarse a quehaceres del hogar. Así, las mujeres indígenas en Puebla suman el 75.3% en cuanto a labores de la casa, mientras que los hombres, si continúan con sus estudios, solo reflejan el 43% de la población total indígena (INEGI, 2004).

Las principales actividades de las comunidades indígenas se encuentran en el sector primario –actividades agrícolas, ganaderas, de aprovechamiento forestal, caza y pesca- con un 59%; en el sector secundario –actividades de minería, extracción de petróleo y gas, industria manufacturera, electricidad, agua y construcción- con un 20.6%; y en el terciario –actividades de comercio, transporte, gobierno y otros servicios- con el 19.2% restante. De tal modo que las actividades primarias siguen constituyendo la principal fuente de sustento de estas poblaciones (*ibíd.*, p.40).

Derivado de esto, existe una alta cantidad de indígenas migrantes internos y externos, los cuales buscan mejores oportunidades de desarrollo. Los indígenas que emigran al extranjero constituyen el 3% de sus poblaciones, mientras que el 6.7% de esos migrantes son menores de edad (INEGI, 2010). Así, las comunidades indígenas poco a poco van perdiendo miembros que continúen con sus tradiciones, entretanto, los que se quedan en el Estado, emigran a las urbes más cercanas o simplemente se quedan en su lugar de residencia. Sin embargo, las necesidades económicas y los constantes intercambios culturales han provocado el debilitamiento en las tradiciones practicadas por estas sociedades.

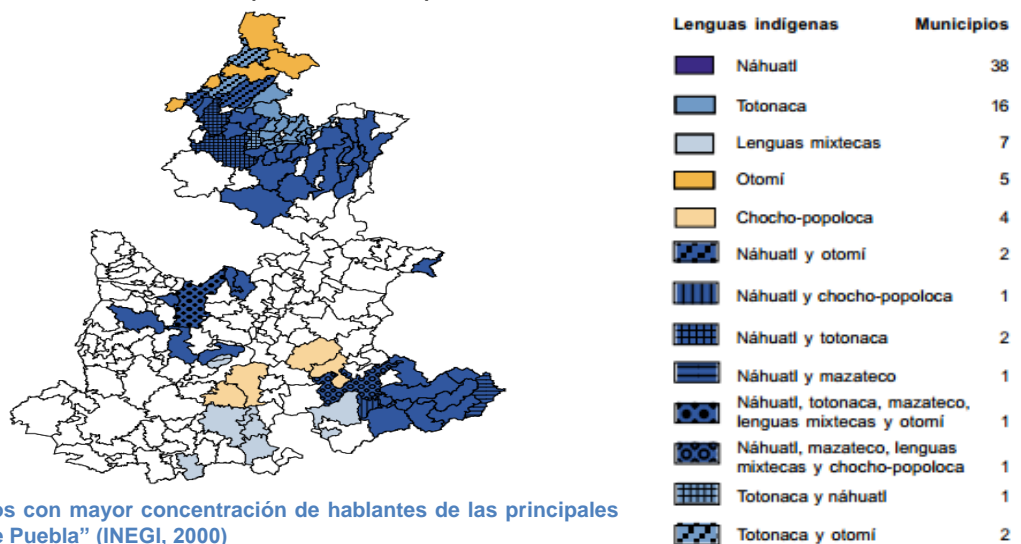


Imagen 4. “Municipios con mayor concentración de hablantes de las principales lenguas indígenas de Puebla” (INEGI, 2000)

2.5.1. Totonacos

En el Estado de Puebla, 19 municipios al norte son habitados por la población totonaca, además, radican en la zona del Totonacapan (INEGI, 2004). El nombre del pueblo totonaco se adjudica a la adoración del dios Totonac, no obstante, también está ligado a la interpretación etimológica de *tutu* (tres) y *nacu* (corazón), que es la forma como los pobladores de esta comunidad se autodefinen, como el pueblo de *tres corazones* (Masferrer, 2004).

El pueblo totonaco se ha caracterizado desde sus inicios como un pueblo amable y cortés, reflejado en su arte precolombino con las famosas caritas sonrientes encontradas en vestigios arqueológicos. Este sentido de afabilidad es expresado no sólo con los foráneos, en las comunidades totonacas existe una relación respetuosa con la mujer y los hijos, siendo común ver a los hombres cuidando de los niños tal como le corresponde a la mujer. Dicha amabilidad fue aprovechada por el señorío Azteca, el cual los obligaba a rendir tributos en tiempos de escasez dado a las condiciones climatológicas de las regiones totonacas, donde siempre había tierras fértiles para la cosecha (*ibíd.*, p.10).

A la llegada de los españoles, los totonacos vieron la salida ante la opresión del Imperio Azteca; fue gracias a las alianzas con los europeos que durante dos siglos pudieron seguir viviendo como lo habían hecho antes de la Conquista, hecho que se explica mejor cuando se remarca que estas comunidades no utilizaban una moneda como sistema económico; el intercambio comercial se realizaba por trueque debido a la autosuficiencia alimentaria de la región (*ibíd.*, p.12).

Aún así, durante la segunda mitad del siglo XVIII las tierras de estas comunidades fueron invadidas por los mestizos de Veracruz quienes buscaban expandir sus territorios, así como los españoles que desplazaron a los totonacos para poder introducir esclavos negros para el cultivo del campo. Fue entonces que los totonacos fueron replegados hacia regiones montañosas, ubicándolos, sobre todo, al norte de Puebla donde hoy día se encuentran (*ibíd.*, p.13).

Ya en las regiones montañosas del norte, comenzaron a cultivar plantas cafetaleras, haciendo de ello un negocio que duró poco tiempo debido cuestiones económicas. De este modo, los indígenas se vieron forzados a implementar sistemas de agricultura para poder satisfacer las necesidades de autoconsumo, además, la tasa migratoria creció considerablemente. Actualmente las principales actividades de la población son la siembra de café, la agricultura, el comercio, las artesanías y actividades relativas a la construcción.

Debido a los sistemas de enseñanza y las relaciones más constantes con la ciudad en los últimos 30 años, algunas poblaciones totonacas en Puebla han perdido la lengua que los caracterizaba, sin embargo, aún conservan tradiciones ancestrales y continúan autodenominándose como *totonacas*, así mismo, practican rituales prehispánicos sincretizados con las religiones católica, protestante y evangélica, las cuales han logrado reforzar aquellos valores étnicos que se habían perdido. Dentro de estas costumbres se encuentra la danza, en donde se pueden encontrar representaciones prehispánicas, católicas, afro-europeas y contemporáneas (*ibíd.*, p.28).

2.5.2. Tepehuas

En Puebla, el único municipio que es habitado totalmente por tepehuas es el de Pantepec, ubicado en la Sierra Norte, mientras que en Francisco Z. Mena y Venustiano Carranza la comunidad tepehua es escasa. Si bien es cierto, los orígenes de esta población indígena fueron mezclados con las comunidades nahuas y otomíes, quienes al ser más numerosas, lograron absorber a miembros tepehuas. Es por esto que estos tres idiomas tienen raíces lingüísticas muy parecidas, sin embargo, los tepehuas son un grupo reducido que habita en pequeñas regiones de Hidalgo, Puebla y Veracruz (Hernández, 2004).

Como la mayoría de los grupos indígenas en México, los tepehuas basan sus actividades económicas en la agricultura, siendo el maíz, chile y frijol componentes básicos dentro de su alimentación. De hecho, el trabajo de la tierra se hace de

manera comunitaria, reforzando los vínculos sociales. Son los hombres los encargados de cuidar la tierra, mientras que las mujeres realizan trabajos del hogar y se ocupan de comerciar los excedentes agrícolas en los mercados o plazuelas cercanas a su comunidad. Aunado a este ingreso, estas poblaciones se mantienen gracias a las remesas enviadas desde Estados Unidos (*íbid.*, p.18).

Su forma de organización política es encabezada por un delegado municipal, secretario, tesorero y *topiles* o policías. Dentro de las obligaciones tepehuas está la de prestar un servicio a la comunidad no remunerado denominado *faena*, donde los jóvenes a partir de los 18 años trabajan un día cada semana durante un año en labores comunitarias. Para las cuestiones legales, los tepehuas cuentan asambleas que resuelven conflictos internos leves, mientras que los más graves son delegados a las autoridades locales (*íbid.*, p.19).

La cosmovisión tepehua es una conjunción de lo prehispánico con lo católico, el sol como dios principal representa a Cristo, mientras la luna es la contra parte, relacionada con el renacimiento, la hechicería, las mujeres y el mal. El pueblo tepehua está ligado a los cuerpos de agua, ya que una creencia muy particular es que en los ríos, pozos y manantiales, habita un ser llamado *Sirena* al cual se le hacen ofrendas para que mande las lluvias (*íbid.*, p.30).

Dentro de sus tradiciones se encuentra el “Baile de los elotes” realizado en septiembre, allí, las personas bailan con los elotes, los visten, los ofrendan en el altar y después los consumen. Además de esta tradición, los rituales de la vida como el bautizo, 3 años, comunión, boda y otras festividades son celebradas con la presencia de padrinos para así reforzar las relaciones entre los miembros de la comunidad, cuestión de mayor importancia dentro de estas poblaciones (*íbid.*, p.35).

2.5.3. Mazatecos

En el Estado existen pocas comunidades mazatecas, éstas se encuentran en la Sierra Negra. (INEGI, 2004). Procedentes del Estado de Oaxaca, los mazatecos de Puebla llegaron a su región actual debido a la destitución de tierras. Dicho grupo

indígena se autodenomina *ha shuta enima*, que significa “los que trabajan en el monte, gente humilde, de costumbre”. De esta manera, su relación con la naturaleza, específicamente con las montañas y cerros, constituye un vínculo identitario, así, el territorio mazateco se delimita por árboles sacralizados en la base y en lo alto de los cerros, lugares donde se llevan a cabo rituales destinados a la fertilidad y a la prosperidad (Luna, 2007).

Debido a su característica migrante, estas comunidades interactúan con nahuas y mestizos en su mayoría. Así, su organización social compuesta por consejos de ancianos, está ligada a las formas políticas de las cabeceras municipales donde habitan. Una de las figuras importantes en la cultura mazateca es la de los shamanes o *shinaés*, quienes constituyen los consejos políticos y religiosos dentro de su comunidad. Éstos se encargan de realizar las curaciones y pedimentos a los seres sagrados. Dentro de sus curaciones, los shinaés cuentan historias ligadas a la cosmovisión mazateca, aunque no son los únicos que lo hacen, de hecho, los mazatecos son un pueblo en el que la oralidad establece las singularidades de su identidad (*ibíd.*, p.12-14).

Las celebraciones más importantes en estas sociedades son las destinadas a los santos católicos, el carnaval y la fiesta de Todos Santos. Sus actividades económicas están íntimamente relacionadas con la tierra, aunque también producen algunas artesanías que comercian en los mercados locales. Aunque la región mazateca de la Sierra Negra en Puebla es bastante reducida, éstos mantienen relaciones con sus homónimos de Oaxaca, situación que permite la renovación y un mantenimiento activo de su identidad (*ibíd.*, p. 40-53).

2.5.4. Mixtecos

El pueblo mixteca se localiza al sur del Estado, colindando con Guerrero y Oaxaca (INEGI, 2004). Los mixtecos se autonombres *Ñuu Savi* que significa “pueblo de la lluvia” debido a que el territorio que ocuparon éstos durante la época prehispánica era conocido como Mixtlan, “lugar de nubes”, y conformado por los espacios

geográficos del noroeste de Oaxaca, el sur de Puebla y una porción del este de Guerrero. A partir de la Conquista, la región de esta etnia comenzó a ser nombrada como la Mixteca (Mindek, 2003).

El mito de la creación de este pueblo proviene de la época prehispánica, ellos creen que los primeros en habitar la región mixteca se desprendieron del árbol que fue regado con agua del Río de los Linajes, ambos creados por los dioses residentes del valle de Apoala. En el *Códice Vindobonensis* o de *Apoala* se cuenta que los dioses mandaron a Quetzalcóatl para que fundara este pueblo, y según el Códice, fue el mismo dios quien presenció el nacimiento de los primeros mixtecos procedentes del árbol de Apoala (*ibíd.*, p.14).

Aunque la imposición de la religión católica permeó en la cosmovisión mixteca, muchas deidades originarias de esta etnia prevalecieron, teniendo hoy en día patronos o dueños de lugares naturales a quienes piden permiso para cazar, sembrar o realizar cualquier actividad que suponga una transformación del espacio. No obstante, una característica identitaria mixteca que no ha logrado sobrevivir del todo es su vestimenta. El calzón y la camisa de manta con braguero en el caso del hombre y el huipil y enredo –*pozahuanco*- en el de las mujeres, han sido sustituidos por presión de autoridades municipales mestizas, quienes a fin de lograr una homogeneidad en la población, reprimieron el uso de la ropa tradicional por considerarlo una costumbre arcaica (*ibíd.*, p.17).

Las comunidades mixtecas se dedican a la agricultura y a la ganadería en menor escala, trabajos realizados desde la época prehispánica. Sin embargo, debido al uso excesivo de la tierra y la carencia de sistemas adecuados que permitieran la regeneración de los suelos, hoy día la tierra de estas comunidades se encuentra erosionada y la producción agrícola y ganadera es insuficiente. Es por eso que los pueblos mixtecos son unos de los principales expulsores de migrantes hacia Estados Unidos; gracias a las remesas estas comunidades han podido percibir un ingreso que sirve de ayuda para la manutención de las familias de los migrantes así como para el desarrollo de algunas poblaciones (*ibíd.*, p.21).

Aunado al desarrollo económico, los migrantes han contribuido en gran medida al cambio gradual que se percibe en sus comunidades, sobre todo en términos culturales. Particularidades de la etnia mixteca como la vestimenta, la arquitectura, la religión y algunos ritos se han modificado para adaptarse a la cultura occidental traída por los migrantes, quienes regresan a sus lugares de origen para conmemorar celebraciones específicas. Aún así, dentro de las comunidades a las que regresan, los mixtecos se identifican como *personas*; una vez que regresan a la región extranjera donde laboran, la filiación étnica recobra importancia para los mismos, quienes se reconocen como mixtecos, aunque con diferencias territoriales de acuerdo a su lugar de origen (*ibíd.*, 27-29).

2.5.5. Otomíes

La mayor porción de la población otomí en Puebla, se ubica en el norte, justo en los límites con Hidalgo y Veracruz, siendo oriundos de Hidalgo. Se denominan como *ñähñu*, o “los que hablan la lengua nasal”. Su composición etnográfica en el Estado es muy pequeña, sin embargo, son un pueblo ligado a la tierra, específicamente a las tierras altas con clima templado o frío. Entre las cosechas más comunes de este grupo están el maíz, el trigo, la cebada, el cacahuate y el pulque, el cual es extraído del maguey. La alfarería y los tejidos de lana son otras actividades económicas propias de los otomíes (CDI, 2010).

Debido a su cercanía con ciudades industriales, la población otomí suele trabajar en centros urbanos, lo cual confiere cambios culturales y sociales dentro de las comunidades indígenas. A pesar de esto, una de las estrategias que han adoptado para hacer frente a estas transformaciones es la práctica compleja y activa de la vida ceremonial, como las fiestas de los santos católicos San Pedro, San Miguel, San Juan, San Santiago Apóstol y Santa Teresa, así como La Santa Cruz, las vírgenes de La Concepción, de Loreto, de la Asunción y de Guadalupe. Estas fiestas se llevan a cabo por medio de la designación de cargos para los habitantes de las comunidades quienes se ocupan de la organización y ejecución de las

mismas, ya sean mayordomos²⁶, parte de las mesas directivas, de los grupos danzantes o de música; todo esto como parte de la generación de un mayor sentido de identidad y pertenencia entre las familias y los individuos (Barrientos, 2004).

2.5.6. Popolocas

Los hablantes popolocas se ubican en el centro-sur y en el sureste, en la región de Tehuacán (INEGI, 2004). El término *popoloca* corresponde a una denominación despectiva mexicana para referirse a individuos tartamudos, poco inteligentes o barbaros, motivo por el que estas comunidades siempre fueron vistas como inferiores entre las culturas prehispánicas. Sin embargo, esto se debió a los continuos saqueos y desplazamientos de los que fueron víctimas. Actualmente los popolocas han conformado un movimiento político-social en el que refuerzan y fortalecen sus tradiciones culturales, denominando al pueblo popoloca como *ngi-iva* “el que habla la lengua” (Jäcklein Claus, 1974, en Gámez, 2006).

La región que estas comunidades ocuparon -Altiplano Central, Costa del Golfo y Oaxaca- fue una de las más importantes dentro del desarrollo de Mesoamérica, siendo la cuna de las lenguas otomangues o el grupo lingüístico de la rama olmeca, donde se encuentran las lenguas de los mixtecos, chochos, ixcatecos y mazatecos²⁷ grupos indígenas que habitaron esa región muchos siglos antes de la llegada de los nahuas²⁸.

Esta coexistencia de culturas trajo una evolución dentro de las tradiciones de los popolocas, quienes acostumbrados a la convivencia con otras civilizaciones pudieron adaptarse a los cambios generados durante los últimos cuatro siglos. Es así como hoy en día una gran parte de las poblaciones popolocas se encuentran

²⁶ Persona(s) encargada de costear los gastos de la comida, adornos, música y organización de alguna fiesta en un municipio determinado (Barrientos, 2004).

²⁷ Barbro Dahlgren de Jordan, 1990 en Gámez, 2006.

²⁸ John Paddock, 1987 en Gámez, 2006.

asentadas en localidades mestizas, suceso que les ha exigido ser comunidades bilingües en su mayoría (Gámez, 2006).

Derivado de este intercambio cultural, algunas de las tradiciones popolocas han cambiado drásticamente, por ejemplo la vestimenta tradicional de prendas de manta, blusas con holanes, faldas amplias, fajas de lana y rebozos para las mujeres, así como la camisola con detalles bordados en hilo rojo, calzón de manta, ceñidor de lana azul marino, sombrero de palma y huaraches para los hombres ha sido sustituida por otro tipo de telas más comerciales, mientras que los jóvenes popolocas visten a la usanza urbana, relegando la vestimenta tradicional a los adultos de mayor rango o edad (*ibíd.*, p.17-18).

Dentro de sus actividades económicas se encuentran la agricultura y la ganadería, así como las artesanías de palma, hilado de algodón, el tejido y la alfarería. Aunque este tipo de artesanías son fabricadas por la etnia popoloca, cada localidad se ha especializado en alguna de ellas. En Los Reyes Metzontla se elabora cerámica con materiales y formas muy parecidas a las que se elaboraron hacia el 2300 a.C. en el Valle de Tehuacán. San Marcos Tlacoyalco es reconocido por sus textiles de algodón y lana, así como el trabajo realizado con el ixtle para fabricar mecates. Uno de los bordados popolocas más reconocido es el de San Juan Atzingo, hecho con chaquira, hilo o estambre, todos hechos a mano, los cuales tardan en confeccionarse desde una semana hasta dos años. Por último, los tejidos de palma más distinguidos son los de San Felipe Otlaltepec y San Luis Temalacayuca (*ibíd.*, p.44-46).

