

01081

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Mismo mexicano pero diferente idioma:
Identidades y actitudes lingüísticas en los
maseualmej de Cuetzalan

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

Mario Alberto Castillo Hernández

Directora de tesis: Dra. Karen Dakin Anderson

2004





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Contenido

1

INTRODUCCIÓN

1. Perspectiva teórica y metodológica, 9
 - 1.1. Consideraciones conceptuales, 12
 - 1.2. Consideraciones metodológicas, 17
2. Cuetzalan como región de estudio, 20
 - 2.1. Ubicación geográfica, 20
 - 2.2. Estudios etnográficos, 24
 - 2.3. Estudios lingüísticos, 28

2

HISTORIA, CULTURA Y LENGUA

1. Un poco de historia, 39
 - 1.1. En la casa de la noche; el último apaga la luz, 42
 - 1.2. Aquí mero se llama *Cuesalan*, 47
2. Cosmovisión y vida cotidiana, 50
 - 2.1. Los tres ejes de la vida y cuando la tierra nos escucha, 50
 - 2.2. El destino de la vida y la distribución de los saberes, 57
3. Tradición y organización comunitaria, 61
 - 3.1. Organización cívico-religiosa, 61
 - 3.2. Organización económica y política, 65
 - 3.3. Organización y movimientos sociales, 69
4. Relaciones interculturales, 75
5. Identidades y conflicto lingüístico, 82

3

ACTITUDES LINGÜÍSTICAS

1. Saberes y actitudes lingüísticas, 96
2. Las actitudes hacia el mexicano, 97
 - 2.1. La situación, 99
 - 2.1.1. La explicación de los hechos, 103
 - 2.1.2. Los abusos de los koyomej, 105
 - 2.2. Los relatos, 106

- 2.3. La prueba de actitudes lingüísticas, 107
3. Donde quiera mexicano, 113
4. Mismo mexicano pero diferente idioma, 117

4

USOS Y FUNCIONES DE LA LENGUA

1. Usos y funciones del mexicano, 134
 - 1.1. Viene español pero viene más mexicano, 137
 - 1.2. Mezcla y solidaridad del mexicano, 149
 - 1.3. Aunque sea cuatrapeado yo estoy hablando también, 156
2. El bilingüismo mexicano-español, 171
 - 2.1. El mexicano no pierde, 174
 - 2.2.1. Préstamos: sustantivos, 178
 - 2.2.2. Préstamos: verbos, 182
 - 2.2.3. Préstamos: adverbios y preposiciones, 183
 - 2.2.4. Préstamos: formas posesivas 184
 - 2.2.5. Préstamos: cantidad y número, 185
 - 2.2.6. Préstamos: adjetivos, 186
 - 2.2.7. Innovaciones, 187

5

SABERES, ORALIDAD Y ESCRITURA

1. Para no perder la memoria, 191
2. Escribir para recordar, 205
3. El alfabeto y su función en la escritura, 210
4. La escritura en la escuela, 218

6

CONCLUSIONES, 228

BIBLIOGRAFÍA, 237

ANEXOS, 247

PROLOGO

La presente investigación trata sobre las actitudes que los *maseualmej* expresan hacia el *mexicano* y el español que hablan en las distintas comunidades de Cuetzalan. Destaco la forma en que construyen sus identidades a través de sus relaciones interculturales con los totonacos y los "mestizos" de esta región. Para ello revisé distintas fuentes bibliográficas y programé varias temporadas de trabajo de campo con la finalidad de recabar datos etnográficos y lingüísticos. En lo particular, el trabajo de campo fue una rica experiencia puesto que tuve la oportunidad de conocer a varios *maseualmej* de las comunidades con quienes compartí una parte de su valiosa vida. Abrí un diálogo con ellos para intercambiar algunas ideas; me acompañaron por los caminos de la sierra y me ofrecieron su pequeño espacio; me platicaron sus sueños y me permitieron registrar su imagen a través de la cámara; grabar su voz y escribir las historias que me contaron.

En estas primeras líneas quiero agradecer a los *maseualmej* de Cuetzalan y a mis asesores el apoyo que me brindaron para finalizar esta investigación. Espero que el resultado sea útil para comprender la cultura y la lengua de este grupo milenario. En primer lugar, quiero manifestar mi amplio agradecimiento a la Dra. Karen Dakin por su constante orientación y por sus valiosos consejos en los ires y venires del trabajo; al Mtro. Leopoldo Valiñas y al Dr. Andrés Medina por sus importantes observaciones y útiles recomendaciones en los distintos momentos de la investigación. A la Dra. Mercedes Montes de Oca, el Dr. José Alejos, el Dr. Nicanor Rebolledo y el Dr. Jorge Tirzo, quienes leyeron el borrador de la tesis y me hicieron varias sugerencias para mejorarla; les manifiesto un sincero agradecimiento.

En especial a Don Boni Méndez y Doña Cristina Nava de San Andrés Tzicuilan, y a Don Martín de Xiloxochico quienes se fueron a vivir para siempre; allá donde el maíz, la tierra y el sol son para todos. A Inés, Eugenio, Blanca y Cristina Méndez de San Andrés Tzicuilan; a Don Antonio y Juan Salgado, y Aldegundo González de San Miguel Tzinacapan; a Hilario Martínez

y Doña Tere de Xiloxochico; a Pedro Juárez de Chicueyaco; a José, Juanita y Florencia Melendez de Yohualicha; y a Don Cuper de Cuetzalan.

A todos los *maseualmej* de las comunidades: *miak tasokamatik*.

Asimismo, dedico esta tesis a Don Aureliano Castillo y Socorrito Hernández; a Gerardo y Ma. Eugenia Castillo; a Georgina Camacho y Juan Guillermo Flores; a Luis Guillermo, Laura, Gabriela y Adriana. A toda la familia Castillo. Especialmente dedico esta tesis a Cristina Sánchez y a mi querido Jonás quienes comparten conmigo los destinos de la vida; en el día y en la noche.