Aunque el contacto con poblaciones mestizas es constante, estas poblaciones aún conservan una cosmovisión indígena íntimamente relacionada con la naturaleza, fusionada, claro, con la tradición católica. Los rituales practicados presentan un sincretismo reflejado en su música, sus celebraciones, sus danzas y sus métodos de curación, donde la medicina tradicional tiene más importancia que la alópata. Finalmente, los santos patronos de cada localidad fungen como una representación identitaria de lo que eran y lo que siguen siendo ahora.

2.5.7. Nahuas

La población nahua se concentra principalmente en 26 municipios ubicados en la región de la Sierra Norte, en 12 municipios del sureste en la Sierra Negra y en 8 municipios del centro-oeste y este del Estado de Puebla (INEGI, 2004). La región de la Sierra Norte es la más representativa de esta población, dicha región se encuentra vinculada con las culturas del Tajín y Teotihuacán, constituyendo así el territorio de Totonacapan ligado al señorío de Cempoala, cuyo mayor auge fue en el 750 d.C. En esta región, dado a sus intercambios comerciales, se llegaron a hablar totonaco, náhuatl, otomí y tepehua, sin embargo, a finales del S. XV, el debilitamiento de los totonacos –habitantes regentes- fue aprovechado por la Triple Alianza²⁹, quienes los replegaron hacia la costa y tomaron el control del territorio, difundiendo así el náhuatl (Báez, 2004).

Es así como esta población terminó por adoptar el náhuatl –o mexicano- como lengua materna y finalmente, llegó a hacerla parte de su identidad. Un componente clave relacionado con su idioma es la tradición oral, misma que guarda la memoria de la población y transmite la filiación de estos pobladores, quienes se definen a sí mismos como *nacos* “para señalar las diferencias entre ellos y los mestizos, con lo cual reiteran su situación de inferioridad” (*ibíd.*, p.9).

Dentro de la cosmovisión nahua, se encuentra una tripartición del universo en planos horizontales, así, los nahuas conciben al cosmos como una superficie plana y finita *talticpactli*, donde conviven animales y humanos; en la parte superior se encuentra el *ilhuicac* –cielo- junto con los fenómenos atmosféricos y los astros; mientras que en la inferior está el inframundo o *talocan/tlalitec*, donde existen seres extrahumanos –creadores y secundarios-, y fuerzas tectónicas. Así, esta tripartición se expresa en casi todas las actividades de los nahuas, desde la forma de acomodar las piedras que serán el sostén del comal donde cocinarán sus alimentos, hasta la forma en el ordenamiento de sus altares ceremoniales (*ibíd.*, p.13).

²⁹ Tenochtitlán-Tetzaco-Tlacopan (Hernández, 2004).

Dentro de la cosmovisión convergen tradiciones prehispánicas con cultos católicos, dividiéndose en los ritos que son individuales, relacionados con la tradición autóctona indígena, y los que son de dominio público, vinculados a las celebraciones litúrgicas católicas. El culto a una entidad divina, constituye una de las celebraciones más importantes en colectividad, la fiesta del “santo patrón” une a una comunidad para rendirle culto a su *protector* y *guía*, con música, baile, comida y rituales que pueden durar uno o varios días. Dentro de las danzas practicadas en estas fiestas, se pueden encontrar la de los “Santiagueros”, “Negritos”, “Toreadores”, “Voladores”, “Quetzales”, “Tejoneros”...cuyos orígenes se remontan a la época Prehispánica y a la época de la Conquista, además de hacer alusión a festividades católicas y escenas de la vida cotidiana (*ibíd.*, p.14).

Dentro de las actividades económicas principales se encuentra el comercio, la agricultura y las artesanías, de las que destacan los objetos de barro y la confección de textiles con elementos culturales ligados a su lugar de fabricación; los colores, las figuras y los tamaños tienen una simbología conexas a la historia y creencias de quienes los portan. Debido a la creciente urbanización y el alto costo en la fabricación de su vestuario, hoy son pocas las personas quienes optan por usar esta indumentaria tradicional, generalmente son las mujeres las que aún conservan su atavío conformado por el enredo, faja, blusa bordada y *quexquémitl*³⁰ (*ibíd.*, p.17).

A causa de las condiciones precarias en algunas comunidades nahuas, la migración en estas comunidades se ha acrecentado en las últimas décadas. “Durante muchos años, los migrantes temporales se dirigían principalmente a las ciudades de México y Puebla para trabajar en la industria de la construcción, a las fincas cafetaleras... a Veracruz para el corte de naranjas y a Xochimilco para el trabajo agrícola.” (Báez, 2004:30). Sin embargo, el panorama económico actual los ha obligado a migrar a Estados Unidos, con posibilidad de regresar y con ello formas culturales que poco a poco van cambiando a la comunidad.

³⁰ “Punta de cuello” o Huipil, prenda que cubre el torso de la mujer, generalmente es usada encima de la blusa bordada.

2.6. Primer acercamiento al caso de estudio

El presente estudio se realizó con el apoyo de dos miembros de la familia bilingüe náhuatl-español Romero Monarca, radicados en Puebla, específicamente en la Junta Auxiliar de San Miguel Canoa, región colindante con la capital del Estado. Los miembros participantes fueron Irene Romero Monarca y Guadalupe Monarca Rojas, madre e hija; eventualmente los hijos de Irene Romero Monarca fungieron indirectamente como refuerzos en la descripción de la dinámica familiar.

La lengua materna de los dos miembros participantes es el náhuatl, aspecto resultante de las interacciones contextuales de la comunidad a la que pertenecen, sin embargo, el uso del español ha sido también un derivado de las relaciones sociales que la familia ha llevado a cabo dentro de sus actividades laborales en la ciudad.

Para entender mejor el contexto social al que esta familia pertenece se procede a la descripción del mismo.

2.7. San Miguel Canoa

La Junta Auxiliar de San Miguel Canoa se localiza en la ladera occidental de la Malinche, a 20 kilómetros de la ciudad de Puebla, México –imagen 5-. Colinda al



Imagen 5. Ubicación de San Miguel Canoa en Puebla (es.weather-

Imagen 6. San Miguel Canoa (es.weather-forecast.com)

norte con San Pablo del Monte, Tlaxcala, al sur con el municipio de Amozoc, al oriente con el municipio de Acajete y al poniente con La Resurrección –imagen 6-.

El clima es semifrío, subhúmedo con lluvias en verano, de mayor humedad. (Cerezo, 2003).

2.7.1. Formación

Antes de que comenzara la colonización española, la región que hoy ocupa Puebla, estaba controlada por dos señoríos, Totimehuacán y Chollolan; a éste último, pertenecía el pueblo de Canoas del Monte -hoy San Miguel Canoa-, que junto con otros eran tributarios de tal señorío. Chollolan se encargaba de vigilar la frontera con Tlaxcala y destinaba guerreros para combatir a los pueblos mixtecos y popolocas. Cabe destacar que ya desde el año 650 d.C. el señorío de Chollolan se encontraba habitado por los Olmeca-Xicalanca, quienes presentaban un avanzado nivel de desarrollo cultural y civilizatorio. (García, 2012).

San Miguel Canoa fue fundado oficialmente en 1640 por la orden franciscana, simplemente como una iglesia de paso. Tiempo después, la zona fue habitada por pobladores del Estado de Tlaxcala quienes buscaron rutas de comercio para llegar Puebla, además de ser el pretexto perfecto para continuar con la evangelización por parte de los franciscanos (Cerezo, 2003).

Fue el 6 de septiembre de 1962 cuando el municipio de San Miguel Canoa pasó a ser Junta Auxiliar del municipio de Puebla por decreto estatal, situación que perdura hoy en día. (INEGI, 2010).

2.7.2. Población

Canoa cuenta con un total de 14 863 habitantes, de los cuales, 7 253 son hombres y 7 595 son mujeres. En esta localidad hay 10 151 personas mayores de 5 años hablantes de una lengua indígena –náhuatl-, de ellas, 9 591 también dominan el

español. Las actividades económicas principales son el comercio, servicios, industrias manufactureras entre otros (INEGI, 2010).

2.7.3. Economía

Esta Junta Auxiliar basa sus actividades económicas en la agricultura, la ganadería y el comercio, principalmente. Sin embargo, debido al continuo deterioro ambiental que sufre la zona, la agricultura y la ganadería han sido descuidadas. Aun así, las siembras ofrecen maíz, frijol, árboles frutales como el durazno, el limón y el capulín; también se siembran magueyes, los se utilizan para elaborar pulque, bebida muy valorada en la comunidad.

Respecto a la actividad ganadera, gran parte de la población cuenta con criaderos de traspatio donde se pueden encontrar animales de corral tales como gallos, gallinas, guajolotes, borregos, cabras, burros, e incluso caballos. Todos estos animales son usados para el consumo personal o para la venta. De este modo, también se realizan transacciones los lunes de mercado, donde se pueden encontrar puestos de ropa, zapatos, trastes de barro, comida, semillas, etc. (Cerezo, 2003)

2.7.4. Lengua

Aunque la lengua predominante desde los inicios de Canoa fue el náhuatl, el español también era conocido en esta región por una minoría que se dedicaba al comercio con las grandes ciudades del siglo pasado. Hoy en día, el incremento urbano y comercial con la ciudad de Puebla, ha obligado a los habitantes de San Miguel Canoa a utilizar en mayor medida el español. No obstante, el uso del náhuatl sigue siendo primordial en esta comunidad, con un 75,84% de hablantes, mismos que se encuentran entre los 25 y 55 años de edad. Sin embargo, las generaciones

más jóvenes sólo lo conocen pero no lo practican, generando así una pérdida gradual lingüística (INEGI, 2010).

2.7.5. Educación

La comunidad cuenta con 2 preescolares, 4 primarias, 2 secundarias y 1 preparatoria. El grado de escolaridad sigue siendo bajo, con una asistencia a la escuela primaria de 4 años en promedio, lo que provoca que el 16.88% de la población sea analfabeta (2,390 habitantes). (*ibíd.*, p.15).

2.7.6. Vestimenta

Existe una diferencia entre lo indígena y lo mestizo. Mientras que las mujeres indígenas usan falda de poliéster de colores, ceñidor, blusa de algodón blanca con grecas, rebozo, medias de lana, calzado de plástico, el cabello largo y trenzado con listones de colores, los hombres indígenas utilizan calzón de manta, sombrero y huaraches. (Cerezo, 2003).

No obstante, hoy día la gente ha ido dejando de usar la vestimenta tradicional que portaba la mayoría de la comunidad hace apenas algunas décadas. “La población mestiza suele usar ropa manufacturada que compra en la ciudad de Puebla...En los varones el uso de sombreros ha ido cambiando paulatinamente por el uso de gorras, igualmente los huaraches dejan lugar a los tenis”. (*ibíd.*, p.28).

2.7.7. Celebraciones

San Miguel Canoa, como desde su fundación, es una comunidad donde la gran parte poblacional practica la religión católica. Su santo patrono es San Miguel

Arcángel, cuya fiesta es celebrada el 29 de septiembre de cada año. Esta celebración es auspiciada por el *mayordomo* y los *fiscales* “para lo cual se ayudan con donativos del pueblo o con el producto de las tierras del santo, ya que habrán de pagar las misas, varios días de música de viento y de conjunto, y comida para los invitados a la fiesta.” (Cerezo, 2003:29)

En realidad las fiestas celebradas en Canoa tienen su origen en creencias cristianas y profanas, así, es celebrado el día de los Santos Reyes, La Semana Santa, San José, Nuestra Señora del Carmen, San Miguel, La Virgen de Guadalupe, La Candelaria, La Santa Cruz y San Isidro; éstas últimas tres relacionadas con el calendario agrícola. El día de la Candelaria se llevan a bendecir las semillas y las yuntas, el día de San Isidro se hacen misas en honor a los pozos y norias. (*ibíd.*, p.29)

La gente de Canoa cuenta varias leyendas acerca de la Malinche y los seres fantásticos que ahí pueden ser hallados, como los *nahuales*³¹ o el diablo que se pasea por la cima de aquella montaña. Todo esto como parte del sincretismo religioso que se vive cada día en la población. “Todas las tardes se reza el rosario en la iglesia y hay novenarios en las fiestas de todos los santos del pueblo, en las misas se pide para que haya buenas lluvias y cosechas; al ver un remolino la gente se santigua y reza. Se colocan cruces benditas en los campos para proteger las cosechas...” (*ibíd.*, p.30).

³¹ Criatura fantástica que se cree es una persona humana capaz de convertirse en una animal -burro, guajolote, serpiente, etc.- a cambio de hacer un *pacto* con el diablo. (Informante: Irene Ramos Monarca)

2.8. Recapitular para aplicar en lo local

De los más de 5,000 pueblos indígenas existentes en el mundo, México alberga a 68 comunidades étnicas, de las cuales 7 están asentadas en Puebla (CDI, 2010). De esta manera, para lograr comprender y describir la dinámica social de los miembros de estos grupos vulnerables se decidió trabajar con una de las siete comunidades indígenas en el Estado, eligiendo así a una familia bilingüe náhuatl-español, de tal manera que a través de su lengua se logre detallar de manera más específica las interacciones que se llevan a cabo en contextos culturales y sociales. Esto con el fin de lograr comprender la manera en que es construida su identidad a través de la dualidad de interacciones que se llevan a cabo, por un lado en su comunidad, y por otro fuera de ella.

Como se ha mencionado antes, la pérdida de las lenguas minoritarias es un factor social que modifica la configuración de un país, dando como resultado un cambio progresivo en la búsqueda y satisfacción de objetivos inherentes a la identidad de una sociedad. Es a través del lenguaje que las construcciones de dichos objetivos se hacen tangibles, creando significaciones que orientarán las abstracciones de un pueblo.

La comprensión del uso de una lengua habla de la forma de relacionarse, de sentir y de pensar de una persona, de una comunidad, puesto que la realidad social es aprehendida a través del lenguaje como un continuum de tipificaciones dadas por el uso colectivo. (Berger y Luckman, 2003). Concebir, en este caso, la lengua náhuatl como representante de una cultura, advierte el posicionamiento de diversos factores a considerar para la conformación de la identidad que los individuos expresan por medio de su lengua.

Es así que se trabaja desde esta perspectiva para hallar las variables que hacen surgir la identidad dentro de una familia bilingüe, perteneciente al grupo de lenguas minoritarias en el mundo y tangibles en el país, de tal forma que permita una contribución al entendimiento de los componentes que construyen las realidades sociales en las que coexistimos.

CAPÍTULO III

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

“Por medio de la lengua el <<ser humano>> llega a integrarse a un grupo, a la <<gente>>, pero a su vez, la <<gente>> está compuesta de <<personas>>; en virtud de su participación en un grupo, el individuo ya no sólo es un espécimen biológico de humanidad: es una persona”
Halliday

En el presente capítulo se abordan las teorías de la Valoración, planteada por M. Halliday, y la Teoría de las Identidades de Gilberto Giménez (1997), mismas que se tomaron como base para la elaboración del análisis del estudio; así como los conceptos utilizados en la investigación, *identidad* de Giménez (1997) y el de *otredad*, derivado de la idea de intersubjetividad de Emmanuel Lévinas (1977).

3.1. Marco teórico

Este estudio se llevó a cabo con base en un análisis del discurso de una familia bilingüe. La teoría en que se fundamenta el análisis corresponde a la Teoría de la Valoración (Martin 2000, White 2003, Kaplan 2004) la que “se ocupa de los recursos lingüísticos por medio de los cuales los textos/hablantes llegan a expresar, negociar y naturalizar determinadas posiciones intersubjetivas y en última instancia, ideológicas” (White, 2003:1).

3.1.1. Teoría de la Valoración

En el marco de la lingüística Sistémico Funcional, desarrollada por M. Halliday en la década de los 80 y 90, surge la Teoría de la Valoración, que tiene sus orígenes en las investigaciones llevadas a cabo en Australia como parte de un programa llamado *Write it Right*. La mayoría de los investigadores que colaboraron en este programa pertenecían a la corriente lingüística sistémica funcional. El proyecto reveló los

conocimientos que los alumnos de secundaria necesitaban para poder comprender los discursos científicos, tecnológico y mediáticos con el fin de mejorar sus estudios en materias como historia, literatura inglesa, geografía y artes. (Kaplan, 2004)

“La Teoría de la Valoración se ocupa de los recursos lingüísticos por medio de los cuales los textos/hablantes llegan a expresar, negociar y naturalizar determinadas posiciones intersubjetivas y en última instancia, ideológicas.” (White, 2003:1) Así, la teoría cuenta con tres subtipos de valoración: Actitud, Compromiso y Gradación. Cada una de éstos dividido en subsistemas –como se observa en la imagen 7-. La Actitud se refiere a los valores que los hablantes comunican en sus juicios; el Compromiso se utiliza para posicionar la voz del hablante/actor en relación con las diversas proposiciones comunicadas por un texto; por último, la gradación es un recurso donde los hablantes comunican valores que gradúan el impacto interpersonal.

TEORÍA DE LA VALORACIÓN

Actitud

Valores que los hablantes comunican en sus juicios

- Afecto
- Juicio
- Apreciación

Compromiso

Recursos para posicionar la voz del hablante/autor en relación con las diversas proposiciones y propuestas comunicadas por un texto

- Modalizadores de probabilidad
- Atribución
- Proclamación o manifestación
- Anticipación o expectativa
- Contra-expectativa

Gradación

Valores por medio de los cuales los hablantes gradúan el impacto interpersonal, la fuerza o el volumen de sus emisiones, y gradúan el foco de sus categorizaciones semánticas.

- Fuerza
- Foco

Para llevar a cabo la investigación, se decidió trabajar con el subsistema de la *Actitud* de la Teoría de la Valoración, ya que las partes que lo componen responden a las necesidades propias de este estudio:

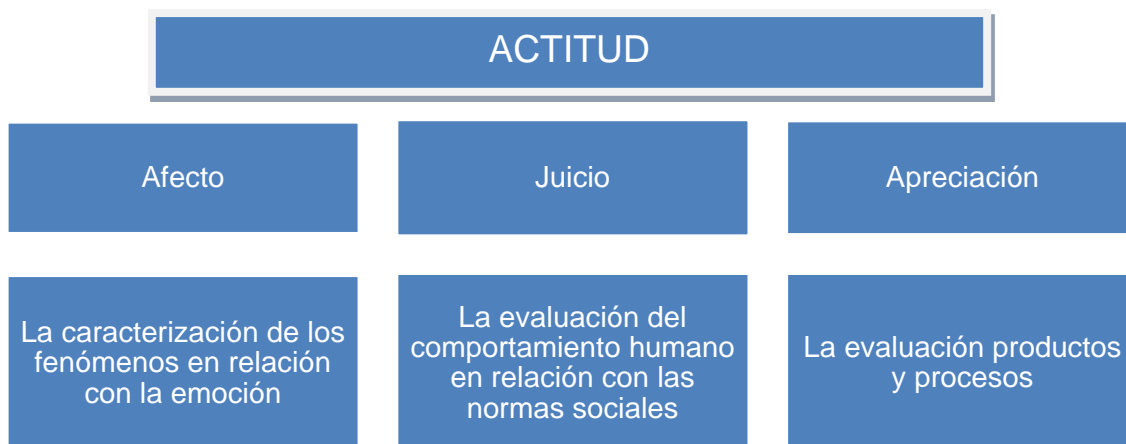


Imagen 8

El “Afecto” expresa la caracterización de los fenómenos en relación con la emoción. White (2003) señala que el Afecto se refiere a la respuesta emocional y a la disposición, y se realiza de manera típica mediante procesos mentales de reacción y mediante atributos de afecto. Los valores de afecto proporcionan uno de los modos en que el hablante adopta una postura acerca de un fenómeno.