Mario Alberto Castillo Hernández

Portales, México, D. F., agosto del 2004.

El poder

En las tierras donde nace el río Juruá, el Mezquino era el dueño del maíz. Entregaba asados los granos, para que nadie pudiera sembrarlos. Fue la lagartija quien pudo robarle un grano crudo. El mezquino la atrapó y le desgarró la boca y los dedos de las manos y de los pies; pero ella había sabido esconder el grano detrás de la última muela. Después, la lagartija escupió el grano crudo en la tierra de todos. Las desgarraduras le dejaron esa boca enorme y esos dedos larguísimos.

El Mezquino era también dueño del fuego. El loro se le acercó y se puso a llorar a grito pelado. El Mezquino le arrojaba cuanto cosa tenía a mano y el lorito esquivaba los proyectiles, hasta que vio venir un tizón encendido. Entonces aferró el tizón con su pico, que era enorme como pico de tucán, y huyó por los aires. Voló perseguido por una estela de chispas. La brasa, avivada por el viento, le iba quemando el pico; pero ya había llegado al bosque cuando el Mezquino batió su tambor y desencadenó un diluvio.

El loro alcanzó a poner el tizón cadente en el hueco de un árbol, lo dejó al cuidado de los demás pájaros y salió a mojarse bajo la lluvia violenta. El agua le alivió los ardores.

En su pico, que quedó corto y curvo, se ve la huella de la quemadura. Los pájaros protegieron con sus cuerpos el fuego robado.

Eduardo Galeano
"Memorias del fuego"

INTRODUCCIÓN

1. Perspectiva teórica y metodológica

México es un país que se caracteriza por su riqueza biológica y su diversidad lingüística y cultural reconocida en un gran número de pueblos originarios que se establecieron desde hace miles de años. Desde la llegada de los conquistadores se inició un proceso de transformación en todos los niveles de la vida social, económica y política de estos pueblos. El español fue "compañera del imperio" y se utilizó como instrumento para la evangelización de los indígenas, mientras que las lenguas que hablaban los nativos las vieron como lenguas imperfectas para los asuntos de la religión cristiana.

Durante la independencia el español se convirtió en la lengua oficial de la nueva nación y a través de su enseñanza se pretendió lograr la unidad lingüística. El gobierno impulsó una política de castellanización en todo el país con el fin de "integrar" y "civilizar" a los indígenas que, como consecuencia de la represión, vivían aislados en distintas "regiones de refugio". En esencia, los indigenistas posrevolucionarios continuaron esta política y formularon un conjunto de estrategias dirigidas hacia las poblaciones indígenas con la finalidad de promover su desarrollo económico y social y, por consiguiente, integrarlas a la "vida moderna". A pesar de que el indigenismo ha constituido una postura ideológica vinculada al "desarrollo nacional" que se ha caracterizado por sus "buenas intenciones", los resultados nos muestran continuos fracasos y ponen en evidencia que una cosa es el discurso y otra la realidad de las comunidades indígenas.

En los últimos cien años la situación sociolingüística de las regiones indígenas ha cambiado notablemente. Miles de indígenas, por distintos factores económicos y sociales, se vieron en la necesidad de aprender el español como segunda lengua de tal manera que ahora encontramos un gran número de

comunidades bilingües en lengua indígena y español. Sin embargo, a través de los años, el español se ha convertido en la lengua dominante generando una situación de conflicto lingüístico donde las lenguas indígenas viven un proceso de desplazamiento. Actualmente el español es la lengua con mayor prestigio social y cubre gran parte las funciones públicas, políticas, legales, comerciales, literarias, científicas y educativas; por el contrario, las lenguas indígenas son, por lo regular, usadas en la vida familiar, las ceremonias religiosas, las asambleas y el trabajo colectivo. Además, existen casos donde son cada vez menos usadas puesto que solamente son habladas por los adultos y, por lo tanto, ya no se transmiten a las nuevas generaciones.

En este sentido, para entrar al análisis de los conflictos lingüísticos y culturales que observamos en nuestro país, es importante, por un lado, reconocer la diversidad lingüística y cultural que caracteriza a cada una de las regiones indígenas, y, por otro, tomar en cuenta la situación de bilingüismo que persiste en muchas de ellas. Por ejemplo, hay por lo menos nueve familias lingüísticas reconocidas de acuerdo a sus relaciones genéticas. Tres de ellas son las que agrupan la mayor parte de las lenguas (la yutoazteca, la otomangue y la maya); otras agrupan un menor número de lenguas (la hokana, la mixe-zoque, la totonaca-tepehua); dos familias son consideradas aisladas con una sola lengua (la huave y la purépecha); y otra más, la lengua kikapú de la familia algonkina se introdujo durante el siglo pasado proveniente del sur de los Estados Unidos de Norteamérica (Suárez; 1995).

Si bien, cada vez contamos con más información sobre estas lenguas, de algunas de ellas todavía sabemos muy poco. Resulta difícil presentar una descripción completa de la rica diversidad estructural que contienen las lenguas indígenas si tomamos en cuenta sus sonidos y sus rasgos morfológicos, sintácticos y semánticos. También debemos decir que, como principio histórico, todas las lenguas están cambiando continuamente debido, entre otros factores, al desplazamiento de las poblaciones y a sus relaciones interculturales. Varios autores han demostrado que las lenguas no constituyen estructuras homogéneas, sino que se caracterizan por su variabilidad en los distintos

niveles del sistema (Weinreich, Labov y Herzog, 1968; Labov, 1966, 1983, 1996; Fasold, 1993; Chambers y Trudgill, 1994; Chambers, 1995; Romaine, 1996; Moreno, 1998).