Se habla de “Juicio” cuando se realiza una evaluación del comportamiento humano en relación con las normas sociales. El Juicio incluye los significados que sirven para evaluar positiva y negativamente el comportamiento humano, en relación con un conjunto de normas institucionalizadas. Las normas sociales que entran en juego en el Juicio, toman forma de reglas y de sistemas de valores y expectativas sociales definidos de manera más o menos precisa.

Debido a su íntima relación con valores sociales, éste subsistema se divide en tres categorías³²:

³² Categorización hecha por Peter R. R White (2003).

La primera es el *Juicio de sanción social*, que incluye la afirmación de que está en juego cierto conjunto de reglas codificadas explícitamente por la cultura (legales y morales). La segunda es el *Juicio de estimación social*, evaluaciones según las cuales la persona juzgada tendrá una estimación más alta o más baja dentro de su comunidad, pero estas evaluaciones no tienen implicaciones legales o morales. Y por último el *Juicio explícito o implícito*, el juicio inscripto (explícito) corresponde a la evaluación presentada por medio de un ítem lexical que carga el juicio de valor (*corruptamente, perezosamente...*). El juicio de indicio (implícito) es activado por significados superficialmente neutrales o ideacionales, que tienen la capacidad de evocar en la cultura respuestas enjuiciatorias (*según la posición social/cultural/ideológica del lector*).

Por otra parte, la “Apreciación” se encarga de la evaluación de los objetos y productos (antes del comportamiento humano) en relación con principios estéticos y otros sistemas de valor social. Peter White (2003) apunta que la apreciación incluye dichos valores estéticos así como otras categorías no-estéticas de evaluación social que incluye significados tales como *significativo y perjudicial*. De esta manera, mientras el juicio evalúa los comportamientos humanos, la apreciación evalúa los textos, constructos más abstractos y objetos naturales.

Rothery y Stenglin (2000) proponen tres sub-categorías para agrupar las apreciaciones (*ibíd.*, p.17), en primer lugar la *reacción*, que describe el impacto emocional del trabajo que se realiza sobre el lector/oyente/televidente, la *composición*, que describe la textura de un trabajo en términos de su complejidad o su detalle, y finalmente la *tasación social*, donde el objeto, producto o proceso es evaluado de acuerdo con diversas convenciones sociales.

3.1.2. Teoría de las Identidades

Teoría propuesta por Gilberto Giménez en el 1997. En dicha teoría el autor plantea la unión de las teorías sociales con las culturales para la posterior identificación del individuo con una definición de *identidad -elemento de una teoría de la cultura*

distintivamente internalizada como “habitus³³” o como representaciones sociales por los actores sociales, sean éstos individuales o colectivos, (Giménez, 1997:2)- que parte desde el enfoque de la sociología, la antropología y la psicología social.

Para poder hablar de la identidad, debemos conocer aquellos elementos diacríticos que permiten generar una filiación en la persona, derivados de varios estudios, Giménez propone la existencia de tres: la pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes...), la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales, y una narrativa biográfica que recoja la historia de vida y la trayectoria social de la persona.

Así, se dice que estos “elementos diferenciadores dan paso a la pertenencia social, donde la identidad del individuo se define principalmente por la pluralidad de sus pertenencias sociales, de esta forma, el estatus de pertenencia tiene que ver con la dimensión simbólico-cultural de las relaciones e interacciones sociales” (Giménez, 1997:7).

Tomando como base lo anterior, se describe a la pertenencia social como parte de las representaciones sociales, concepto manejado por la escuela de psicología social encabezada por Jodelet, quien definía dicho concepto como “la forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientado a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (*ibíd.*, p.7).

De esta manera, “a través de la pertenencia social, los individuos internalizan en forma idiosincrática e individualizada las representaciones sociales propias de sus grupos de pertenencia o de referencia”. Es así que “el individuo se ve a sí mismo - y es reconocido - como “perteneciendo” a una serie de colectivos; como “siendo” una serie de atributos; y como “cargando” un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable” (*ibíd.*, p.2).

³³ Propuesta central de Pierre Bourdieu la cual señala como la estructuras en las que los individuos perciben y actúan en el mundo. (Bourdieu, 2011).

Giménez hace un recorrido por las ciencias sociales para dar cuenta de las formas en que la identidad se representa, sin embargo, dentro de su propuesta se pueden rescatar dos rasgos imprescindibles en el concepto de identidad:

La identidad como distinguibilidad individual: Tal distinción de las cosas u objetos viene dada desde el exterior, desde el punto de vista de un observador externo, quien viene siendo la tercera persona. “Tratándose de persona, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación, lo que requiere una ‘intersubjetividad lingüística’ que moviliza tanto a la primera persona (el hablante) como a la segunda (el interpelado, el interlocutor)” (Habermas, en Giménez, 1997:3).

La identidad colectiva: Se refiere a las *entidades relacionales* que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen y que en cuanto tales obedecen a procesos y mecanismos específicos (Lipiansky, 1992, en Giménez, 1997:3). Dichas entidades relacionales comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción.

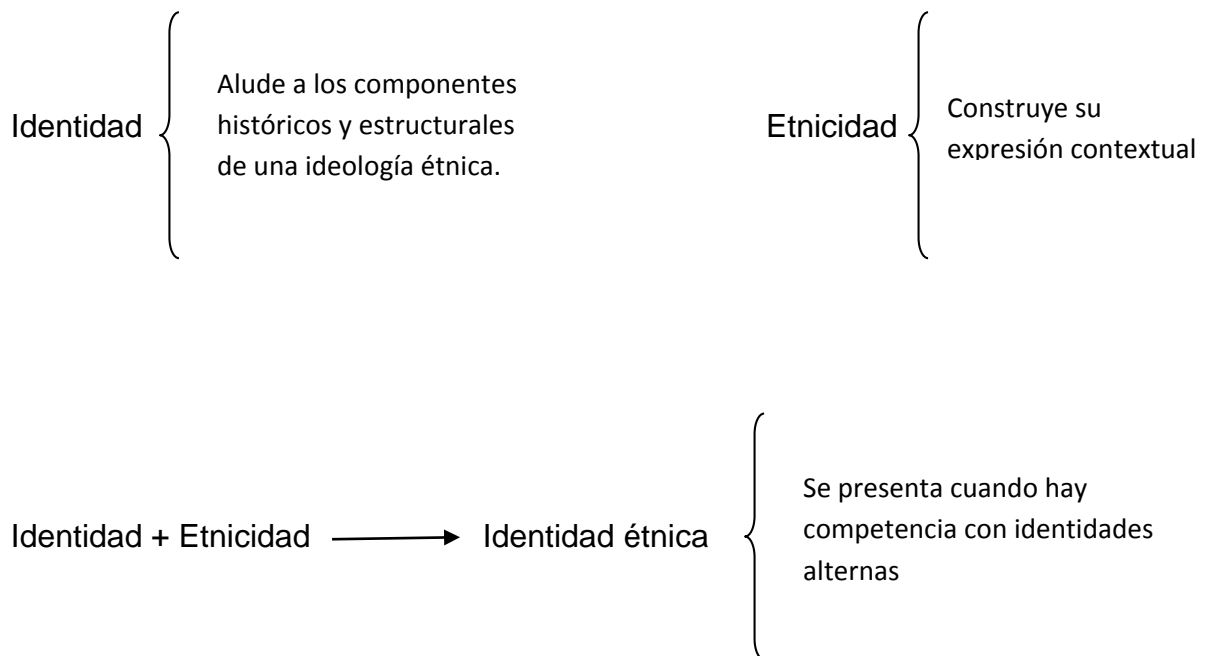
Sobre la identidad colectiva, varios autores proponen diferentes conceptos relacionados entre sí. Importante es rescatar el que propone Miguel Alberto Bartolomé (2006) a través de Cardoso de Oliveira sobre la *identidad étnica*, formando así, un tercer rasgo, que junto con el de Giménez, sirve para el estudio aquí formulado, *la identidad étnica*, “ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros” (*íbid.*,p.47).

Debido a la naturaleza de esta investigación se hace necesario tomar en cuenta el concepto de *identidad étnica* ya que los individuos de la investigación podrían entender un grado de etnicidad³⁴ a partir de la definición que proporciona el autor. De este modo, “se puede apuntar que, dentro de las relaciones interétnicas, sería posible diferenciar la *identidad* o pertenencia al grupo étnico entendida como un

³⁴ Según Bartolomé (1997:62) la “eticidad puede ser entendida como la identidad en acción resultante de una definida *conciencia para sí*”; haciendo que la identidad sea definida aún más profundamente y de una forma individual.

fenómeno cognitivo, que nos permite identificarnos e identifica a los miembros de nuestro propio grupo” (Bartolomé, 1997:62).

Esta *identidad étnica* funciona como un movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos cuando los integrantes de dicha filiación se enfrentan en el contexto urbano o en otro ajeno al propio, con situaciones que agudizan la confrontación interétnica de los grupos con los que conviven (Bartolomé, 1997).



3.2. Marco conceptual

Para desarrollar la temática del estudio se utilizan los conceptos de identidad y otredad como premisas básicas.

3.2.1. Identidad

Como diría J.W. Lapierre “El concepto de identidad no explica nada. Más bien define un objeto, un conjunto de fenómenos sobre los cuales antropólogos y sociólogos se plantean cuestiones del tipo «cómo explicar y comprender que...» (en Giménez, 1997:19); sin embargo, para conocer algo, esto se necesita explicar primero. Así, el concepto ha sido tomado de la “Teoría de las Identidades” propuesta por Gilberto Giménez, quien ha ubicado a la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y de una teoría de los actores sociales, permitiendo entender mejor la interacción y la acción social.

El autor expone que la identidad es el elemento de una teoría de la cultura distintivamente internalizada como “habitus” o como representaciones sociales por los actores sociales, sean éstos individuales o colectivos. Con esto se refiere a la *representación que tienen los sujetos (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social, y de su relación con otros sujetos (individuos o grupos) que ocupan la(s) misma(s) o diferente(s) posición(es) en el mismo espacio (ibíd., p.7).*

Para una mayor especificidad, la identidad, según Giménez (1997), cuenta con “una distinguibilidad cualitativa y específica basada en tres series de factores discriminantes: una red de pertenencias sociales (identidad de pertenencia, identidad categorial o identidad de rol); una serie de atributos (identidad caracterológica); y una narrativa personal (identidad biográfica)”.

Aunado al concepto de *identidad*, se utiliza el concepto de *identidad étnica*, estudiado en las ciencias sociales, y del cual la definición ha sido tomada de

Bartolomé (1997), donde se entiende como *la ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros*. Esto, con el fin de esclarecer más a profundidad el estudio aquí presentado.

“La identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones” (Giménez, 1997:4)

3.2.2. Otredad

El concepto de la otredad ha sido manejado desde diferentes perspectivas epistemológicas, mismas que han servido a variados campos científicos como la filosofía, la antropología, la sociología, etc. Todo esto como parte del estudio en la heterogeneidad de las culturas y los procesos que se desempeñan en la misma. La otredad se plantea como la pregunta antropológica por excelencia, ya que desde inicios de la humanidad, se ha buscado el sentido de los humanos y la colectividad, por medio de la alteridad³⁵.

Históricamente esta alteridad se observó con más detenimiento desde los primeros pueblos europeos, sin embargo, como lo afirmara Augé (1996), “...que <<yo>> sea *Otro* lo supo antes el África de los linajes que Rimbaud; sólo que sus respuestas varían en relación a la identificación de los lugares en los que buscan la presencia de los diferentes Otros...”. De esta manera, cuando el europeo hizo contacto, primero al interior de sus territorios, luego en la confrontación de sus épocas pasadas, y más tarde con el descubrimiento de nuevas tierras, -América sobre todo-, encontró otras realidades socioculturales que le hicieron preguntarse por él mismo.

³⁵A excepción de algunas especificidades del concepto, la mayoría de los antropólogos, psicólogos, y sociólogos concuerda que otredad y alteridad son sinónimos. En este caso se trabajará *otredad-alteridad* como un solo concepto, sin embargo, se debe tomar en cuenta que el concepto *otredad* deriva de estudios etnológicos y la *alteridad* corresponde a teorías filosóficas.

De las diferentes propuestas que se llegaron a formular, la que se utiliza en este trabajo corresponde a una filosofía occidental moderna, de donde Husserl habla de la otredad como la *percepción interior y referencia obligada de la existencia del mundo*, Hegel la percibe como una *parte indispensable para la existencia de la aprehensión del sí-mismo*, Heidegger la define como una *relación ontológica de un ser con Otros (Mitsein) donde la relación ontológica entre el Yo y el Otro tiene un carácter apriorístico*, y Sartre termina abordándolo con su afirmación *el Otro es el que no es yo*, definiendo una dualidad para el conocimiento del *Otro*, de donde se puede conocer al Otro como *objeto* -en su totalidad coextensa dentro del mundo-, y la parte más compleja de la epistemología del Otro como *sujeto* –que trasciende el mundo y escapa a la aprehensión ya que nunca puede ser objeto- (Schutz, 2003).

Para el caso particular de este estudio, se ha decidido trabajar con la idea de la intersubjetividad de Emmanuel Lévinas (1977), quien considerada al concepto de *otredad* como base de la ética y lo define limitándolo ontológicamente, así se tiene que la *otredad es la ubicación del sentido más allá de los poderes del yo, a través de la confirmación del yo en sus poderes*.

En otras palabras, cuando existe un encuentro con el Otro, el individuo que experimenta dicho encuentro, definirá al Otro y a su vez, a través de una comparación se reconocerá a sí mismo. “Sólo al abordar al otro asisto a mí mismo. (...). El rostro³⁶ que recibo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la relación con Otro y esta urgencia de la respuesta -punta aguda del presente- me engendra en la responsabilidad; como responsable me encuentro ligado a mi realidad última (Lévinas, 1977:195).

Y continúa: “Esta atención extrema no actualiza lo que fue en potencia, porque no es concebible sin el Otro. Mi existencia como <<cosa en sí>> comienza con la presencia en mí de la idea de infinito, cuando me busco en mi realidad última. Pero esta relación consiste ya en servir a Otro” (Lévinas, 1977:196).

³⁶ La palabra *rostro* es entendida en Lévinas como la significación ética que el Otro tiene al estar frente al Yo. (Lostao Boya, 2000)

Así, se entiende que en la confrontación *cara-a-cara*³⁷, se encuentra la objetividad que el Yo busca, consciente o inconscientemente, en su medio. “La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el Otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí” (Lévinas, 1977:217)

Además, Lévinas enfatiza la relación de la aprehensión del mundo exterior a través del lenguaje, “Este <<algo>> que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro”. De esta manera, ofrece una perspectiva en la que dicha aprehensión es posible gracias a la significación dada en la relación *cara-a-cara*, “Utilizar un signo no se limita pues al hecho de sustituir la relación directa con una cosa, con una relación indirecta, sino que permite convertir las cosas en ofrendables, desprenderlas de mi uso, alienarlas, volverlas exteriores” (Lévinas, 1977:220-2)

Siguiendo la línea del lenguaje y la significación en la otredad, continúa con la defensa de la objetivización del Yo a través de los Otros, en la cual la transmisión de ideas, afirma, no se hacen objetivamente sino a través de la comunicación. “El lenguaje hace posible la objetividad de los objetos y su tematización... Conocer objetivamente sería, pues, constituir mi pensamiento de tal manera que obtenga ya una referencia del pensamiento de los Otros. Al hablar no transmito a otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo sólo llega a ser objetivo por la comunicación” (Lévinas, 1977:223)

Descendiendo al ámbito de la confrontación de la *identidad*, Lévinas no la separa de la alteridad, ya que “... la relación entre el Yo y el Otro comienza en la *desigualdad* de términos, trascendentes el uno con relación al otro, en donde la alteridad no determina al otro formalmente como la alteridad de B con relación a A que resulta simplemente la identidad de B, distinta de la identidad de A. La alteridad del Otro, aquí no resulta de su identidad, sino que la constituye: lo Otro es el Otro” (Lévinas, 1977:262)

³⁷ Para Lévinas esta es la relación en la que el Yo se relaciona directamente con el Otro, o un *rostro*.

Emmanuel Lévinas explica la alteridad desde un enfoque metafísico, sin embargo en este estudio sólo se abordan las premisas necesarias que puntualizan la otredad de manera completa desde su definición, de la forma en la que se hace presente en el lenguaje y la comunicación, hasta la intervención de la alteridad en la construcción de la identidad.

La función de los conceptos abordados –identidad y otredad- se centra en asentar las bases de la investigación para evitar confusiones y, principalmente, trazar una ruta dentro de las diferentes teorías que se han postulado acerca de los mismos; de esta manera, ambos conceptos son identificados como la base del análisis del estudio.

CAPÍTULO IV METODOLOGÍA

4.1. Metodología empleada

El método de investigación desarrollado se basa en el estudio de caso, método que permite medir y registrar “la conducta de las personas involucradas en el fenómeno estudiado” (Martínez, 2011:3), así, se apoya en el análisis del discurso de dos miembros de una familia bilingüe de la región de Canoa. El nivel de análisis corresponde al tipo exploratorio y descriptivo debido a las técnicas de investigación -entrevista y observación directa-. La temporalidad de la investigación se sitúa a finales del año 2013 y principios del 2014; en ellas se tratan temáticas acaecidas, si bien en años anteriores, relacionadas con el proceso cotidiano de las fuentes.

El trabajo se realizó bajo el esquema de un análisis del discurso, rama de la lingüística que se ocupa de interpretar los usos que un individuo hace del lenguaje para expresar sus ideas. Fairclough (2008) apunta que el uso lingüístico se constituye de identidades sociales, relaciones sociales, y sistemas de conocimiento y de creencias, mismos que deben ser abordados desde una teoría del lenguaje que tenga las herramientas necesarias para observar estas modalidades.

Así, el estudio aquí presentado está enfocado desde una perspectiva lingüística con base en la comunicación, que toma en cuenta el contexto, la situación y la sociedad como componentes para el estudio dentro de esta disciplina. Ya que se busca la identificación conceptual de la *otredad* e *identidad* en el discurso de las fuentes, se decidió utilizar la lingüística Sistémico Funcional planteada por M. Halliday, de la que deriva la Teoría de la Valoración, trabajo que se ha llevado a cabo desde la década de los años 80 y 90. Dicha teoría sirve como un instrumento adecuado para la comprensión de los usos lingüísticos que expresan un parámetro o valor respecto al contexto social.

4.2. Objetivo de la Investigación y hallazgo de la muestra

Para la realización de este estudio se llevó a cabo un proceso de búsqueda de individuos que contaran con características tales como el conocimiento y uso de una lengua indígena, así como la convivencia continua con personas de iguales condiciones lingüísticas; esto para poder describir con ayuda de un análisis lingüístico la construcción de la identidad a través de la consciencia del otro en familias bilingües.

La búsqueda arrojó a dos familias candidatas para la selección, siendo la familia Romero Monarca quien permitió una aproximación más cercana. Aún así, ésa familia no sólo cubría las características solicitadas en el estudio, sino que tenía una postura participativa en los acercamientos que se dieron para la obtención del material de la investigación.

La selección de los participantes se realizó con base en la accesibilidad que se pudo hallar para establecer contacto con los mismos, ya que se consideró necesaria la interacción natural configurada por el contexto en el que se encontraban los sujetos de estudio y la investigadora. De esta manera, las participantes de la investigación fueron Irene Romero Monarca, de 33 años - informante y traductora- y Guadalupe Monarca Rojas de 78 años, madre de Irene.

Desde la perspectiva de las investigaciones sociales, el enfoque cualitativo se interesa en la manera en que el mundo es percibido, comprendido y producido por la dinámica de las vidas de las personas (Mason, 1996, en Vasilachis de Gialdino, 2009). Esto aporta los fundamentos necesarios para abogar por búsquedas donde los objetos a explorar sean obtenidos directamente del *mundo de la vida*³⁸ donde las interacciones de las personas se entiende como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente (Habermas, 1987, en Forni, 1992).

³⁸ Para Habermas (1987) el mundo de la vida además de constituir el contexto preconocido intuitivamente de la situación de la acción, al mismo tiempo facilita recursos para los procesos de interpretación con los cuales los participantes en la comunicación tratan de satisfacer las necesidades de entendimiento que hayan surgido en una situación concreta de la acción. (Forni, 1992:10)

4.3. Presupuestos metodológicos para el diseño del estudio

4.3.1. Paradigma interpretativo y técnica de recolección

Para poder trabajar bajo el esquema de un método de investigación se eligió el paradigma interpretativo como supuesto de investigación; este paradigma postula una realidad dependiente de los significados que las personas le atribuyen. Lo que la gente hace o dice, es producto de cómo define su mundo (Taylor & Bogdan, 1986, en Krause, 1995).

Dentro de este paradigma la labor del investigador se sitúa en el proceso de la *interpretación* que los actores sociales hacen de su realidad, de los *significados* que construyen. Esto, desde el punto de vista de los actores, enfatizando el proceso de comprensión *-verstehen-* de parte del investigador. (Krause, 1995). De esta manera, para acercarse a un fenómeno es necesario que el investigador se interne en la realidad estudiada para poder comprender lo que se observa. (Vasilachis de Gialdino, 1992, en Krause, 1995).

Parte importante fue el adoptar la metodología de Lenkersdorf (2008), quien realizó estudios en las comunidades indígenas de Chiapas; derivado de sus trabajos, estableció, con base en las enseñanzas mayas-tojolabales, una manera de acercarse a las lenguas y sobre todo a la realidad humana a través de la escucha y el habla, "...el escuchar otra lengua quiere decir entenderla desde la perspectiva de los hablantes y, a la vez, respetarla en su particularidad...al escucharla así, la lengua escuchada nos muestra su idiosincrasia gracias a la cosmoaudición."

Reforzando esto, Gumperz (1984) entiende que entre los hablantes hay diferencias en lo que respecta a sus conocimientos básicos, y que el investigador necesita saber cómo los hablantes usan sus habilidades verbales para crear condiciones contextuales diferentes que reflejen situaciones culturalmente diferentes. (Forni, 1992) De este modo, el contacto con los participantes se dio en dos etapas. La primera, concebida para establecer un acercamiento continuo

durante las actividades laborales o familiares y formar parte en las relaciones del participante.

La segunda, para llevar a cabo la recolección del material de estudio a través de entrevistas, técnica empleada con un enfoque de entrevista individual focalizada en aspectos biográficos y de opiniones del participante acerca de diversos temas. Para Cicourel (1982) el análisis del razonamiento y el texto son parte integrante de toda investigación sociológica, y los medios y conceptos de la lingüística ofrecen posibles procedimientos operativos para desmenuzar el sentido cultural y la estructura de la acción social (Forni, 1992:12).

El diseño de la metodología se realizó con base en la búsqueda de supuestos epistemológicos y ontológicos del individuo. La narrativa lingüística presente en la realidad social estudiada permitió el análisis de factores clave para la descripción de los constructos ideológicos que los sujetos del estudio tienen acerca de sí mismos, de lo que les rodea e incluso de lo que les es desconocido.

“El objeto del análisis de la conversación es, para Heritage y Atkinson (1984), la descripción y explicación de las competencias con las que los hablantes cuentan y de aquellas que usan cuando participan en interacciones inteligibles y socialmente organizadas” (*ibíd.*, p.6).

4.2.2. *El corpus*

El corpus de la investigación estuvo conformado por cinco entrevistas realizadas en los meses de noviembre a marzo de los años 2013 y 2014, mismas que se llevaron a cabo en la ciudad de Puebla y en la casa de la familia Romero Monarca, ubicada en la localidad de Canoa, Puebla. El tiempo de duración de cada una comprendió entre 3 y 6 horas, con un periodo de entrevista directa de 1 a 2 horas por cada visita, el tiempo restante fue utilizado para presentaciones, saludos, charlas cotidianas y comidas o pausas para permitir a las entrevistadas realizar algunas actividades relacionadas con el hogar o el trabajo (3 de las 5 entrevistas fueron realizadas en el trabajo de Irene Romero).

El encuentro se realizó gracias a contactos de la investigadora que conocían a candidatos bilingües para el estudio. Una vez obtenida la información, la búsqueda del primer contacto con uno de los candidatos fue en el puesto de Irene Romero, allí se comenzó una charla informal con su posible participante y al notar afabilidad y disposición, se le planteó a la candidata su participación en un estudio acerca de las lenguas maternas de México y su relación con la sociedad, esto con el fin de evitar sesgar las contribuciones de la participante. Al aceptar, Irene Romero brindó apoyo para el acercamiento a su madre, Guadalupe Monarca.

Después de dos semanas de acudir diariamente al puesto de Irene Romero para adquirir comida y realizar las primeras presentaciones (nombre, ocupación, intereses, gustos...), se procedió con las entrevistas, abordando al principio aspectos de historia de vida de la participante y la investigadora, además de temas habituales (salud, trabajo, economía, religión...). Debido a la participación activa de la interpelada, la investigación fue tomando un curso fluido, de tal forma que a la tercera semana el acercamiento a Guadalupe Monarca comenzaba con una visita a su casa en Canoa. Al presentarse una vez cada semana en Canoa para realizar las entrevistas, la apertura de la segunda participante fue cada vez mayor, así como el trato con sus nietos y otros familiares; sin embargo, el factor idioma fue una barrera que impedía una conversación fluida con la Sra. Guadalupe, circunstancia que hizo apremiante la presencia de Irene Romero como traductora y participante.

Durante las interacciones, se presentaron diferentes escenarios en los que las preguntas de las entrevistas fluían de acuerdo a la situación que se presentaba (la comida, el festejo de algún familiar, el trato con los vecinos...), no obstante existieron ocasiones en las que el contacto con los participantes fue cancelado o acortado en tiempo debido a las actividades de los mismos. Aún así, la participación de la familia fue el factor principal para el éxito de las interacciones llevadas a cabo.

Las entrevistas que incluyeron narraciones en náhuatl (la mayoría de ellas por Guadalupe Monarca), fueron traducidas simultáneamente por Irene Romero Monarca, participante de este estudio. Las entrevistas estuvieron divididas de la siguiente forma:

PARTICIPANTE	TEMAS ABORDADOS	IDIOMA	LOCACIÓN
1 Irene Romero Monarca	Biografía y relaciones interpersonales	Español	Puebla
2 Guadalupe Monarca e Irene Romero	Biografía y relaciones interpersonales	Español y náhuatl	Canoa
3 Irene Romero Monarca	Relaciones interpersonales	Español	Puebla
4 Irene Romero Monarca y Guadalupe Monarca	Biografía, relaciones interpersonales, sucesos históricos	náhuatl y Español	Canoa
5 Irene Romero Monarca	Relaciones interpersonales	Español	Puebla

Cuadro 1. Resumen de entrevistas

De las entrevistas se eligieron fragmentos en los que los hablantes manifestaran de manera clara cuestiones ligadas a la configuración de su identidad, tanto individual como colectivas, mismos que sirvieron para su posterior análisis en busca de la respuesta a la pregunta de investigación planteada en este estudio.

CAPÍTULO V

ANÁLISIS

5.1. La familia Romero Monarca

En la Junta Auxiliar de San Miguel Canoa, la familia Romero Monarca ha habitado desde 1932, año en el que sus ancestros llegaron del Estado de Tlaxcala. El matrimonio de Porfirio Miguel Romero Pérez y Guadalupe Monarca Rojas tuvo cinco hijos, pero en 1982, Porfirio Miguel, esposo y padre, falleció.

Hoy, la familia se constituye por la señora Guadalupe (78 años) y sus cinco hijos: Armando (52 años), Efrén (45 años), Juana (43 años), Irene (37 años) y Tomasa (34 años); además de los trece nietos –imagen 9-. Todos ellos habitan en casas separadas, aunque de vez en cuando se reúnen con la madre/abuela para acompañarla o simplemente visitarla. Practican la religión católica y participan en las fiestas de su comunidad.

El grado de escolaridad más alto en la familia ha sido la enseñanza secundaria, alcanzado por dos de las tres hijas (Juana e Irene), los demás cuentan con la enseñanza primaria. Las actividades económicas de los integrantes de la familia Romero Monarca se centran en el comercio y en actividades de servicio, la mayoría de éstas realizadas en la ciudad de Puebla.

En esta familia el bilingüismo se presenta en la primera generación (madre) y en la segunda (hijos), pues éstos mismos hablan, escriben y comprenden el náhuatl. Sin embargo, en la tercera generación (nietos), ya no se presenta un estado completamente bilingüe, los integrantes de esta generación sólo son capaces de comprender algunas palabras en náhuatl, pero no lo hablan ni lo escriben. Lo mismo sucede en el segundo grupo familiar (tíos, sobrinos y parientes cercanos) quienes en la primera y segunda generación conservan la lengua náhuatl como parte de su dialecto cotidiano; la tercera generación preserva los mismos aspectos lingüísticos que presentan los nietos en la familia Romero Monarca.

5.2. Irene y la Sra. Guadalupe: realidades alternas

La Señora Guadalupe Monarca Rojas nació el 12 de octubre de 1936 en San Miguel Canoa, primera hija de un matrimonio oriundo de Tlaxcala, hablantes del náhuatl quienes se dedicaban al comercio. A los 25 años se casó con Porfirio Miguel Romero Pérez y en 1962 tuvo a su primer hijo, Armando, seguido de Efrén, Juana, Irene y Tomasa. A los 26 años comenzó a vender carbón y diferentes enseres dentro de su localidad natal. 21 años después la muerte del conyugue y los crecientes gastos la hicieron migrar a la ciudad para obtener un mayor ingreso económico, así, en el día viajaba a Puebla y en la noche regresaba a Canoa.

Fue así que en 1990, sin saber español, inició la venta de comida tradicional en la calle Francisco Sarabia, lugar del que se apartaría sólo 20 años después, tiempo suficiente para aprender otra lengua y otras realidades. Este oficio fue aprendido por sus tres hijas, quienes decidieron continuar con el negocio de la comida tradicional en diferentes puestos de la ciudad. Así, en 2012, con 76 años de edad, la Sra. Guadalupe se retiró del comercio ambulante. Actualmente se dedica al cuidado de sus nietos y de su hogar, además de la crianza de animales de corral destinados a la venta en la comunidad de San Miguel Canoa.

Por otro lado, Irene Monarca Rojas nació el 20 de octubre de 1977 en San Miguel Canoa, tercera hija de Porfirio Monarca y Guadalupe Rojas. Creció y estudió en su lugar de origen hasta los 15 años, así mismo estuvo en contacto con las personas de la ciudad debido a la ayuda que prestaba a su madre en el negocio de comida que atendían su hermana Juana, Tomasa y ella. Al egresar de la secundaria decidió comenzar a trabajar el oficio aprendido, como también lo hicieran sus hermanas. Actualmente Irene viaja todos los días de Canoa a Puebla y de regreso ya que se dedica a la venta de comida tradicional en la colonia Adolfo López Mateos, está casada y tiene dos hijos de 12 y 5 años de edad quienes son cuidados por su madre mientras ella labora.

5.3. Árbol genealógico-lingüístico familia Romero Monarca

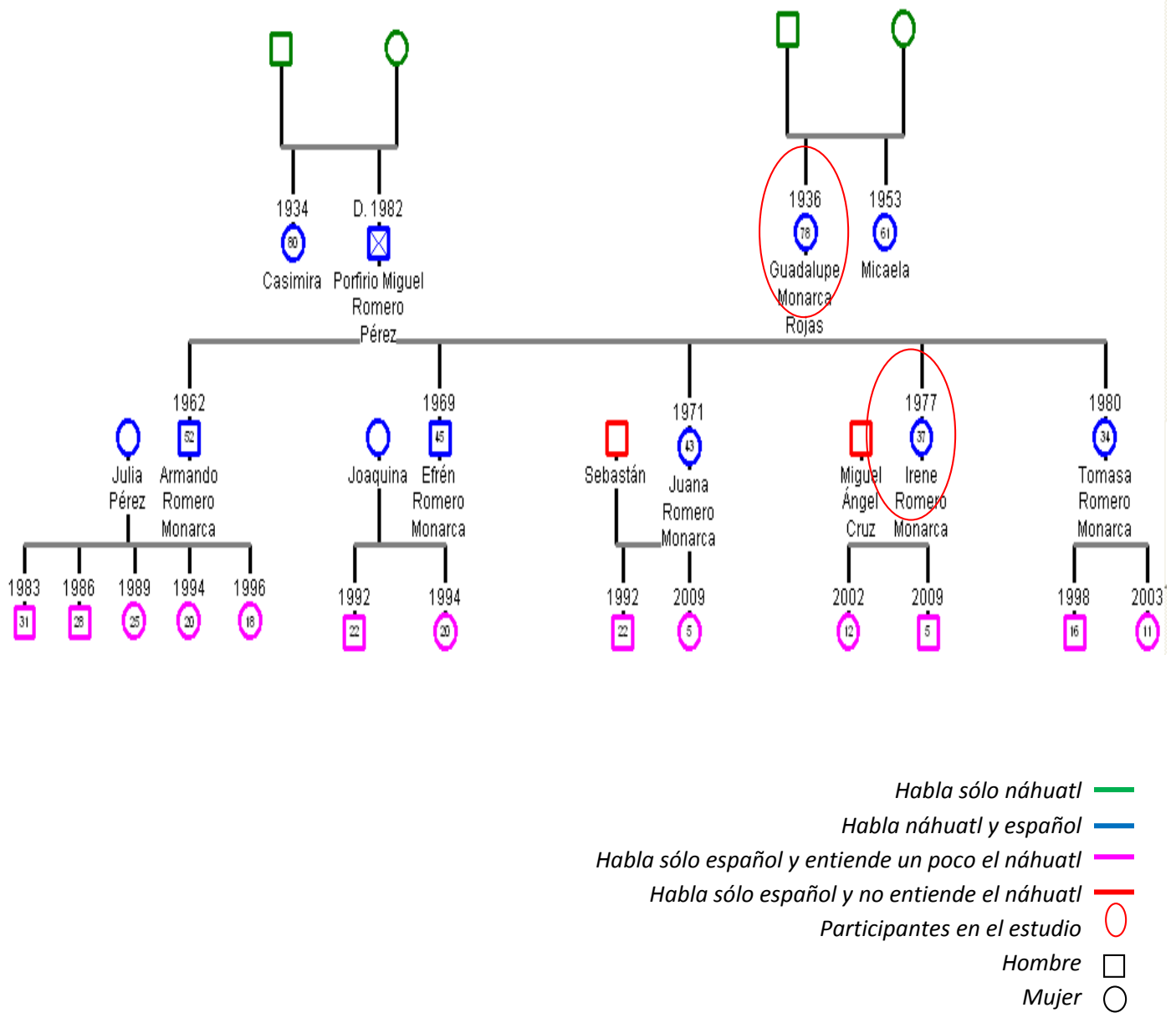


Imagen 9

5.4. En el Discurso de Irene y la Sra. Guadalupe

A continuación se presentan los fragmentos más representativos del discurso de los participantes en este estudio, Irene Romero Monarca (IRM) y la Sra. Guadalupe Monarca Rojas (GMR). Dichas partes fueron seleccionadas por que, de manera clara, evidencian a través del lenguaje la forma en que los hablantes construyen su identidad por medio del modo en que éstos se perciben a sí mismos, así como la imagen que advierten de los Otros.

Este análisis se basa en la Teoría de las Identidades de Gilberto Giménez (1997), donde se entiende a la identidad como *la representación que tienen los sujetos de su posición en el espacio social, y de su relación con otros sujetos que ocupan la(s) misma(s) o diferente(s) posición(es) en el mismo espacio*. Esta definición se complementa con el concepto de identidad étnica, estudiado en las ciencias sociales y aquí descrito bajo los preceptos de Bartolomé (1997), el cual la define como *la ideología diádica, en la que confluyen la autopercepción como la percepción por otros*.

Así mismo, para responder a la pregunta fundamental de la investigación *¿Cómo una familia bilingüe (náhuatl-español) construye su identidad al estar consciente del Otro?*, se utiliza el concepto de alteridad de Emmanuel Lévinas (1977), el cual afirmaba que al estar en contacto con el Otro, se terminaba por afirmar la realidad del yo, a través de la aprehensión del mundo exterior a través del lenguaje, *porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro*.

La teoría lingüística que sirve para la realización del análisis es la Teoría de la Valoración abordada desde White (2003). Se trabaja desde el apartado de la *Actitud*, misma que se divide en *afecto, juicio y apreciación*, con los cuales se identifican los recursos lingüísticos de los que los hablantes hacen uso en su discurso.