Por otro lado, no existe un acuerdo absoluto sobre el número de lenguas que se hablan en nuestro país, mientras unas cuantas tienen miles de hablantes como el náhuatl, maya, zapoteco, mixteco y otomí; otras sólo tienen algunos cientos y viven un proceso de extinción como el paipai, kiliwa, kukapa, kochimi, seri, motocintleco, lacandón, ixteco, ocuilteco, entre otras. No sabemos exactamente cuántos hablantes de lenguas indígenas hay. Los datos más completos son los que publicó el Instituto Nacional Indigenista (INI, 2000) y están basados en los censos de población y vivienda del INEGI, pero no son muy confiables en cuanto al número de lenguas reconocidas y con relación a sus variantes dialectales.¹

Como ya lo mencioné, el conflicto lingüístico ha provocado el desplazamiento de la lengua indígena en un gran número de casos. Se caracteriza por una tendencia hacia el abandono de sus usos y funciones y está relacionada con las actitudes lingüísticas. Una lengua puede ser objeto de actitudes positivas o negativas y se refiere a cualquier tipo de variedad lingüística. El hablante construye sus actitudes de acuerdo al conocimiento que tiene sobre los usos y las funciones de la lengua y según su propia experiencia social. Después de todo, las actitudes lingüísticas son uno de los factores que inciden en los procesos de variación de las lenguas y, como lo señala Fasold (1993), su estudio resulta ilustrativo para evaluar la importancia social del lenguaje. Los planteamientos teóricos y metodológicos desarrollados en este campo y los alcances que tiene para futuras investigaciones ya han sido

¹ Las cifras oficiales brincan de 56 a 62 lenguas, mientras que algunos lingüistas señalan más de 100 y otros mencionan más de 200 si tomamos en cuenta sus variantes dialectales, incluso, es posible que en algunos casos se traten de lenguas distintas. Algunos de estos problemas tienen que ver con la confusión de los nombres al realizar el registro de sus hablantes; hay casos donde se refieren a un mismo nombre para lenguas distintas (poluca/popoloca; tepehua/tepehúan; mayo/maya; chontal de Tabasco/chontal de Oaxaca); otro es que se consideran diferentes nombres cuando se trata de una sola lengua (yaqui/mayo; náhuatl/mexicano).

mostrados por distintos autores (Agheysi y Fishman, 1970; Fasold, 1984, 1993; Moreno, 1998; Bouchard, Giles y Sebastian, 2000).

Si bien, el tema de las actitudes lingüísticas es poco tomado en cuenta como lo ha señalado Fishman (1995), considero que para el caso de México su estudio nos puede aportar nuevos elementos para analizar la situación sociolingüística de las lenguas indígenas. Para empezar, las actitudes hacia las lenguas indígenas por parte de los funcionarios del gobierno, de la sociedad nacional y, sobre todo, de los propios hablantes, han sido un factor decisivo para su mantenimiento o desplazamiento dentro de la vida nacional, regional y comunitaria. En general, son actitudes que llevan una fuerte carga de discriminación y de desvalorización porque, frente al español, son consideradas lenguas de bajo prestigio social; y piensan que no son “verdaderas” lenguas, sino “dialectos” porque no se “escriben” y carecen de una “gramática”.

Pero, por otro lado, encontramos casos donde los hablantes manifiestan una fuerte resistencia y valoración hacia sus propias lenguas y culturas que, desde el interior de las comunidades, plantean una política comunitaria que se contrapone a la formulada por el gobierno. En este proceso juegan un papel fundamental la elaboración de proyectos alternativos sobre educación y el surgimiento de organizaciones indígenas que plantean nuevas propuestas para mejorar sus condiciones de vida. Este es el caso de los *maseualmej* de Cuetzalan quienes llaman a su lengua *mexicano*, una de las variantes dialectales del náhuatl moderno que se habla en distintas regiones del país.

1.1. Consideraciones conceptuales

El estudio sobre las actitudes lingüísticas nos puede aportar datos relevantes para comprender el comportamiento de una comunidad y para analizar la forma en que los hablantes construyen sus identidades sociales. Cualquier lengua puede ser objeto de actitudes positivas o negativas dependiendo de la variante dialectal que se trate o, bien, según las personas que la hablan. Tomemos por el momento la definición de Moreno (1998: 179) como una referencia para abordar este tema. Él dice que una actitud lingüística:

Es una manifestación de la actitud social de los individuos distinguida por centrarse y referirse específicamente tanto a la lengua como al uso que de ella hacen en sociedad, y al hablar de "lengua" incluimos cualquier tipo de variedad lingüística: actitudes hacia estilos diferentes, sociolectos diferentes, dialectos diferentes o lenguas naturales diferentes.

Las actitudes hacia una lengua, por lo tanto, constituyen una manifestación psicosocial que tiene que ver con cualquier tipo de variedad lingüística y se refieren fundamentalmente a sus diversos usos dentro de la sociedad. Es decir, es una manifestación subjetiva del hablante hacia la situación social de la lengua y es expresada a través de una serie de conductas. Tal es el caso que cuando las actitudes son favorables hacia la lengua pueden incidir en el uso de determinadas variedades; o, por el contrario, cuando son desfavorables pueden influir en su abandono o en su posible desplazamiento. Los hablantes eligen una variedad lingüística de acuerdo a sus intereses sociales y las necesidades comunicativas que van creando en los procesos de interacción social. Esto también es cierto en el caso de hablantes bilingües donde el uso comunicativo de una de las lenguas predomina sobre la otra de acuerdo a los distintos contextos socioculturales y al prestigio que adquiere cada una de ellas en los procesos interculturales.