5.3.1. Afecto

En la Teoría de la Valoración se señala que el *afecto* expresa la caracterización de los fenómenos en relación con la emoción. White (2003) señala que este subsistema se refiere a la respuesta emocional y a la disposición, y se realiza de manera típica mediante procesos mentales de reacción y mediante atributos de afecto. Los valores de afecto proporcionan uno de los modos en que el hablante adopta una postura acerca de un fenómeno. En este caso, expresa deseos o fenómenos percibidos a través de las emociones:

(1) *Sí, pero sí sí es bonito*, cuando yo fui, cursé la secundaria, mi maestro de inglés... (Atiende a cliente) en vez de que yo aprendiera inglés, le enseñaba a él náhuatl (risas). *A mí sí me ha gustado enseñarle a otras personas, porque yo siento bonito que otras personas se interesen por algo así que es un dialecto, y pus ya es lengua*. Y eso me hace sentir, pues más, osea, *sentirme orgullosa*. Y eso pues les empiezo a platicarle a mis hijos: *Tienen que sentirse orgullosos de nuestras, ora sí que de nuestra lengua madre, que no nos tenemos que olvidar* (IRM).

(2) *Bueno para mí es muy bonito* porque, es, este, *saber de ora sí que una lengua a otra, osea la diferencia, muy bonito enseñarles también es bonito, que otros aprendan que lleguen y, hasta con orgullo se les enseña* (IRM).

Tanto en el fragmento (1) como en el (2) se observa una demostración de los sentimientos que (IRM) tiene acerca de su *lengua madre*. El hablante hace referencia al fenómeno del reconocimiento de su idioma por parte de otros a las que *con orgullo se les enseña* y demuestra que su idioma la hace sentir *orgullosa*. También enfatiza la importancia de tal orgullo, mismo que transmite a sus hijos para que no lo olviden. Respecto a la otra lengua, señala de una manera positiva el conocimiento de *la diferencia*, encontrada en otras realidades con respecto a la lengua.

5.3.2. Juicio

El *juicio* tiene que ver con la realización de la evaluación del comportamiento humano en relación con las normas sociales; incluye los significados que sirven para evaluar positiva y negativamente el comportamiento humano, en relación con un conjunto de normas institucionalizadas. Las normas sociales que entran en juego en el Juicio, toman forma de reglas y de sistemas de valores y expectativas sociales definidos de manera más o menos precisa, las cuales son clasificadas por White (2003) de la siguiente forma:

1. *Juicio de sanción social*: Incluyen la afirmación de que está en juego cierto conjunto de reglas codificadas explícitamente por la cultura (legales y morales).
2. *Juicio de estimación social*: Evaluaciones según las cuales la persona juzgada tendrá una estimación más alta o más baja dentro de su comunidad, pero estas evaluaciones no tienen implicaciones legales o morales.
3. *Juicio explícito o implícito*: El juicio inscripto (explícito) corresponde a la evaluación presentada por medio de una frase que carga el juicio de valor (*corruptamente, perezosamente...*). El juicio de indicio (implícito) es activado por significados superficialmente neutrales o ideacionales, que tienen la capacidad de evocar en la cultura respuestas enjuiciatorias (*según la posición social/cultural/ideológica del lector*).

De este modo, se toman las principales características de cada uno de ellos para identificarlas en el discurso de los hablantes:

(3) Lo mismo, por la educación, *por la educación con los padres*, que ya dicen, que pues, que ya no, *que eso ya no se usa, que les cuesta trabajo, que no lo pueden decir*, entons lo más fácil pus, hablarles en español. *Igual por la vergüenza, ya no quieren ser...mexicanos* (risas). *Quisieran ser de otro lado*, y ora sí que *desafortunadamente pues, casi la mayoría la mayoría, osea los de hoy, los muchachos de hoy en día ya no lo hablan; y si acaso lo llegan a entender, pero ya no lo habla, por lo mismo que nosotros como papás les hablamos más en español* (IRM).

(4) Bueno, *he escuchado a muchachitas que "ay no, yo no soy de allá", osea para que no les pregunten*, pues porque hay personas así como tú que les interesa y les quieren preguntar y ya para no decir más *"no es que no soy de allá"*. Posiblemente porque ya no les hablen a sus papás y porque a lo mejor, este, alguien, *hay personas que lo toman a burla, osea se empiezan a burlar y entonces por ese lado se sienten mal y mejor prefieren no hablarlo* (IRM).

(5)...mi esposo, osea a los dos nos gusta convivir con gente que *aprendamos cosas buenas*, osea es algo bueno para igual enseñarles a nuestros hijos, porque *personas que nomás hacen lo malo, pues la verdad no* (IRM).

(6) Ora sí que *gracias a Dios, a donde he ido, pus caigo bien...me gusta respetarlos, no agarrar lo que no es mío, ser acomedido...* Yo a mis hijos igual les enseño que hay que ayudar, *pus para que a cualquier persona le caigamos, pues porque si no, pues no*. Y cualquier persona, digo, aunque no sea nada tuyo hay que ayudarlo, porque *eso habla bien de ti*. Porque no te creas, *cuando no se les enseña, así se siguen todas las generaciones*. Tengo un primo, que a sus hijos no les enseñó, nunca respetan, *sus hijos no respetan*, ora si los hijos de sus hijas tampoco, y así. Digo a lo mejor somos de la misma edad pero *pus yo soy la tía y tú la sobrina, por lo tanto, si yo te pido que me hables de tú, ya es otra cosa, pero si no, debes de hablarme de usted* (IRM).

(7) Sí, a veces por lo mismo *allá*, la gente aunque ya, osea van a la escuela y todo eso, *pero como que todavía están muy cerrados. A lo mejor a mí esto me ayudó, porque mi mamá siempre venía y yo venía con ella y convivía con las personas, a lo mejor me ayudó eso, a despertar diferente y allá, como que, si tu le llegas a platicar a una niña de 7 u 8 años, con lo de, a lo mejor, de ya más o menos de la sexualidad o de las toallas sanitarias, unos dicen : ¡No, no le platiques eso, eso es malo!*; o a veces hay gente que te dice: *no es que empiezan a hablar de otras personas mal, y luego yo voy y ¡no es que no deben de hablar así, ustedes no conocen a la persona, no saben lo que están viviendo ellos, ustedes no se fijan y ya están hablando,*

pero no sabemos lo que pasa allá! Y siempre siempre yo me ando peleando por eso (risas) (IRM).

(8) Cuando mi mamá se enoja le digo: ¿ora por qué te enojas? y me dice: no si no me enojé y ya se empieza a reír. Y así yo, ya al rato estoy tranquila, como si nada, *como si no hubiera pasado nada*. Porque yo luego le digo así: es que *nunca debes demostrarle a la gente del modo que tú estás, tú sonríe, aunque por atrás estás que...que no te aguantas* (IRM).

(9) *A mí no me gusta que luego la gente empiece a decir: ¡Pobre! ¡Pobre muchacha! o ¡Pobre mujer!, ¡a mí no me gusta, me molesta eso, a mí me molesta! Entonces yo siempre trato de ser siempre sonriente. Por allá dicen: ¡a ti todo te va en risa!* (risas) (IRM).

(10) Entonces *nosotros acá la costumbre es no es preguntar si quiere, si no que se ofrece*. Ya si no lo come, pues ya se lo lleva, y ya sabrá él si más tarde se lo come o lo que haga con él. *Siempre aquí es la costumbre es esa, cualquier persona que pase, así, osea así por ejemplo en este caso, estamos comiendo pues se le ofrece un taquito...No en todas las familias, pero sí por lo regular la mayoría sí*. Entonces *por lo tanto vivir en un pueblo es mucho mejor que en la ciudad, porque en la ciudad es más caro, en un pueblo no porque si no tienes que comer, por lo menos ya fuiste a visitar a alguien y ya te ofrecieron aunque sea un taco, ya calmaste tu hambre, sin en cambio en la ciudad no, solamente que alguien realmente te lleves bien, si no, pues no*, pues entonces, ora sí que es más económico vivir en un pueblo (IRM explica una idea expresada en náhuatl por parte de GMR).

(11) Si, si claro, pero, ora sí que, ora sí que *yo no dejo que eso me intimide. A fin de cuentas son personas que, que se sienten más que uno...pero no* (silencio). (IRM)

(12) *Pues un, pues indígena, osea porque todavía, bueno, parte, en la vestimenta ya no, pero en el dialecto sí, y no me da pena, a mi no me da pena, pus hablar en náhuatl. Incluso en mi trabajo, entre cotorreo y todo yo*

les hablo en náhuatl, y luego me preguntan que qué significa y yo, ora sí que les digo qué significa (IRM).

(13) *Somos humildes, nos gusta compartir lo poco que tenemos, enseñar lo que sabemos, ora sí que recibir a gente de fueras con los brazos abiertos, osea siempre, enseñarle si les gustan nuestra forma de vida, enseñarles, ir con ellos, mostrarles...obviamente si llegan en buen...porque hay gente, gente mala (risas)... (IRM).*

(14) *Sí, pues que todavía viven en las rancherías...gente ya grande, que antes pues existía demasiado el machismo, que, decían que la mujer nada más para la casa, y esas personas pues, cuando quedan solas sufren más porque no saben para donde ir o como buscar la forma de vivir, porque por lo mismo que nunca han salido pues no saben nada; sin en cambio cuando uno sale, pues sí, el día de mañana se queda una sola, sin el marido y pues sabemos, seguimos adelante, luchando...ora sí que sabe uno trabajar, por lo menos salir de ahí del pueblo y buscar...(IRM).*

(15) *Sí...porque es tranquilo, hay mucha tranquilidad, no hay tanto, sí ya lo hay pero no demasiado como en la ciudad, osea tanta malicia; y también depende, ora sí que de nuestros padres, o nosotros como ya padres que somos, también ya ir educando a nuestros hijos, ora sí que vayan por el buen camino, osea llamarles la atención, no dejarlos que vayan por ahí con los amigos, tenemos, osea depende de cada familia (IRM).*

En los fragmentos (3) y (4) se distingue una justificación y un juicio de sanción moral al respecto del uso del náhuatl. En el primer caso (IRM) excusa el desuso del idioma a causa de *la educación con los padres*, porque *nosotros como papás les hablamos más en español*. Sin embargo, recurre también al juicio de sanción moral (White, 2003) fundamentado en *la vergüenza* de los jóvenes que no lo hablan, quienes, *ya no quieren ser...mexicanos*, lo cual indica una referencia identitaria ligada al idioma en el discurso. Según Giménez (1997) dos de los elementos que permiten generar una identidad es “la pertenencia a una pluralidad de colectivos y

la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales” así como la identidad colectiva que “se refiere a las entidades relacionales que comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción. En este ejemplo se expresa una identidad colectiva en el discurso dentro de la dicotomía del mexicano que habla su lengua materna, ya sea español o náhuatl, o la alusión que Irene hace acerca de los hablantes del náhuatl, quienes denominan al idioma con el nombre de *mexicano*. Es decir, el hablante ejerce un juicio moral en el que identifica la negación identitaria de algunos miembros de su comunidad. Ya en el fragmento (4) el hablante reconoce el factor del rechazo identitario en el rechazo de los otros: *hay personas que lo toman a burla, osea se empiezan a burlar y entonces por ese lado se sienten mal y mejor prefieren no hablarlo.*

En el texto (5) el hablante realiza un juicio de la ética conductual de las personas con las que su familia se relaciona, argumentando un juicio de estimación social al hacer referencia a las *cosas buenas* que aprenden de ellas, y manifestando un rechazo de las *personas que nomás hacen lo malo*. En este ejemplo la importancia del juicio radica en la estimación social en comunidad, mediante el establecimiento de normas y valores específicos de una colectividad determinada.

Dentro del ejemplo (6) el hablante denota un juicio explícito al hacer mención de sus características religiosas, *gracias a Dios*, conductuales y morales, *caigo bien...me gusta respetarlos, no agarrar lo que no es mío, ser acomedido*, así como la importancia que éstas tienen en su escala de valores, *para que a cualquier persona le caigamos, pues porque si no, pues no*. Termina reforzando la idea dando como ejemplo el comportamiento socialmente negativo de un pariente, lo cual enfatiza la jerarquía dentro del ámbito familiar *yo soy la tía y tú la sobrina, por lo tanto, si yo te pido que me hables de tú, ya es otra cosa, pero si no, debes de hablarme de usted*.

El fragmento (7) se constituye por juicios explícitos, de sanción moral y de estimación social, en él (IRM) enjuicia a la gente de Canoa mediante la frase *como que todavía están muy cerrados*, denunciando la sanción moral negativa con un ejemplo en el que se demuestra una poca apertura al diálogo sobre tópicos sexuales

en su comunidad mediante la frase *¡No, no le platiques eso, eso es malo!* Enfatiza el choque individual con ciertos juicios comunales en *empiezan a hablar de otras personas mal, y luego yo voy y ¡no es que no deben de hablar así, ustedes no conocen a la persona, no saben lo que están viviendo ellos, ustedes no se fijan y ya están hablando, pero no sabemos lo que pasa allá!* Y siempre siempre yo me ando peleando por eso. Aunado a esto (IRM) traza la línea divisoria entre las personas de su comunidad y ella misma, descubriendo la diferencia de pensamiento en el contacto con las personas de la ciudad *A lo mejor a mí esto me ayudó, porque mi mamá siempre venía y yo venía con ella y convivía con las personas, a lo mejor me ayudó eso, a despertar diferente.* Lo que menciona como un *despertar diferente* advierte un juicio implícito acerca de la estimación de su carácter identitario en contraposición con el expresado en su comunidad. De esta manera este ejemplo provee una evidencia ante la postura de la aprensión del Yo a través de la relación con el Otro, como lo expresara Lévinas (1977) “La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el Otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí”.

En (8) se expresa un juicio de sanción moral dentro del núcleo familiar, el él se enmarca un rasgo del comportamiento en relación con las normas sociales de la familia *nunca debes demostrarle a la gente del modo que tú estás, tú sonrías, aunque por atrás estás que...que no te aguantas,* en él (IRM) le recuerda a su madre la forma en que debe ocultar sus sentimientos negativos a los otros. Este juicio se intensifica en (9) donde se demuestra un juicio explícito y de sanción moral al evaluar la estimación del carácter de las personas *A mí no me gusta que luego la gente empiece a decir: ¡Pobre! ¡Pobre muchacha! o ¡Pobre mujer!, ¡a mí no me gusta, me molesta eso, a mí me molesta!* El hablante manifiesta abiertamente el disgusto ante algunas expresiones de inferioridad expresadas por otros, ante esto, la respuesta de (IRM) es afrontarlo positivamente *Entonces yo siempre trato de ser siempre sonriente,* revelando afabilidad ante los miembros de su localidad quienes emiten un juicio implícito de estimación social a través de la voz del primer hablante *Por allá dicen: ¡a ti todo te va en risa!* , juicio que puede ser entendido como una carencia de seriedad o incluso compromiso ante diversos propósitos.

Dentro del ejemplo (10) el hablante (IRM) explica, mediante el ejemplo de una conducta comunal, un juicio de sanción social que evalúa el comportamiento de las personas de la ciudad en relación con las normas sociales de su comunidad. Así, la idea primero concebida por (GMR) en náhuatl, es compartida por (IRM), y expresada bajo el supuesto económico de vivir en la ciudad o en un pueblo; el juicio de sanción moral se expresa en *porque en la ciudad es más caro, en un pueblo no porque si no tienes que comer, por lo menos ya fuiste a visitar a alguien y ya te ofrecieron aunque sea un taco, ya calmaste tu hambre, sin en cambio en la ciudad no, solamente que alguien realmente te lleves bien, si no, pues no*, texto que hace referencia no sólo a lo económico, sino que marca una división entre la ciudad y su pueblo, donde *nosotros acá la costumbre es no es preguntar si quiere, si no que se ofrece*, expresión que remarca es marcada positivamente por el hablante, mientras que aclara que *No en todas las familias, pero sí por lo regular la mayoría sí*, en este caso, la suya, quien se apega a las tradiciones de su comunidad.

El fragmento (11) es la respuesta a la pregunta *¿A usted la han discriminado por hablar náhuatl?*, en el texto se emite un juicio explícito *yo no dejo que eso me intimide*, y uno del tipo sanción moral *A fin de cuentas son personas que, que se sienten más que uno...pero no*. (IRM) reconoce la desaprobación social a causa de su lengua, sin embargo, deja en claro una postura de enfrentamiento para dar paso al reconocimiento de lo que se es. Aunado a esto, niega la superioridad de los otros quienes *se sienten más que uno*, con un no concluyente cuya explicación se pierde en un silencio.

En el extracto (12) se alude a un juicio explícito de identidad en el que el hablante se reconoce como indígena, aunque no completamente *bueno, parte, en la vestimenta ya no, pero en el dialecto sí*. De esta manera (IRM) expresa elementos identitarios tales como la pertenencia a una pluralidad de colectivos, en este caso al colectivo de hablantes de náhuatl, y la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales que la hacen *parte* indígena. Siguiendo la idea de Giménez (1997), este ejemplo presenta a la identidad como distinguibilidad individual al ser reconocida por medio de una intersubjetividad lingüística reconocible en los procesos de comunicación del hablante con otras personas y

les hablo en náhuatl, y luego me preguntan que qué significa y yo, ora sí que les digo qué significa. Así mismo se produce un juicio de estimación social en el que se reafirma la filiación étnica con base en la lengua hablada por (IRM) y no me da pena, a mi no me da pena, pus hablar en náhuatl.

Ya en el ejemplo (13) se emite un juicio explícito de estimación social *Somos humildes, nos gusta compartir lo poco que tenemos, enseñar lo que sabemos.* De igual manera se encuentra una evaluación positiva del comportamiento familiar con relación a la filiación étnica respecto a los otros *recibir a gente de fueras con los brazos abiertos, osea siempre, enseñarle si les gustan nuestra forma de vida, enseñarles, ir con ellos, mostrarles...* dentro de esta afirmación se halla el rasgo de identidad colectiva ya que se el hablante describe parte de su identidad dentro del núcleo familiar respecto a otros, bajo esta óptica Giménez (1997) señala que en la identidad colectiva “las entidades relacionales comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción”, en este caso, la actuación de esta familia respecto a otros, ya sea en buen término, o no *obviamente si llegan en buen...porque hay gente, gente mala.*

Dentro del fragmento (14) se evidencia una evaluación del comportamiento de los miembros de la comunidad de (IRM), así, emite un juicio explícito de sanción moral *gente ya grande, que antes pues existía demasiado el machismo, que, decían que la mujer nada más para la casa, y esas personas pues, cuando quedan solas sufren más porque no saben para donde ir o como buscar la forma de vivir;* en la evaluación se denota una diferencia entre lo que era antes y cómo es ahora, el hablante valora de una forma negativa a aquellos que no salen de su lugar de origen *porque por lo mismo que nunca han salido pues no saben nada.* En cambio, cuando ha referencia a ella y a su familia, expresa positivamente el hecho de dejar su comunidad para salir adelante *pues sabemos, seguimos adelante, luchando...ora sí que sabe uno trabajar, por lo menos salir de ahí del pueblo y buscar...* La frase utilizado en este caso es eficazmente comparable con los otros, pero no desde una perspectiva foránea, sino interna. Esta comparación con los otros de su misma colectividad permite afirmar su identidad a través de juicios en el lenguaje donde, siguiendo a Lévinas (1977) “...La alteridad del Otro, aquí no resulta de su identidad,

sino que la constituye”. De esta forma se obtiene un elemento diferenciador que establece, a través de las diferencias, elementos formativos identitarios para el hablante.