Para la psicología social el estudio de las actitudes ha representado un tema central en la explicación del comportamiento social. Son consideradas como manifestaciones "valorativas" hacia las cosas que la gente "hace" y "dice" (Giles y Bourhis, 1976; Moscovici, 1986; Hewstone y Stephenson, 1988; Echebarría, 1991; Díaz, 1992). Y a pesar de la relevancia que los psicólogos sociales le han otorgado a este tema, todavía existen diversas definiciones que se basan en distintos enfoques. Podemos discutir las distintas interpretaciones que giran en torno al concepto de actitud, sin embargo aquí únicamente quiero mencionar dos puntos de vista expuestos por varios autores que me parecen centrales en este campo. Uno de ellos parte de un enfoque conductista y el otro de un enfoque mentalista los cuales han sido para los sociolingüistas una

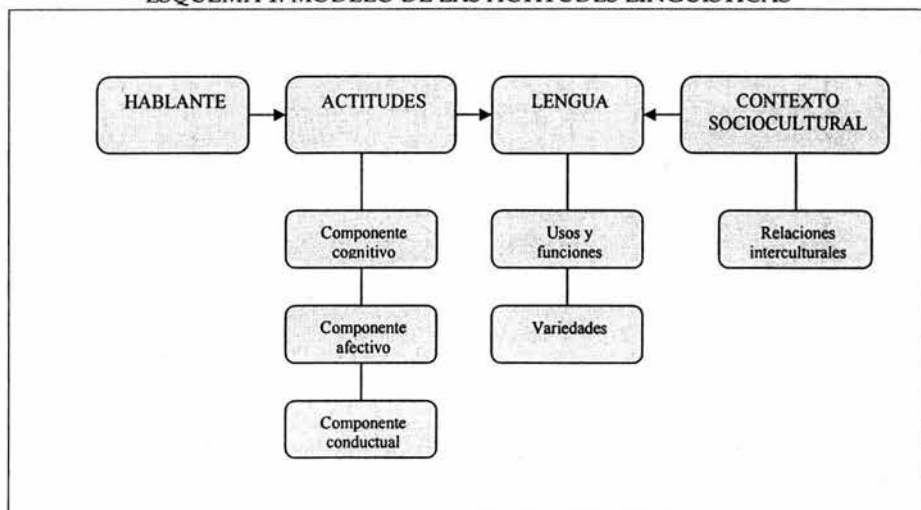
referencia teórica en el tratamiento de las actitudes lingüísticas (Fasold, 1993). Además han retomado algunas propuestas metodológicas desarrolladas dentro de dicha disciplina destacando el aspecto lingüístico.

Para la concepción conductista las actitudes son unidades simples y se encuentran en las respuestas que la gente manifiesta ante situaciones sociales. A partir de la observación directa son interpretadas como una conducta o una respuesta ante la presencia de un estímulo. Una actitud lingüística, por lo tanto, es una respuesta ante una lengua o una situación sociolingüística determinada. En cambio, para la concepción mentalista, la actitud se entiende como un estado interno de la persona o como una disposición mental hacia ciertas condiciones o hechos sociolingüísticos concretos. El conocimiento de las actitudes depende de la información que proporciona la persona entrevistada y es inferida indirectamente. Las diferencias que hay entre ambos enfoques tienen que ver con la concepción de actitud que proponen y con los métodos requeridos para estudiarla. El conductista, por un lado, requiere de la observación directa y el mentalista, por otro, de la inferencia indirecta. Si bien, estas diferencias ya han sido discutidas ampliamente, es oportuno decir que el mentalista es el enfoque retomado por los sociolingüistas tal y como lo propone la psicología social (Giles y Bourhis, 1976; López, 1989; Fasold, 1993). Consiste en un modelo que integra tres componentes relacionados entre sí: (1) un componente cognitivo (conocimiento) que se define por la información que tiene un sujeto acerca del objeto actitudinal; (2) un componente afectivo (evaluativo) que se refiere a la valoración positiva o negativa que hace un sujeto de ese objeto (si le agrada o desagrada, si lo considera bueno o malo, si lo rechaza o acepta); y (3) un componente conductual (conativo) que tiene que ver con la intención de la conducta de un sujeto ante esa actitud (aquello que haría el sujeto ante la presencia del objeto o de una situación).

Considerando estos tres componentes los sociolingüistas han dirigido su atención hacia la lengua como objeto actitudinal. Sin embargo, desde una perspectiva psico-socio-lingüística hace falta ampliar el análisis de la actitud hacia los usos y variedades de la lengua por parte de los hablantes dentro del

contexto sociocultural y en los procesos interculturales. En este sentido, voy a proponer un modelo de las actitudes lingüísticas que será el marco de referencia para el desarrollo de la presente investigación y, en lo posible, de futuras investigaciones que aborden este tema (Esquema 1).

ESQUEMA 1. MODELO DE LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS



Autores como Giles y Ray (1982) definen la actitud lingüística como cualquier índice afectivo, cognitivo o de comportamiento de reacciones evaluativas hacia diferentes variedades de lengua o sus hablantes. Son entendidas como manifestaciones hacia las lenguas que se definen a partir de una relación de oposición ya sea positivas o negativas, de aceptación o de rechazo, de agrado o desagrado. En este sentido, una actitud lingüística depende de lo que el hablante sabe acerca de las distintas funciones de la lengua según su propia experiencia y según las estrategias que utiliza para comunicarse con las personas de su comunidad o de otras comunidades.

Ya se ha demostrado que las actitudes hacia los usos de las lenguas son uno de los factores que inciden en la variación lingüística y también se ha

observado que las valoraciones negativas o positivas que los hablantes hacen acerca de las variedades de habla pueden influir sobre su mantenimiento o su desplazamiento. Al respecto Fasold (1996) menciona varios aspectos que nos pueden servir para destacar la influencia de las actitudes lingüísticas como, por ejemplo, el cambio fonético, el aprendizaje de una segunda lengua o la inteligibilidad de una variedad lingüística. En particular, los estudios sobre inteligibilidad lingüística han servido para distinguir una lengua y también ha sido utilizado para determinar la distancia dialectal y el grado de divergencia entre dialectos de la misma lengua (Egland, 1978). Asimismo, los resultados obtenidos en algunos estudios son ilustrativos para mostrar que, por una parte, la similitud lingüística entre dos dialectos no garantiza la comunicación interlingüística y, por otra, que la existencia de esta comunicación no es necesariamente una indicación de similitud lingüística en los dos dialectos (Wolff, 1964; Hernández, 2000). Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta otros factores además del lingüístico; tanto la inteligibilidad como la comunicación interlingüística dependen también de la actitud de los hablantes hacia la lengua y hacia las personas que las hablan.

En otra parte Fasold (1993) menciona que el estudio de las actitudes resulta ilustrativo para evaluar la importancia social del lenguaje y para analizar sus usos como un símbolo de relaciones de grupo y como un elemento en la identificación de la relación diglósica. Las actitudes lingüísticas, por consiguiente, son manifestaciones valorativas que proyectan la percepción que se tiene hacia las personas de grupos diferentes que hablan determinada lengua.

Finalmente, las actitudes hacia las variedades de una lengua o hacia lenguas distintas son también hacia las personas que las hablan, por lo que su estudio no sólo puede contribuir en la explicación de los procesos de variación lingüística, sino también nos proporciona información para entender las relaciones interculturales.

1.2. Consideraciones metodológicas

En el estudio de las actitudes lingüísticas se han considerado varios métodos desarrollados por la psicología social. Fundamentales podemos decir que se trata de los llamados métodos "directos" e "indirectos" comúnmente utilizados por las ciencias sociales.² Dentro de la sociolingüística el *matched-guise test* desarrollado por Lambert, conocido también como "prueba de las máscaras" o "técnica de los pares ocultos", es el más frecuente en este campo de estudio y el procedimiento para su aplicación ha sido descrito de manera detallada por varios autores (Trudgill, 1983; Fasold, 1993, 1996). En términos generales consiste en la grabación de un texto por un mismo hablante en las distintas lenguas estudiadas para que después sea escuchada por un grupo de oyentes. La impresión que tiene el oyente es que está escuchando distintas personas (distintas máscaras) y, de esta manera, se le pide que exprese su valoración sobre el hablante de la grabación y al mismo tiempo se le hace una serie de preguntas acerca de sus características de acuerdo a una "escala" que incluye rasgos extremos tales como [inteligente - no inteligente], [simpático - antipático], etcétera. De este modo, entre más positiva es la valoración hacia el hablantes, más positiva será la actitud hacia la lengua. Finalmente la misma persona recibe diferentes puntuaciones bajo distintas máscaras y esto nos permite entender que la principal causa de la diferencia es la lengua.

Ya antes Labov (1966) estudió las asociaciones de los rasgos lingüísticos (variantes fonológicas, pautas léxicas y contrastes gramaticales) con las características del grupo social y los contextos situacionales en los que aparece,

² Para los primeros se pide a los hablantes que den su opinión sobre la lengua y para los segundos se evita que el hablante se entere de que se trata de estudiar sus actitudes ante la lengua. Por lo general las clases de preguntas que se formulan giran en torno a la lengua y se centran en su evaluación (qué tan favorable se juzga una variedad); en su preferencia (cuál de dos lenguas se prefiere para ciertos propósitos en ciertas situaciones); en lo deseable de aprender una lengua particular y las razones para aprenderla; en la evaluación de grupos sociales que empleen cierta variedad; o en lo deseable del bilingüismo y de la educación bilingüe. Asimismo, los métodos más comentados en el estudio de las actitudes lingüísticas son de dos tipos: 1) las mediciones directas que considera los cuestionarios con preguntas abiertas o cerradas, las entrevistas y la observación; y 2) las mediciones indirectas como la técnica "matched-guise" y la escala del diferencial semántico.

analizó las interferencias que hacen los hablantes sobre estas asociaciones y resaltó su reacción hacia la lengua, hacia el uso que hacen los miembros del grupo y las actitudes que ellos manifiestan. En un estudio más reciente J. Hill (1988) y J. Hill y K. Hill (1999), analizaron el hablar mexicano en los pueblos de la Malinche como parte de un proyecto sincrético en su nivel lingüístico y en el nivel del contexto sociocultural. Abordaron en su estudio las actitudes lingüísticas y las ideas acerca de las formas y funciones del habla en que la lengua debe ser enmarcada.

En la presente investigación mi objetivo se centró en estudiar las actitudes que manifiestan los *maseualmej* de Cuetzalan hacia el *mexicano* y el español que hablan en las distintas comunidades donde viven. Ellos forman sus actitudes hacia ambas lenguas a través de sus usos durante sus relaciones interculturales; en sus encuentros con los totonacos y con los “mestizos” que viven en esta región; en sus andares por las comunidades de Cuetzalan y en sus recorridos por las ciudades de Puebla, de México, de Tlaxcala y de otras partes del país. El análisis que presento está basado en las entrevistas que realicé con varias personas hablantes de *mexicano* de las distintas comunidades del municipio de Cuetzalan. Retomo también la información obtenida de las narraciones registradas a través de grabaciones, de la prueba de actitudes y de las encuestas aplicadas a varios de ellos.

En la primera parte del trabajo revisé distintas fuentes etnográficas escritas sobre la cultura y la lengua que hablan los nahuas de Cuetzalan. En un siguiente momento realicé varias salidas de trabajo de campo a las comunidades del municipio entre los años de 1999 y 2000 con el objetivo de recopilar información etnográfica y lingüística. Además de establecer varios diálogos y distintos encuentros con los *maseualmej* de esta región tuve la posibilidad de entrevistarlos para preguntarles acerca del *mexicano*; con algunos apliqué una prueba de actitudes lingüísticas y con otros una encuesta sobre las funciones y los usos del *mexicano* y el español dentro y fuera de las comunidades.