Finalmente en el fragmento del discurso (15) se alude a una estimación comparativa del comportamiento en relación con normas sociales en la ciudad y en el pueblo, formando así un juicio de sanción moral. Por medio de frases que distinguen cualidades a favor o en contra de vivir en la ciudad o en el pueblo (IRM) identifica valores morales *hay mucha tranquilidad, no hay tanto, sí ya lo hay pero no demasiado como en la ciudad, osea tanta malicia*. Así mismo identifica responsabilidades del comportamiento humano en *nuestros padres, o nosotros como ya padres que somos, también ya ir educando a nuestros hijos*, lo cual manifiesta una línea ideológica definida por su parte. En *que vayan por el buen camino, osea llamarles la atención, no dejarlos que vayan por ahí con los amigos, tenemos, osea depende de cada familia* el hablante exterioriza una postura de acción sobre la cuestión descrita, misma que se encuentra basada en un marco normativo aprendido en su familia con respecto a otras; este ejemplo se apega a la aseveración de Giménez (1997) en la que describe a la identidad como “*la representación que tienen los sujetos de su posición en el espacio social, y de su relación con otros sujetos que ocupan la misma o diferente posición en el mismo espacio*”. De ese modo, el juicio de sanción moral contribuye a la configuración de la identidad del individuo por medio de posturas de acción basadas en códigos sociales aprendidos y desarrollados en el núcleo familiar.

5.3.3. *Apreciación*

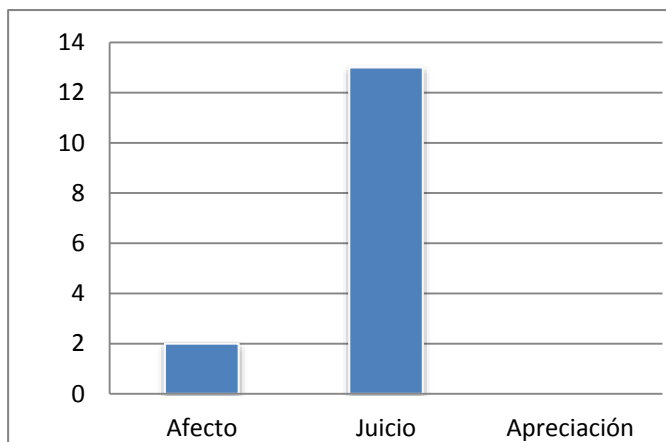
El subsistema de *apreciación* se encuentra ligado a expresiones en el nivel del valor estético en textos o actuaciones. En este caso no fue encontrado dentro del discurso de los hablantes.

CAPÍTULO VI TENDENCIAS FINALES

6.1. Tablas de tendencias

TENDENCIA DEL CORPUS		
Afecto	Juicio	Apreciación
2	13	0

Cuadro 2

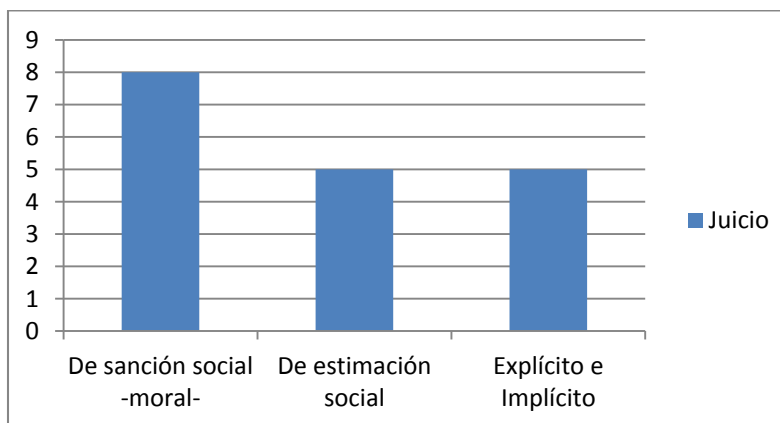


Gráfica 1. Corpus

Como se aprecia en el cuadro 2 y la gráfica 1, de los 15 fragmentos analizados, 2 correspondieron a *afecto*, 13 a *juicio* y ninguno a *apreciación*, de tal manera que el subsistema predominante presentado en los discursos analizados fue el de *juicio*.

JUICIO		
De sanción social -moral- (8)	De estimación social (5)	Explícito o Implícito (5)
3, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15	4, 5, 7, 12, 13	6, 7, 9, 11, 12

Cuadro 3



Gráfica 2

A sí mismo, siguiendo la clasificación hecha por White (2003), el subsistema de *juicio* se divide en tres: de sanción social, de estimación social y explícito e implícito. Dentro de los 13 fragmentos correspondientes al subsistema de *juicio*, 8 de ellos son de sanción social –moral-, 5 de estimación social y 5 explícitos e implícitos –cuadro 3 y gráfica 2-. Estas cantidades resultan debido a que en el fragmento 7 se presentaron las tres categorías y en los fragmentos 9 ,11 y 12, dos categorías en cada uno de ellos. Aún así, se torna claro que la categoría dominante fue la de *sanción social*.

6.2. Resultados del estudio

Con base en la Teoría de la Valoración (Martin 2000, White 2003, Kaplan 2004) se realizó un análisis en los discursos de Irene Romero Monarca y Guadalupe Monarca Rojas, miembros de una familia bilingüe náhuatl-español; en el análisis se buscaba determinar los recursos lingüísticos que contribuyen a la valoración del Otro como parte de la identidad de los hablantes. Las tendencias finales mostraron que dichos recursos lingüísticos se basan en actitudes de *afectos* y *juicios*, siendo este último el que más presencia tuvo en los discursos. Así, la evaluación del comportamiento humano en relación con las normas sociales –juicio- fue el principal factor identificado para dar respuesta a tal interrogante.

Aunado a esto, el análisis realizado arrojó resultados más específicos, en los que se identificaron tres categorías de juicios: de sanción social, de estimación social, y explícitos e implícitos, sin embargo, fue el primero de ellos el más representado en los discursos. Se concluyó así, que los recursos lingüísticos que contribuyen a la valoración del Otro como parte de la identidad de los hablantes son los *juicios de sanción social* en su distinción *moral*, positivos y negativos; White (2003) los define como afirmaciones donde están en juego ciertas reglas codificadas explícitamente por la cultura, y en este caso, reglas morales que evalúan el comportamiento humano de acuerdo a cánones éticos instaurados en colectividad.

La base del estudio fue la suposición de la otredad en los discursos de los hablantes como fundamento en la construcción de la identidad. Dicha suposición fue hallada repetidas ocasiones en las ideas expresadas por los miembros participantes de este estudio –fragmentos 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 y 14-, pudiendo comprobar el planteamiento de Lévinas (1977) respecto a la otredad “Sólo al abordar al otro asisto a mí mismo (...). El rostro que recibo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la relación con Otro y esta urgencia de la respuesta -punta aguda del presente- me engendra en la responsabilidad; como responsable me encuentro ligado a mi realidad última”.

Así, se tiene que los miembros de esta familia aluden al otro o a la otredad para formular comparaciones mediante juicios en el lenguaje que apelen a la

identificación de su persona, tanto individual como colectiva. Por medio de sus discursos, los participantes manifestaron la existencia de *otros*, quienes les proporcionan el punto de comparación y semejanza para llevar a cabo aprehensiones del mundo exterior y reconocer significaciones de categorías identitarias específicas, pues como lo afirmara Lévinas (1977) “Este <<algo>> que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro”.

La condición del bilingüismo fungió como elemento identitario reconocido por los hablantes, mismo que terminó por esclarecer una *identidad étnica*, la que Bartolomé (2006) apunta como la “ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros”. Es así que los miembros de este estudio se reconocieron a sí mismos por medio del contraste, se identificaron como hablantes del náhuatl y del español, sin embargo, al reconocer al náhuatl como lengua madre, su filiación étnica fungió como una estructuración ideológica de su imagen identitaria, sin embargo, sólo parcialmente como se observa en el fragmento 12 del análisis.

Dentro de la construcción de la identidad étnica se observaron dos aspectos, en el primero esta identidad cobró mayor fuerza cuando se contrapuso a una apreciación negativa por parte de algunos miembros de la comunidad de la familia, fenómeno que uno de los participantes interpretó lingüísticamente bajo un juicio de sanción moral –fragmentos 4 y 12-. En el segundo aspecto, también valorado con un juicio de sanción moral, se estableció una separación de la adscripción identitaria de la localidad familiar, donde el hablante evalúa negativamente ciertos comportamientos de los otros en su comunidad y los compara con aquellas conductas adquiridas fuera de la región –fragmentos 7, 9 y 14-.

De esta manera se identificaron elementos negativos y positivos en la construcción identitaria de los participantes y se ratifica que la identidad étnica funciona como un movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos cuando los integrantes de dicha filiación se enfrentan en el contexto urbano o en otro ajeno al propio, con situaciones que agudizan la confrontación interétnica de los grupos con los que conviven (Bartolomé, 1997). Así, cuando los

miembros de esta familia se encuentran en el contexto urbano, su identidad étnica se refuerza, mientras que en el contexto comunal –Canoa- , ésta decrece y se convierte en una representación de su posición en el espacio social, y de su relación con otros sujetos (Giménez, 1997), una identidad sin la adscripción étnica.

Derivado de las tendencias finales en el análisis de los discursos de los participantes y en conjunto con las teorías y conceptos analizados, se afirma que el recurso lingüístico *juicio de sanción social moral*, la presencia de la *otredad en el lenguaje* y la existencia de una *identidad étnica* en contextos opuestos a una realidad particular, componen los elementos que contribuyen a la construcción de la identidad de la familia bilingüe (náhuatl-español) Romero Monarca.

6.3. Comentarios finales

A través de este estudio se demostró que existen diferentes maneras por medio de las cuales una familia bilingüe –náhuatl-español- construye y representa su identidad en el lenguaje, tales como los *juicios de sanción social moral*, definidos en la Teoría de la Valoración (Martin 2000, White 2003, Kaplan 2004); también se explicó cómo el lenguaje representa, articula y hace que se manifieste la otredad en las identidades discursivas con base en las ideas de alteridad de Emmanuel Lévinas (1977); además, se pudo identificar que más que un reconocimiento identitario, la etnicidad de la familia participante, constituye su *identidad étnica* al entrar en contacto con otras identidades en otros contextos. Finalmente, se concluyó que la identificación a través del lenguaje en la que se reconoce la familia Romero Monarca, es una identificación indígena parcial, con elementos fuertemente arraigados a sus normas sociales.

Respecto a la participación de la familia, es importante aclarar que se trabajó con un núcleo delimitado –abuela, mamá e hijos-, para la obtención de mejores resultados; el discurso más recurrido en este estudio fue el de Irene Romero Monarca, quien facilitó un diálogo claro y abierto, del mismo modo que la Sra. Guadalupe Monarca Rojas, sin embargo, el factor idioma fue un impedimento para profundizar en sus ideas, problema fundamentado en el desconocimiento de la lengua por parte de la investigadora y la expresión en náhuatl en la mayoría del diálogo de la Sra. Guadalupe; la participación de los hijos fue limitado debido a condiciones relacionadas con sus estudios, sin embargo, aportaron elementos fundamentales para la comprensión de la dinámica familiar.

Como sugerencia para futuras investigaciones, se propone aterrizar este estudio en las generaciones donde la presencia del náhuatl –u otras lenguas minoritarias- es somero, para analizar los factores sociales y culturales que influyen en la pérdida de estas lenguas. Así mismo, se sugiere una investigación más amplia con base en cuestiones sociolingüísticas que permitan la identificación de las transformaciones del lenguaje y cómo estas afectan en el desarrollo de las

comunidades que lo experimentan. Todo esto como contribución a los estudios de la comunicación y el impacto social del cambio en el lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA

ARENAS, N. (1997). *Globalización e identidad latinoamericana*. Nueva Sociedad, 147, 120-131.

BÁEZ, L. (2004). *Nahuas de la sierra norte de Puebla*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

BARRIENTOS L., G. (2004). Otomíes del Estado de México. *Pueblos Indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México*

BARTOLOMÉ, M. A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

BARTOLOMÉ, M. A. (2006). *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI

BERGENHOLTZ, H., & Tarp, S. (2005). Política lingüística: Conceptos y definiciones. In *5TH Symposium on Translation, Terminology and Interpretation in Cuba and Canada* (pp. 1-19).

BERGER, L. & Luckmann, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.

BOURDIEU, P. (2011) *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI

BRICE HEATH, S. (1972). La política del lenguaje en México: *de la Colonia a la Nación*, Instituto Nacional Indigenista: México.

CARRILLO, C. (2009). *El racismo en México. Una visión sintética*. México. CONACULTA.

CASTELLANOS G., A., & Sandoval, J. M. (1998). *Nación, racismo e identidad*. México: Editorial Nuestro tiempo.

CASTILLO Castillo, Olivia e Iván Alejandro Vázquez (2010). La valoración discursiva en temas del tercer sector. Análisis crítico de discursos realizados por representantes de organizaciones no gubernamentales, sector privado. Memorias del X Congreso Anual de Investigación sobre Sociedad Civil. ISBN: 978-607-95289-4-2

CDZ Centro de documentación sobre Zapatismo. (s.f.). Recuperado el 2 de octubre de 2014, de <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=32>

CEREZO, A.M. (2003) *Canoa, un pueblo al pie de la montaña: estudio de comunidad*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Dirección General de Fomento Editorial.

CDI. (2007). *Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena, en la estructura del Estado*. México: Dirección de Derechos Indígenas.

CDI. (2010). Página de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. *Los pueblos indígenas*. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1387&Itemid=24

COURTHÉS, E., & Latine, S. A. (2007). *Las diferentes caras de la otredad indígena en Shunko, de Jorge Washington Ábalos*. In Actes du colloque international «La représentation de l'autre dans les arts et la littérature en Amérique Latine: l'Indien». Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains. URL:< <http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/dc/courthes.pdf>.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (2010). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, disponible en: www.camaradediputados.gob.mx.

CUARÓN, B. G. (1991). Políticas lingüísticas hacia la Nueva España en el siglo XVIII. *Nueva revista de filología hispánica*, 689-706.

D'AUBETERRE, L. (2007). *La construcción discursiva de la otredad del "indio" en Ciudad Guayana: Estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos*. *Athenea digital*, (12), 1-24.

ECHEVERRÍA, R. (2002). *La ontología del lenguaje*. Comunicaciones Noreste.

ETHNOLOGUE Languages of the world. (s.f.). Recuperado el 3 de octubre de 2014, de <http://www.ethnologue.com/world>

FAIRCLOUGH, N. (2008). El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades. *Discurso & Sociedad*, 2(1), 170-185.

FALCÓN, M. I. (2008). *Anotaciones sobre identidad y "otredad"*. *Revista electrónica de psicología política*, 6(16), 1-9.

FIDA, Fondo de Apoyo a los Pueblos Indígenas. (2012). *Los pueblos indígenas: valorar, respetar y apoyar la diversidad*. Disponible en <http://www.ifad.org/pub/factsheet/ip/s.pdf>

FORNI, F. H., Gallart, M. A., & de Gialdino, I. V. (1992). *Métodos cualitativos II: la práctica de la investigación*. Centro Editor de América Latina.

GÁMEZ E., A. (2006). Popolocas. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México.

GARCÍA, M. H. (2012, 6 de septiembre). A 50 años...*La Jornada*. Recuperado de http://www.lajornadadeoriente.com.mx/columna/puebla/opinion/a-50-anos_id_13139.html.

GIDDENS, A. (2011). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrurtu. Edición original 1984

GIMÉNEZ, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-28.

GUDYKUNST, William, Ting-Toomey, S., Hall, B. J., y Schmidt, K. L. (1989) *Language and Inter-group Communications*, en M. K. Asantey W. B. Gudykunst (Eds.), *Handbook of international and intercultural communication*, London: Sage.

GRIMSON, A. (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Argentina: Siglo XXI.

HERNÁNDEZ M., M., & Heiras Rodriguez, C. G. (2004). Tepehuas. *Pueblos Indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México*.

HERRERA, F., & Ramírez, M. I. (2005). Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad. *D. Castellano, A. Gil y P. Serrano: Mujeres. El análisis*, 283-311.

HUDSON, R. (1996). *Sociolinguistics*. England: Cambridge text books in linguistics.

IBÁÑEZ, A. (2010). *Los desafíos del diálogo intercultural*. REDALYC MÉXICO. 43 págs.

INALI. (2010). Página del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. *Las lenguas indígenas de México*. Recuperado de <http://www.inali.gob.mx/catalogo>

INEGI. (2004). *La Población Hablante de la Lengua Indígena de Puebla*. México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

INEGI. (2010). Página del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *México en Cifras*. Recuperado de <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/#/>

International Labor Organization. (1989) *Indigenous and Tribal Peoples Convention*, 169, disponible en: www.ilo.org

KAPLAN, N. (2012). *Nuevos desarrollos en el estudio de la evaluación en el lenguaje: la teoría de la valoración*. Boletín de Lingüística, 16(22).

KERLINGER, Fn. (1975). *Investigación del comportamiento: técnicas y metodología*. México: Nueva editorial Interamericana.

KRAUSE, M. (1995). La investigación cualitativa: Un campo de posibilidades y desafíos. *Revista Temas de Educación*, 7, 19-40.

LENKERSDORF, C. (2008). *Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés.

LÉVINAS, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. (2003). Cuadernos de Legislación Indígena, disponible en: www.cdi.gob.mx

LOPE, Blanch, J. M. (2013). El concepto de prestigio y la norma lingüística del español. *Anuario de letras*, 10.

LÓPEZ BARCENAS, F., Saucedo, G. E., Betancourt, Y. E., Toussaint, X. G., & Zúñiga, A. (2002). Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México. *Serie: Derechos indígenas*

LOSTAO BOYA, E. (2000). La metafísica de Lévinas en Totalidad e Infinito. *Thémata*, (24), 137-150.

LUENGO, E. (1998). *La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana*. Roland Anrup y Edmé Domínguez R., Editores, Género, Poder, Etnicidad, Anales, Nueva Época, (1).

LUNA R., X. (2007). Mazatecos. *Pueblos Indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México.

MARÍN, R. B. (2007). *El reconocimiento de la otredad indígena basada en el respeto a su identidad*. Jurídica: anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana, (37), 137-158.

Martínez Carazo, P. C. (2011). El método de estudio de caso estrategia metodológica de la investigación científica. *Revista científica Pensamiento y Gestión*, (20).

MASFERRER Kan, E. (2004). Totonacos. *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*.

MINDEK, D. (2003). Mixtecos. *Pueblos Indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*. México.

MIRANDA N., E. (1985). Diccionario de lingüística. *Cultura-Hombre-Sociedad CUHSO*, 2(2).