El trabajo de campo fue una experiencia bastante enriquecedora puesto que me permitió conocer y convivir con *maseulamej* de distintas comunidades. Como investigador muchas veces me enfrenté al dilema de interpretar adecuadamente sus opiniones y de confundir sus expectativas en relación a lo que esperaban de mí. Considero que logré superar estos obstáculos en la medida de que me integré a su forma de vida y pude ganarme la confianza de muchos de ellos. Tal es el caso que Hilario Martínez de Xiloxochico, Aldegundo González y Juan Salgado de San Miguel Tzinacapan me ayudaron en la aplicación de la encuesta sobre los usos del *mexicano* y del español. Don Bonifacio Méndez de San Andrés Tzicuilan, Flora Meléndez de Yohualichan, Hilario Martínez y Juan Salgado me ayudaron en la traducción de algunas grabaciones del *mexicano* al español. La ayuda de todos ellos, y de quienes aceptaron platicar conmigo, fue muy importante en la realización de este trabajo. Si bien ahora cuento con abundante material sobre distintos aspectos de la lengua y la cultura, he seleccionado y transcrito solamente una parte y son los que voy a utilizar en los distintos capítulos. Los otros no serán incluidos por el momento, pero me parecen importantes para un análisis lingüístico posterior. En las siguientes líneas describo cada una de las técnicas que utilicé y la muestra de personas que participaron proporcionando distintos tipos de información.

Las entrevistas fueron planeadas con preguntas abiertas y aplicadas en encuentros informales. El objetivo fue conocer las opiniones que expresan acerca de los usos del *mexicano* y del castellano dentro de las comunidades y fuera de ellas. Las preguntas las organicé en tres campos: a) uso del *mexicano* dentro de las comunidades; b) uso del *mexicano* y el español en distintos contextos sociales; y c) la forma de hablar *mexicano* (anexo 1). Los entrevistados son 8 hombres y 8 mujeres de diferentes edades: los hombres adultos son campesinos que se dedican a la siembra y cosecha del maíz, al corte de café y, algunos, a la cosecha y venta de pimienta. Los jóvenes son estudiantes y algunos también se dedican al trabajo del campo. Las mujeres adultas algunas son artesanas y en su mayoría trabajan en la casa, realizan los quehaceres del

hogar y, cuando es necesario, trabajan en el corte de café o en la siembra y cosecha de maíz. También salen al campo con el fin de conseguir fruta, quelites y otras plantas comestibles para complementar la dieta; crían pollos, totoles, gallinas y puercos (anexo 2).

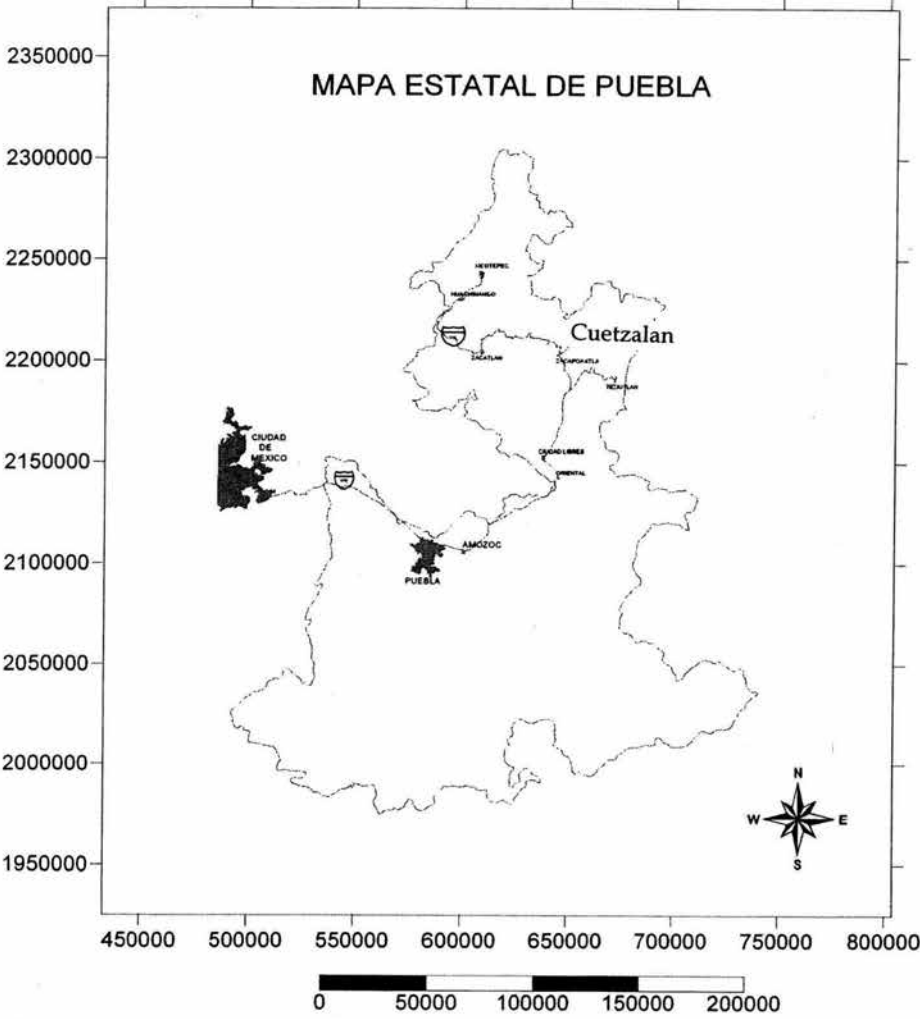
La prueba de actitudes lingüísticas que se aplicó está basada en la de Lambert conocida como las "máscaras ocultas". Se grabaron en *mexicano* algunos relatos sobre las lluvias que sucedieron en octubre de 1999 y después cada grabación fue escuchada por 17 *maseualamej* de distintas comunidades, 11 hombres y 6 mujeres (Anexo 3 y 4). Por otro lado, la encuesta se organizó con preguntas directas y su objetivo fue conocer los contextos de usos del *mexicano* y del español (anexo 5). Se aplicó a 80 personas entre quienes hay instructores comunitarios del CONAFE, estudiantes, campesinos, mujeres y maestros. El nivel de estudios de la mayoría de ellos es el bachillerato y los demás tienen secundaria y primaria. Sólo uno es maestro normalista y pocos no asistieron a la escuela. La mayoría sale con poca frecuencia de Cuetzalan, pocos son los que salen seguido y son menos los que no lo han hecho. Los lugares más frecuentes a los que se dirigen son hacia Puebla, México, Zacapoaxtla, Veracruz, Teziutlan y Zaragoza. Un número menor sólo visita lugares que están dentro de Cuetzalan. El principal motivo por el que salen de Cuetzalan es con el fin de buscar trabajo, pero también lo hacen para pasear, para visitar a un pariente o para estudiar (anexo 6).

2. Cuetzalan como región de estudio

2.1. Ubicación geográfica

Lo que se conoce como la sierra norte de Puebla representa un territorio montañoso que podemos dividir en dos partes: una parte alta conformada por tierras frías y boscosas; y una parte baja de tierras cálidas y tropicales. Se trata de una región con lluvias abundantes y con relieves accidentados y escarpados donde vive un alto porcentaje de población indígena nahua, totonaca, tepehua y otomí.

Seguramente el aislamiento que todavía existe entre estas poblaciones con los centros urbanos les ha permitido conservar ciertas tradiciones y costumbres propias como es el caso de algunos actos rituales vinculados a la siembra y cultivo del maíz, ceremonias religiosas relacionadas con el casamiento, el bautismo, la construcción de una casa y distintas danzas que realizan durante las festividades en honor a los santos en los que creen.



DIGITALIZACION LUIS ALBERTO DIAZ FLORES MAPOTECA IIA-UNAM

Como podemos observar en el mapa anterior, la sierra norte de Puebla se extiende desde Teziutlan, Zacapoaxtla, Cuetzalan, Tetela de Ocampo, en la parte noreste, hacia Zacatlán, Chinaguapan y Huauchinango, en la parte noroeste. Limita al norte y este con el Estado de Veracruz y al oeste con el Estado de Hidalgo, considerada como una de las regiones que contiene una gran riqueza de recursos naturales. Está conformada por 68 municipios, 1430 comunidades y una población de 1, 003 160 habitantes. De éstos, 457 849 son considerados indígenas: 362 991 nahuas, 86 793 totonacos, 7 688 otomies y 377 tepehuas (INEGI; 1991).

Cuetzalan, es uno de los municipios de la sierra de Puebla que se ubica en los límites con el estado de Veracruz, por lo que su cercanía con las costas del Golfo de México hace que se forme un clima semicálido donde prevalece un ambiente bastante húmedo. Hay lluvias y neblina durante la mayor parte del año, lo que propicia el crecimiento de una exuberante vegetación semitropical con una diversidad de flora y fauna. Sus habitantes en su mayoría son indígenas, pues de 35 676 habitantes de todo el municipio dos tercios hablan *mexicano* y viven en las comunidades y numerosas rancherías aisladas (INEGI, 1991). En particular, los campesinos indígenas de esta región se dedican al cultivo del maíz y al corte del café; sin embargo, actualmente poco a poco han abandonado la producción de este grano aromático debido a su bajo precio. No obstante, el café junto con el maíz, el frijol, la calabaza, el chile y una diversidad de quelites, sigue siendo uno de los productos básicos para el autoconsumo. El café, en particular, lo introdujeron a esta región un grupo de italianos a finales del siglo XIX y generó algunos cambios en la vida cotidiana de los indígenas quienes lo sustituyeron por el atole de maíz como bebida diaria. Aprendieron sus propios procedimientos caseros para la obtención del café en polvo o, como ellos dicen, *taitok kajfentsin*, "cafecito para tomar".

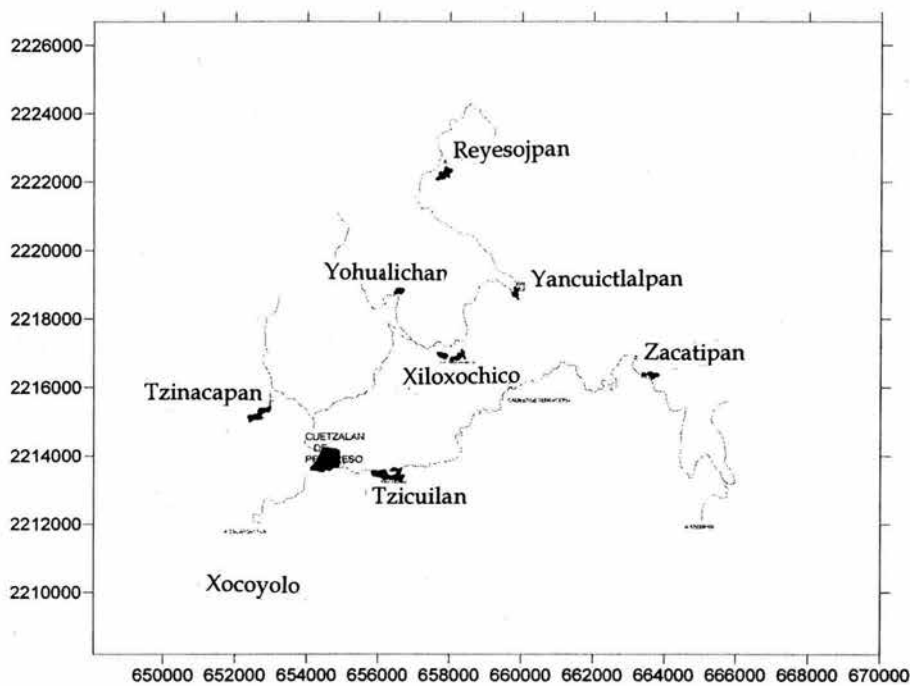
El café tenía un alto rendimiento y todavía hace algunos años representaba una de las principales entradas económicas para muchas familias, pero ahora su cultivo no garantiza ningún bienestar para ellos. Desde 1989, cuando cayó una fuerte helada y quemó la mayor parte de los cultivos, los