MORRIS B., R. (2007). Al borde del multiculturalismo: evaluación de la política lingüística del Estado mexicano en torno a las comunidades indígenas. *CONfines (México)*, (2007), 59-73.

MOSELEY, C. (2012). *Atlas of the World's Languages in Danger*. UNESCO Edt.

NACIONES UNIDAS. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible en <http://www.un.org>

PÜTZ, M. (Ed.). (1994). *Language contact and language conflict*. John Benjamins Publishing.

SCHUTZ, A., & Natanson, M. (2003). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

SOSA, E. (2009). La otredad: Una visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo. *Letras*, (80), 349-372.

UN. (2010). State of the world's indigenous peoples. New York: United Nations Publications. Disponible en http://www.cinu.mx/1informePueblosIndigenas/docs/Informe_Completo_Ingles.pdf

VALENCIA Niño, Ana. Vitalidad y/o desplazamiento lingüístico del náhuatl en San Miguel Canoa, Puebla. Tesis (Maestría en Ciencias del Lenguaje). Puebla, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2007. 228 p.

VASILACHIS DE GIALDINO, I. (2009). Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa. In *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* (Vol. 10, No. 2).

VASILACHIS DE GIALDINO, I. (2006). Estrategias de investigación cualitativa. *Barcelona: Gedisa*, 280.

WHITE, P. R. (2003). Un recorrido por la teoría de la valoración (Teoría de la valoración). *Translated by Elsa Ghio. Disponible [en línea] [www. grammatics. com/appraisal/SpanishTranslation-AppraisalOutline. doc](http://www.grammatics.com/appraisal/SpanishTranslation-AppraisalOutline.doc)*.

ANEXOS

Entrevista 1

Participante: Irene Romero (36 años)

Fecha: 19 de octubre de 2013.

Lugar: calle Francisco Sarabia

Hora: 13:25hrs

Situación: La entrevista se realiza en el puesto de gorditas que la señora Irene atiende en la calle.

(Saludos preliminares)

¿Cómo aprendió a hacer gorditas?

Mi mamá me enseñó, pos ora sí que desde que vamos creciendo nos van enseñando.

¿Cómo aprendió náhuatl?

Igual, ora sí que, aunque mezclado pero nos hablaba. Me enseñaron primero el náhuatl, y ya después para la escuela, ya ahí se fue perdiendo.

¿Cuándo aprendió el español?

En la escuela. Tengo 36 años de hablar náhuatl. Mi mamá también lo habla desde que era chica, incluso ella no sabe ni leer ni escribir, sus cuentas los aprendió pues en su trabajo. Mi mamá antes se dedicaba a vender, este, carbón, hacían carbón y vendían el carbón, y en partes pues no les hacían bien la cuenta, les robaban, pero mi mamá como que se iba dando cuenta ella sola y este dice, no, pues no me dieron bien la cuenta y ahí fue que empezó a hacer sus cuentas mentalmente.

Yo aprendí a leer y a escribir en la escuela, como dicen, para abrirse camino con lo poco que nos dieron.

¿Sabe leer y escribir en náhuatl?

No, lo escribo pero como suena. Como Tlazocamatitzi, que es gracias y Amo- tleni, que significa de nada...Cada lugar es diferente, tanto el acento como la entonación. Hay diferentes tipos de dichos, algunos más corridos...

¿Me podría platicar algo de su vida? ¿Cuándo nació, dónde...?

Yo nací un 20 de octubre de 1977, ahí en San Miguel Canoa, mi mamá tenía 40 años, a sus 40 años...ella es del 12 de octubre de 1936. Yo fui la número 14, tuvo 15.

¿Y todos viven?

No, fallecieron la mayoría, 10. Ora sí que de sus 15 le sobrevivieron 15. Somos 5 los que le sobrevivimos, 3 mujeres y 2 hombres. Ya todos adultos, ya con sus vidas ya hechas.

¿Tiene sobrinos?

Tengo en total...12 sobrinos, 10, osea 2 con los míos...no, si son 12 porque son, 2 hermanas tienen de a 2 y mi hermano 2 son 6 y mi otro hermano tiene 6, 12, más los míos (risas)

¿Convive con toda su familia?

Sí, eh, más con mi mamá. Me le pasó, ora si que si no trabajara uno, me la paso todo el día con ella...Sí, me llevo muy bien con ella, platicamos, lo que vamos a hacer, lo que nos conviene, lo que no; consejos damos, como ella me los da, como yo le doy mis puntos de vista y porque ella anteriormente era muy, muy este, ora sí que muy exigente, osea, no, no permitía que, pues que ora si que nosotras nos fuéramos no sé a bailar, a algún lado, porque pues, ora si que en la antigüedad eso no, no era bien visto y yo platicando con ella, este, pues empezamos a comprender, que luego le decía, mire si tu no me das permiso yo me voy y no sabes dónde estoy; sin en cambio si me das permiso, sabes que si no llego a la hora que me dijiste, vas y me buscas en el lugar dónde estoy. Y mi mamá empezó a comprender, empezó a cambiar mucho, cambió, a su, ora si que, a lo que a ella, a como la ella la educaron todo eso era mal visto: tener novio, osea ya así abiertamente, eso era malo anteriormente, hoy en día ya no.

¿Y sus hermanas fueron igual de rebeldes que usted?

Sí, mis hermanas hasta la fecha, aunque ya son mamás pero hasta la fecha y pues no comprenden...ora sí que cada cabeza es un mundo (risas)

¿Cómo aprendió náhuatl?

Mi mamá nos enseñó, comúnmente, osea, hablándonos, como lo que estamos haciendo ahorita, lo cotidiano, platicar; y como no sabían el español, pues puro náhuatl, pero igual ya era mezclado, osea ya era del mezclado: español con náhuatl. Nos dejaban dicho que hicieras, no sé, la comida, lavar los trastes, recoger la ropa que dejó lavada, así, pero en náhuatl.

¿Y su papá también le enseñaba?

Este, mi papá murió hace 31 años, por lo tanto mi mamá fue padre y madre, dos, las dos cosas a la vez, sí.

(Silencio)

Pues no, yo muy vagamente recuerdo a mi papá, tenía casi 5 años cuando falleció, osea que no, no tantos recuerdos no, porque pues i me enseñaba, pues no.

¿Y su madre se hizo cargo de los 15 hijos?

No, porque cuando murió mi papá, pues nomás, este, se le quedaron los 5, osea que desde que murió mi papá ya habían fallecido pues, todos...y nomás le sobrevivíamos los 5.

Era mi hermano de 20, mi otra hermano de 14, mi hermana la que está allá, este, de 12 años, yo de 5 y mi otra hermana la que viene, ¿ya la has visto por acá? tenía 2 años...

Ellos, pues sí...que vendían pulque, porque mis papá vendían pulque, tenían ganado...y ya pues después ya no, porque pues se requiere a fuerza siempre la ayuda del hombre.

Entrevista 2

Participantes: Sra. Guadalupe (78 años) e Irene Romero (36 años)

Fecha: 15 de noviembre de 2013

Lugar: Calle Adolfo López Mateos #124, San Miguel Canoa, Puebla.

(Patio de la casa)

Hora: 14:10hrs

Situación: La Sra. Guadalupe está en el patio de su casa, frente a ella yace un anafre en el que se cocía la comida de ese día.

(Saludos preliminares)

¿Usted desde cuándo habla el náhuatl?

Sra. Guadalupe: ¡Uh, desde chiquita! Pero orita, casi, casi nomas hablamos en español, pero, sí algo, sí sé. Como orita de esta comida, nikchihua zintlácuatl.

Irene: Nikchihua zintlácuatl

Sra. Guadalupe: Nikchihuatl zintlácuatl

Irene: Y nikchihua zintlácuatl es que va a hacer la comida y yo nikchintlácuatl: ya hice la comida; nitlacuazque: vamos a comer; o titlacuaz?: ¿vas a comer?.

Sra. Guadalupe: Como allá donde estoy yo le enseñaba...

Irene: Mi mamá ya casi, si te sabrá decir las palabras, pero ya pa' ir conjugando no, nadie de hecho, a lo mejor te dirán las palabras pero no ir conjugando.

¿Cada cuánto utilizan el náhuatl?

Sra. Guadalupe: Pos sí nos hablamos como mi niño. Saben poco también. Dicen, ya voy a dormir yanicoxmiqui, ya tienes tu sueño. Canot uia? Dice onde fuiste, canot uia? Yetimayana?: ¿ya tienes hambre?, namás me ve y dice “¿ya tienes hambre?” Y dice, ¡ah, sí, sí! (risas).

Una muchacha me pasaba a ver y me decía, polihui, en nuestro idioma, que es “falta”. Yo les decía cantía? Niakné, que vaya a otro lado. Y me decía “orita nehui” que es ahorita vengo y ya aprendía.

Irene: Pero ya escuchaste que está metiendo de “ahorita”, eso ya es en español; osea, auténtico ya no es, pero todavía algunas palabras. Pues si uno, ora si que si se detiene a hablarlo bien todo todo, sí. Pero igual por la comodidad más que nada, ya fácil lo van entrelazando con español y náhuatl, español y náhuatl, para hacer más cortas frases o más entendibles.

(Entra una vecina por la puerta trasera con una carretilla y tropieza)

Sra. Guadalupe: ¡Mira, mira, mira! Queta tlanchihua? (¿qué hace usted?)

¿Cuándo usted era niña sus papás le hablaban en náhuatl?

Sra. Guadalupe: Siempre. Cuando ya somos más grandecitos pues ya, peor orita, pues casi casi ya nos hablamos en español. Pero es más poco que lo hablen. Pero nantes me saludaba de una comadre, ¡uh! Ya no quiero volver a hacerlo, ya casi ya ni me acuerdo, porque antes ya estaba: ¡Buenos días comadrita, buenos días comadrita!...pero antes, ¡ta bien re largo! (risas).

¿Por qué cree que se perdió esa forma de saludar?

Sra. Guadalupe: Ya nadien hablan así. Como de la Resurrección, también las personas también ya saludan: Buenos días comadrita, yecan tlacual? Si ya está la comida, todos ya hablan...

Yecuan-tlacual

Irene: Tlacual es comida. Yecan tlacual, ya está la comida.

Sra. Guadalupe: Amat mayana, sí orita, dice orita sí ya va a comer. ¡Oralexmehuatl tlacuaqui: que se levante, que coma! (risas)

...

¿Recuerda alguna historia de Canoa?

Sra. Guadalupe: ¿La del accidente? Bueno, pues yo no los vi de más antes, pasó muchas cosas, ¡pero ah ya tiene años! ,

Irene: Ya tiene años. Pero ora de que paso, parece apenas, pero ya tiene como 30 años...

Irene: ¡Más! ¡Tiene más!...Más se dice ocachi, más.

Sra. Guadalupe: Cuando mi esposo tuvo el accidente. Ixtacuica ya canamichteque la Iglesia, moyal tlahuicalon paté, ese señor vivía canon in de Loreto

Irene: La montaña rusa, del boomerang, ahí del parque, creo que Rafaela Padilla. Ahí está el parque.

Sra. Guadalupe: Del puente. Ora, este, otiajti tlatinomacacto Ompa? Porque cada de en semana santa tonemacatille ompa masha. Antes había, antes oplentlantixque, pero camemelexco de nom consuegro.

Jesús (Hijo de Irene): ¿A poco te regaló el pastel?

Sra. Guadalupe: ¡Pero son mío! ¡No cixcan, no axcan, no axcan michacoltin!

Irene: A ver, contesta: quiema

Jesús (Hijo de Irene): Quiema!

(Risas)

Sra. Guadalupe: ¿Cómo dice? Quiema

Irene: A ver dí, Chucho, dí: Nechunyecolti

¿Y eso qué significa?

Irene: Que me convide (risas)

(Niño sigue pidiendo pastel)

Sra. Guadalupe/Irene: ¡Orita!

Irene: Al rato, que es su cumpleaños (risas). ¡Orita, espérate!

Sra. Guadalupe: Nani comanexqui tlato tecosquique, chahuane yo no conequi. Mi partisque Tletacomanequi tus cosas. Tenía fonda la señora, yanameclatlacual ¡ándale, ándale! ¡cimoyoxalican! Tlazonanocanican memuxan, ¿usted es de dónde?. Dice usted es de dónde. Tlacani mecuanen ameljuan tlejuan de Canoa. Chinguesin que nos día porque pone le...

Entrevista 3

Participante: Irene Romero (36 años)

Fecha: miércoles 21 de noviembre de 2013.

Lugar: calle Francisco Sarabia

Hora: 14:09hrs

Situación: La entrevista se realiza en el puesto de gorditas que la señora Irene atiende en la calle

(Saludos preliminares)

Irene: Ayer precisamente estaba enseñándole a mi'ja a leer en náhuatl, pero sí le tardaba yo porque tengo que buscarle cómo se dice, cómo. (Risas) Luego le digo, que platique, que hable, que no se tiene que avergonzar de sus raíces.

¿Usted cómo creen que ven esta lengua los demás?

Lo mismo, por la educación, por la educación con los padres, que ya dicen, que pues, que ya no, que eso ya no se usa, que les cuesta trabajo, que no lo pueden decir, entons lo más fácil pus, hablarles en español. Igual por la vergüenza, ya no quieren ser...mexicanos (risas) Quisieran ser de otro lado, y ora si que desafortunadamente pus, casi la mayoría la mayoría, osea los de hoy, los muchachos de hoy en día ya no lo hablan; y si acaso lo llegan a entender, pero ya no lo habla, por lo mismo que nosotros como papás les hablamos más en español.

Ora sí que comúnmente dicen los jóvenes "muy cursi" o así... (Risas) osea ya lo ven malo pues (risas)

Bueno, he escuchado a muchachitas que "ay no, yo no soy de allá", osea para que no les pregunten, pues porque hay personas así como tú que les interesa y les quieren preguntar y ya para no decir más "no es que no soy de allá".

¿Usted por qué cree que nieguen su lugar de origen?

Posiblemente porque ya no les hablen a sus papás y porque a lo mejor, este, alguien, hay personas que lo toman a burla, osea se empiezan a burlar y entonces por ese lado se sienten mal y mejor prefieren no hablarlo.

¿Y usted por qué si lo habla?

Porque a mí sí, sí me gusta, me gustaría aprender el auténtico, aprenderlo bien. Pero pues, ya no hay...Sí, pero como no nos enseñaron bien, osea ya, pues no se pudo.

Pero pus sí buscándole y buscándole sí se encuentran las palabras, pero pues, hay algunas que se dicen igual, como en el inglés hay palabras que se dicen igual, pues igual en el náhuatl.

Sí, pero sí sí es bonito, cuando yo fui, cursé la secundaria, mi maestro de inglés... (Atiende a cliente) en vez de que yo aprendiera inglés, le enseñaba a él náhuatl (risas)

A mí sí me ha gustado enseñarle a otras personas, porque yo siento bonito que otras personas se interesen por algo así que es un dialecto, y pus ya es lengua. Y eso me hace sentir, pues más, osea, sentirme orgullosa. Y eso pues les empiezo a platicarle a mis hijos: "Tienen que sentirse orgullosos de nuestras, ora sí que de nuestra lengua madre, que no nos tenemos que olvidar"

¿Y sus hijos que le dicen?

Pues se quedan atentos, y mi niño el chiquito luego luego se le graba más fácilmente, y hija pues si le cuesta un poco, pero sí, sí me entiende, a veces lo habla, otras veces no pero sí, sí me entiende, porque mi mamá le habla en náhuatl, y aunque ella no conteste en náhuatl, sí le entiende.

Inglés pus le entiendo poco, aunque no tomaba clases bien, pero sí. osea lo principal, pero sí, más o menos le entiendo, más o menos me defiendo (risas).

¡No y me hubiera gustado, ora sí que, estudiar un poco más, pus las posibilidades no, no había y pues ni modo, aquí me tienes! (risas).

Pero pues para mí no es vergonzoso, es algo honrado, salir adelante por el lado bueno (risas).

...

También este, trabajo un poco la carpintería, tanto como armar no, pero sí el acabado: como lijar, entintar, barnizar...

¿Y quién le enseñó?

Mi esposo, ente los dos fuimos aprendiendo...siempre platicamos, y le dije, mira, es la muchacha que quiere aprender y dice: está muy bien, osea, mi esposo, osea a los dos nos gusta convivir con gente que aprendamos cosas buenas, osea es algo bueno para igual enseñarles a nuestros hijos, porque personas que nomás hacen lo malo, pues la verdad no.

¿Y él habla náhuatl?

No, él no es de allá, pero sí ya le entiende más o menos. Le enseñó y, pues no le, osea, no le ha tomado mucho interés...Pero a mí sí me gustaría enseñarles a otros. Porque, a lo mejor, bueno no es porque me quiera halagar yo sola, si no que, pues a lo mejor otra persona te puede decir las palabras, pero no te las va a poder decir bien, osea ir conjugando pues, nada más te va a decir la palabra y ya, a lo mejor ni eso, porque una palabra puede ser diferentes...

...

Ora sí que gracias a Dios, a donde he ido, pus caigo bien...me gusta respetarlos, no agarrar lo que no es mío, ser acomedido...Yo a mis hijos igual les enseñó que hay que ayudar, pus para que a cualquier persona le cáigamos, pues porque si no, pues no.

Y cualquier persona, digo, aunque no sea nada tuyo hay que ayudarlo, porque eso habla bien de ti. Porque no te creas, cuando no se les enseña, así se siguen todas las generaciones. Tengo un primo, que a sus hijos no les enseñó, nunca respetan, sus hijos no respetan, ora si los hijos de sus hijas tampoco, y así. Digo a lo mejor somos de la misma edad pero pus yo soy la tía y tú la sobrina, por lo tanto, si yo te pido que me hables de tú, ya es otra cosa, pero si no, debes de hablarme de usted.

¿Le gusta trabajar en esto? (vender gorditas)

Sí, de por sí me gusta el comercio, en la carpintería igual llega gente, igual empiezo a platicar del trabajo, de qué materiales, que es lo que le conviene, qué es lo que no, pues así yo trato que les guste nomás platicando. Mi esposo habla rápido, y porque habla rápido no le entienden.

Antes teníamos un taller de carpintería, pero por problemas, cosas, pues decidí cerrarlo. Mi esposo me apoyaba, pero de repente, otras gentes se metieron en la vida de él y por problemas tuvimos que cerrar. Y pues platicaba con mi esposo: "ya vistes que eso no estaba bien, pero no hay problema, hay que seguirle, hay que levantarnos otra vez". A veces entendiéndome a veces no, y ya después: "no pues tiene razón".

Cuando mi esposo se casó conmigo, él era, no muy bueno, y yo lo fui cambiando, a lo mejor no del todo como quisiera yo, pero por lo menos un poco cambió.

Que lo que él era, que andar robando, él fue uno de ellos, él era de lo peor, yo no lo conocí, me lo platicó, pero lo que yo vi en su vida de él era, pues que era flojo, nunca lo vi de lo demás, pero él me lo platicó, y yo lo fui cambiando. Le digo, es que ya no eres nada más tú, ya son los hijos, ¿ese es el ejemplo que tu les quieres dar?, aunque tú seas esto y el otro, los hijos son los hijos...es como yo, yo subí bajé, me divertí y ahora me conviene reformarme. Si yo fui esto, punto, sí, vas a divertirte, tienes derecho, pero después nos arrepentimos, pero ya tarde.

Y hasta a mis hermanas se los digo, todavía...

No las regaño, sino haciéndolas ver, a lo mejor sí están en su derecho, todavía están jóvenes y tienen derecho de hacer lo que hacen, pero yo digo, si ya habiendo hijos, ya hay que ser un poco más discretos, porque ya ves que los hijos se agarran de ahí y empiezan a reprochar, cuando nosotros quiéramos orientarlos ellos van a empezar a decir: "¿tú me vas a orientar? si tú haces esto, si tú haces el otro", pues entonces ahí ya no se puede; más sin en cambio, diferente, pues no, a lo mejor dirán ¿será cierto? pero pues ahí tratar de más o menos ir, no derechitos, pero sí más o menos (risas)

(Atiende a clientes)

¡Pues mi mamá era, uh, de las que no, osea, era muy estricta, y yo la hice cambiar! Osea y si yo le digo vamos acá, si va, y vamos a hacer esto, si. Osea, todo lo bueno, no lo malo, pero si mis hermanas, osea tan sólo, con decirte, este, vamos a bailar en una fiesta, si mis hermanas le dicen, no quiere, y si yo le digo, si quiere. Y yo igual, le platico de mis penas, lo que me pasa, las cosas que hay, ella me da sus puntos de vista, me dice qué hacer, todo eso.

Luego digo, si algún día me faltara mi mamá, no sé qué haría, porque yo estoy muy apegada a ella y ella a mí.

Antes aunque no vivíamos juntas, porque ahorita estoy con ella, pero antes que ya no vivía con ella y tenía exceso de trabajo y no iba a la casa por 2 o 3 días, pues ella iba y me buscaba y llevándome de comer...Y ahora pues no, ahí estamos juntas.

A mi hija le está enseñando a lavar, tiene 12 años, va a cumplir 12 pero ya está empezando...le digo: no quiero que seas alguien que no sepa nada, no toda la vida voy a estar contigo, o a lo mejor un día yo no existo, cómo vas a hacer, ora a la mejor los problemas entre pareja, a la mejor si los digo, todo eso, no pienses que es malo, a lo mejor para ti sea bueno, tú sabrá cómo reaccionar el día que te toque, esperemos que no, pero todo eso les voy enseñando...a mi hijo, ¡está chiquitito! ya le platico (risas)

Sí, a veces por lo mismo allá, la gente aunque ya, osea van a la escuela y todo eso, pero como que todavía están muy cerrados. A lo mejor a mí esto me ayudó, porque mi mamá siempre venía y yo venía con ella y convivía con las personas, a lo mejor me ayudó eso, a despertar diferente y allá, como que, si tu le llegas a platicar a una niña de 7 u 8 años, con lo de, a lo mejor, de ya más o menos de la sexualidad o de las toallas sanitarias, unos dicen : ¡No, no le platiques eso, eso es malo!; o a veces hay gente que te dice: no es que empiezan a hablar de otras personas mal, y luego yo voy y ¡no es que no deben de hablar así, ustedes no conocen a la persona, no saben lo que están viviendo ellos, ustedes no se fijan y ya están hablando, pero no sabemos lo que pasa allá!

Y siempre siempre yo me ando peleando por eso (risas).

...

¿Cómo es la gente en Canoa?

Pues lo cotidiano, osea, salen al trabajo, regresan, traen sus cosas...nada más. Y a veces cuando hay reunión, tienen alguna fiesta y ahí ya salen todos, platican y todo eso.

Allá son diferentes, cada, cada quien, a lo mejor unos enojones, otros alegres... o a veces puede pasar que ves a alguien que es enojón, pero no, y a veces cuando vemos gente que es muy alegre pues no. Yo siempre he dicho que no hay que juzgar sin antes conocer...cada quien tiene, ora si que su historia. Por ejemplo mi esposo es muy enojón, muy explosivo, tantito y explota y...ah, no sabe ni que hacer y se desquita y yo en vez de seguirle mejor me callo, que me diga lo que quiera pa' no seguirle porque si no es encenderlo más y salimos peor y mejor no.

Y a veces me platica, ya en su tranquilidad...pues sufrió mucho, y a veces le digo: pues sí, pero no por eso te vas a escudar, de lo que sufriste a querer desquitarte con los demás, dice no, no hago eso, porque imagínate a mi me pegaba mucho, a mis hijos no les pego y le digo, bueno sí, no les pegas pero tampoco porque si no

ellos se agarran de ahí (risas)...A veces trato de no enojarme por que cuando lo hago...¡no hombre, creo que me desconozco! (risas)

Trato de no. Y mi mamá es igual, del mismo carácter. Y ves que dicen que de los mismos signos no se llevan, pero no, yo me llevo bien. ¡Así es la balanza!

(Risas)

Cuando mi mamá se enoja le digo: ¿ora por qué te enojas? y me dice: no si no me enojé y ya se empieza a reír. Y así yo, ya al rato estoy tranquila, como si nada, como si no hubiera pasado nada. Porque yo luego le digo así: es que nunca debes demostrarle a la gente del modo que tú estás, tú sonríe, aunque por atrás estás que...que no te aguantas.

A mí no me gusta que luego la gente empiece a decir: ¡Pobre! ¡Pobre muchacha! o ¡Pobre mujer!, a mí no me gusta, me molesta eso, a mí me molesta. Entonces yo siempre trato de ser siempre sonriente. Por allá dicen: a ti todo te va en risa (risas)

¿Qué signo eres?

Leo

Mi esposo igual.

(Risas)

Entrevista 4

Participantes: Irene Ramos (36 años) y Sra. Guadalupe (78 años)

Fecha: 10 de diciembre de 2013

Lugar: Calle Adolfo López Mateos #124, San Miguel Canoa, Puebla. (Casa)

Hora: 13:12hrs

Situación: Irene se encuentra ayudando a su madre a preparar la comida y algunas actividades de la casa.

(Saludos preliminares)

Sra. Guadalupe: Y tu mamá la conozco bien

¿Aún se acuerda de ella?

Sra. Guadalupe: ¿Cómo no? ¡Si todavía ni me voy! (risas) Tiene como unos 3 meses.

Irene: 6 meses, junio, julio, agosto, septiembre, noviembre...6 meses.

Sra. Guadalupe: ¡Quiero ir, quiero ir! Ya casi dice: ya no vas a ir, pero tengo ganas de poner mí puesto acá afuera. Yo me acostumbraron mi propia mi tomin. Propio mi dinero. ¡Sí!

Irene: Tomin es dinero

Sra. Guadalupe: ¡Caniquila...ora me vendían tienda, pero ya no hay a dónde! Como la señora de la esquina...Doña Yolanda...

Irene: En la estética

...

Sra. Guadalupe: Tengo muchas comaletzin, comadritas

Irene: Comaletzin son comadres, comaletzin.

Sra. Guadalupe: Compaletzin, licenciado Alejandro González Coronel. Mi comaletzin Tuca Carmela, Carmela Prado.

Irene: ¡Colenin de ne ki'in canciones!

Sra. Guadalupe: ¡Ahhh! (risas)

Irene: Ye no temo...ye no itlanequi panequin itenoc canción tzin-tzin.

Sra. Guadalupe: ¡Tú dile, tú tienes más!

Irene: Ya lequi ni mojteni enijmaqui!

Sra. Guadalupe: Bueno, yo sé pero no de harto canción. Como no sé leer...

Irene: ¿Más quiera tzin-tzin verdad? Aunque sea unos cuantos....

Sra. Guadalupe: ¡De mi esposo sabía de cuando su tiempo y no, no me olvida...no me olvida!

Irene: Estaría bien que... que lo cantara

Sra. Guadalupe: Ya ni quitú! (risas)

Irene: Conca quiyequic nichí, grabar otro para miquimelahuac

Sra. Guadalupe: Es un cuento, no es un cuento. Dice, nos lo platicó un señor, tlextapoi, quitoa totoxintlin tlaxitxicu nexcahuamanicuc chicui niteno ni el alma los quece ne ki chi.

Irene: Dijo que, que este, que le está diciendo al pajarito que no lo esté molestando para que se apure, porque si no viene su esposo o su novio y lo va a pegar como un perro.

(Risas)

Irene: Lo que quiso decir

...

Irene: Ocuse?

Sra. Guadalupe: A ver si me acuerdo... (Pausa) Dice: (Canto) *Y de a dónde amigo vengo de una casita que tengo en los fieles Tepeyac...don... ¡No, quiero!... (Llanto)*

(Silencio)

Sra. Guadalupe: (llorando) Pues me acuerdo...ya aquí ya se fue... (Silencio)

(Llanto) Pero sí sé...pero orita...

(Canto entre sollozos) *Y de a dónde amigo vengo de una casita que tengo en los fieles Tepeyac doncellita primorosa, más bonita, más graciosa, más... (Llanto) más tranquila y más sencilla, y la tortuguita... ¡Ahí terminó! (Llanto).*

(Silencio)

Sra. Guadalupe: ¡Y es de su tiempo, cuando esta muchacho y entonces ya no quiero ya voy a decir, porque me da pena! ¡Me da lástima, de verás! Porque eso era cuando estaba muchacho.

...

Sra. Guadalupe: ¡Mi papá sabía más, mucho, pero de la antigüita!

Irene: Pero a lo mejor lo escucharon en español, ora lo mismo pero en español.

...

Sra. Guadalupe: Pues hay muchas cancioncitas de más antes, pero una que sepan, pus ya saben, ya una le enseña. Pero como yo nunca salí a cualquier parte. Yo no me fui a la escuela.

Hija de Irene: Pero si sabe hacer cuentas... aunque no fue a la escuela.

Sra. Guadalupe: (Ríe) ¡Y puedo hacer mi cuenta! Como decía mi papá: *lírico*, por memoria. Nochi memorian yaquipe sari nectecol nochi memoria...decía yo soy lírico, pero acá está (señala su cabeza). Y nosotros también no nacía hornos, de carbón... (entra una vecina y comienza a discutir con ella en náhuatl acerca del paso que ocupan los vecinos de la Sra Guadalupe para ir de la parte trasera de la calle al otro extremo).

Irene: Pero no tienen paso ellos, osea, si tienen del otro lado ellos, pero no se hicieron su bajada para, el camino.

Sra. Guadalupe: Todos pasan por acá, muchos dicen ¿por qué los dejan pasar?, ¡pues a dónde van a pasar!, ¿a poco tehuacan amotecan amo te patio?, tehuach panoe nee, cuando se es malo, tehua ce cahua, uh ma san cecatl tenicha pero si allá se qui tinicha...

Irene: Dice que este, pues anécdota se llama, que allá en el centro un señor llegó con su nuera y le estaba ofreciendo, y decía el señor que no, pero como mi mamá le dice ¡no, cómprale, dale, igual un refresco, igual dale un refresco!, pero él dice no, a lo mejor por pena, entonces no quería pero ya después comió , tomó su refresco, ya les platica el señor que fue con otro lado, este, igual le dijeron, le ofrecieron y él contestó que no por pena, que no porque ya había comido y ya estaba satisfecho. Pero después cuando se sirvieron pus lógico como él dijo que ya no quería, ya no le ofrecieron, osea no le sirvieron nada, entonces él al ver, que están come, osea, todo rico se le antojaba, pero ya por, por la pena de que él había dicho que no, pues ya no le dieron.

(Risas)

Irene: Entonces nosotros acá la costumbre es no es preguntar si quiere, si no que se ofrece. Ya si no lo come, pues ya se lo lleva, y ya sabrá él si más tarde se lo come o lo que haga con él. Siempre aquí es la costumbre es esa, cualquier persona que pase, así, osea así por ejemplo en este caso, estamos comiendo pues se le ofrece un taquito...No en todas las familias, pero sí por lo regular la mayoría sí. Entonces por lo tanto vivir en un pueblo es mucho mejor que en la ciudad, porque en la ciudad es más caro, en un pueblo no porque si no tienes que comer, por lo menos ya fuiste a visitar a alguien y ya te ofrecieron aunque sea un taco, ya calmaste tu hambre, sin en cambio en la ciudad no, solamente que alguien realmente te lleves bien, si no, pues no, pues entonces, ora sí que es más económico vivir en un pueblo.

Entrevista 5

Participantes: Irene Ramos (36 años)

Fecha: 13 de enero de 2014

Lugar: calle Adolfo López Mateos

Hora: 15:40hrs

Situación: Puesto de comida de Irene

(Saludos preliminares)

¿Usted qué piensa del idioma?

Que no se debe de perder, que deberían rescatarlo, osea que no se pierda, que siga, que no...que no discriminen a la gente cuando escuchen hablarlo porque precisamente por eso les da pena y ya no lo quieren seguir hablando.

¿A usted la han discriminado por hablarlo?

Si, si claro, pero yo no deajo que eso me intimide. A fin de cuentas son personas que se sienten más que uno...pero no (silencio).

¿Por qué cree que es importante que se conserve el idioma?

Para no perder nuestras raíces

¿Por qué son importantes las raíces?

Pausa prolongada...pues igual para que no se pierda, osea, que siga...

Para usted ¿qué son las raíces?

...son los que nuestros antepasados empezaron a hablar ese dialecto, que hoy en día ya se volvió idioma, y pus que siga, osea en vez de perderse, que más gente lo, se pueda aprender, como el inglés, que mucha gente ya sabe....

¿Por qué cree que es bonito el idioma náhuatl?

Bueno para mí es muy bonito porque, es, este, saber de ora sí que una lengua a otra, osea la diferencia, muy bonito enseñarles también es bonito, que otros aprendan que lleguen y, hasta con orgullo se les enseña.

¿Usted considera al náhuatl como un idioma indígena?

...pues yo creo...sí, osea de ahí proviene ¿no?...

Para usted ¿quiénes son los indígenas?

Gente que este...que antes anduvo de acá para allá ¿no?, y después radicaron en un solo lugar, ya después pues ya se fueron mezclando entre españoles y ya ahí se...se mezclaron ya pues y se diferenciaron de uno y otro.

¿Todavía hay indígenas?

Pues yo creo sí...

¿Y allá en Canoa hay?

Pues sí yo creo todos, ora sí que, que todos los que vivimos ahí, a lo mejor unos viven más alejados, del pueblo.

¿Qué características consideraría que un indígena debe tener para ser llamado indígena?

Su vestimenta, osea lo auténtico de antes, de años, porque hoy ya lo cambiaron, ya es otra forma de vestir...pus su, el dialecto de lo que ora sí que, con eso es lo que nos diferencia entre el español y, el dialecto náhuatl.

Usted habla náhuatl y español ¿una persona que no habla sólo náhuatl qué es?

Pues ya no, ya no puede ser indígena porque ya no lo hablas...ya es parte de lo hoy en día... ¿no?

¿Usted como se considera?

Pues un, pues indígena, osea porque todavía, bueno, parte, en la vestimenta ya no, pero en el dialecto sí, y no me da pena, a mi no me da pena, pus hablar en náhuatl. Incluso en mi trabajo, entre cotorreo y todo yo les hablo en náhuatl, y luego me preguntan que qué significa y yo, ora sí que les digo qué significa.

¿Por qué cree que hay personas que se avergüenzan?

Porque este, a veces hay personas que, como que se creen más que uno y empiezan a burlarse, entonces por lo mismo esas personas, pues ya, al sentir osea que se burlan de ellos, pues optan por no hablar, y a veces aunque sepan todavía, dicen que no.

Si yo aprendiera a hablar náhuatl ¿eso me haría indígena?

No, ¿o sí? (risas)...yo digo que no, porque deberías ser desde, osea desde el principio, osea ser una parte más como aprendizaje.

Aparte del idioma y de la vestimenta ¿qué hace especiales a las personas de comunidades indígenas?

Su humildad. En que comparte... que obvio, hay personas que, que de por sí son egoístas, pero comúnmente la mayoría es humilde, y da lo poco que tiene.

¿Cómo describiría a Canoa?

Como una comunidad mexicana, diferente, osea que ya creció, ya hay de varios lugares, tanto como de allá se van fuera, como los de fuera se van allá...entonces pues ya son, pues mexicanos.

...

¿Cuánto se habla el náhuatl en canoa?

Pues yo creo que como un 80%...70%, porque la gente que queda allá lo siguen hablando, pero no lo saben muy bien, osea por decir, para la mayoría para enseñarle a otra persona no, no le podrían enseñar porque es gente que, osea no salen del pueblo, o sea no se sabrían expresar bien, osea, cada palabra, osea, tiene su significado, y ellos nomás hablarían lo que es entre ellos, porque se entiende, pero lo que es enseñar ya no.

¿Cómo considera a su familia?

Somos humildes, nos gusta compartir lo poco que tenemos, enseñar lo que sabemos, ora sí que recibir a gente de fueras con los brazos abiertos, osea siempre, enseñarle si les gustan nuestra forma de vida, enseñarles, ir con ellos, mostrarles...obviamente si llegan en buen...Porque hay gente, gente mala (risas)...

¿Cree que si usted se hubiese quedado en Canoa pensaría como piensa ahora?

No, porque pus ahí nomás es lo cotidiano de, pus, a lo mejor a la escuela a la casa y de ahí a los quehaceres y nada más y hablar entre nosotros, y no habría más, ora sí que más pensamientos o intercambios de pensamientos de formas de vida.

¿Conoce a personas que no hayan salido de allá?

Sí, pues que todavía viven en las rancherías...gente ya grande, que antes pues existía demasiado el machismo, que, decían que la mujer nada más para la casa, y esas personas pues, cuando quedan solas sufren más porque no saben para donde ir o como buscar la forma de vivir, porque por lo mismo que nunca han salido pues no saben nada; sin en cambio cuando uno sale, pues sí, el día de mañana se queda una sola, sin el marido y pues sabemos, seguimos adelante, luchando...ora sí que sabe uno trabajar, por lo menos salir de ahí del pueblo y buscar...porque al estar allá pues no, pues lo único que tenemos es el campo, y eso, nada más cuando hay trabajo para el campo, y todo el tiempo, pues no, no lo hay...sólo por temporadas, puede ser un mes, nada más.

¿Le gusta el lugar donde nació?

Sí...porque es tranquilo, hay mucha tranquilidad, no hay tanto, sí ya lo hay pero no demasiado como en la ciudad, osea tanta malicia; y también depende, ora sí que de nuestros padres, o nosotros como ya padres que somos, también ya ir educando a nuestros hijos, ora sí que vayan por el buen camino, osea llamarles la atención, no dejarlos que vayan por ahí con los amigos, tenemos, osea depende de cada familia.

¿Por qué otras cosas es bonito vivir en su pueblo?

Irene: Pues por su gente que es tranquila, por el lugar que todavía respiras aire puro, en la ciudad ya no. Y así.