indígenas nahuas se vieron en serias dificultades para sobrevivir por las pérdidas de sus cosechas y de sus animales. Tiempo después, con los efectos del "error de diciembre" de 1994 durante el gobierno zedillista, la situación empeoró como consecuencia de la caída del precio del café. Y todavía se complicó mucho más cuando las abundantes lluvias de octubre de 1999 dejaron sin maíz, su principal producto de consumo, a la mayor parte de la población. Se quedaron sin paso por el derrumbe de las carreteras que comunican a Cuetzalan por la parte sur hacia Zacapoaxtla y por la parte norte hacia Papantla. No había forma de adquirir maíz ya que desde hace tiempo lo compran y cada vez lo cultivan menos debido a la extensión de cafetales y porque no reciben ningún apoyo económico para sembrarlo. Como jornaleros ganan \$ 1.00 por cada kilo de café cerezo que cortan y los que lo cortan de sus huertos para venderlo se los pagan a \$ 1. 20 el kilo. Finalmente son muy bajas las ganancias además de que tienen que pagar el transporte para trasladar su producto y, todavía, los intermediarios se lo rechazan porque, según ellos, es de "mala calidad" y con este pretexto les pagan lo que quieren.³

De acuerdo con la forma administrativa, jurídica y política del municipio, Cuetzalan está dividido en ocho Juntas Auxiliares con su propia forma de organización comunitaria que incluye a las autoridades civiles y religiosas. Estas son Yohualichan, Xiloxochico, Yancuictlalpan, Reyesojpan, Tzicuilan, Tzinacapan, Zacatipan y Xocoyolo como lo podemos observar en el siguiente mapa, cada una está conformada por diferentes rancherías y todas dependen de las autoridades municipales de Cuetzalan que es la cabecera municipal. En este lugar es donde se concentra el poder político y económico de todo el municipio y es donde vive la mayor parte de la población "mestiza".

³ Por lo regular el corte de café inicia el mes de octubre y termina aproximadamente en febrero del siguiente año. Durante los meses de marzo y abril en los años de 2000 y 2001, la mayoría de los cafetales seguían sin cultivar, prácticamente fueron abandonados y el café en las plantas se fue secando poco a poco. Esta situación ha provocado que los campesinos indígenas busquen otras alternativas económicas y cada vez son más los que salen de Cuetzalan para buscar trabajo; incluso, hay familias completas que se van a la ciudad donde no es seguro que puedan vivir mejor; "allá pagan más", dicen, pero acá están sus tierras que los caciques poco a poco les siguen arrebatando.

MUNICIPIO DE CUETZALAN



DIGITALIZACION LUIS ALBERTO DIAZ FLORES MAPOTECA IIA-UNAM



2.2. Estudios etnográficos

Los estudios sobre la región de Cuetzalan son diversos y los podemos clasificar en diferentes fuentes. Una de estas fuentes la constituye la etnografía escrita por investigadores nacionales, extranjeros y “mestizos” que viven en este lugar. En general tratan sobre distintos aspectos culturales y lingüísticos y han publicadas en distintos años. El otro tipo de fuentes es la escrita por los indígenas de esta

región con la finalidad de registrar su propia historia y la tradición oral para conservarla y difundirla. Son en sí dos tipos de fuentes que no siempre coinciden en la interpretación de los hechos y en algunos casos se refieren a distintos temas. Podemos decir que una es la visión del de "afuera", la del investigador y del "mestizo", quienes interpretan una cultura que no es la suya y tratan de explicar cómo es la historia y el progreso de esta región; y otra es la visión del de "adentro", la de los *maseualmej*, además de que son parte de la historia y son creadores de la cultura estudiada, a través de la escritura expresan, lo que piensan y lo que lo que saben y quieren dar a conocer hacia dentro y hacia afuera de Cuetzalan.

Sobresalen, por ejemplo, la publicación de una serie de trabajos presentados en distintas mesas redondas que trataron "Sobre problemas antropológicos de la Sierra Norte del Estado de Puebla". Estas mesas se realizaron en Cuetzalan y fueron organizadas por el Centro de Estudios Históricos de la Sierra Norte del Estado de Puebla y del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (CIAM, 1976, 1977, 1979, 1983).⁴ El objetivo de los participantes, tanto de las autoridades municipales como de antropólogos, historiadores, arqueólogos y biólogos, se centró en el rescate de las tradiciones de los "indígenas" tales como la vestimenta y las danzas, así como en la conservación del patrimonio cultural. El interés y la preocupación

⁴ Resumo los temas de cada una de las mesas. 1ª. Mesa (1976): indumentaria indígena de la región de Cuetzalan, Puebla; esoterismo del volador; el jeroglífico de Cuetzalan; datos de los archivos parroquiales. 2ª. Mesa (1977): la importancia del algodón y sus variedades en el desarrollo textil de las zonas indígenas; la defensa del patrimonio cultural en Cuetzalan; el *quechquemitl* en la sierra de Puebla; apuntes para una estrategia de desarrollo de la comunidad; algunas costumbres de los indígenas del municipio de Cuetzalan; el origen de los fiscales y las mayordomías en el medio indígena; terapéutica indígena de los padecimientos locales; localización de zonas arqueológicas de la región. 3ª. Mesa (1979): los psitacidos mexicanos en el toponímico de Cuetzalan; 1ª temporada de excavación en Yohualichan, Puebla; el indígena y el turismo en la sierra norte de Puebla; informe preliminar acerca de Pahuatlán en la sierra norte del estado de Puebla; técnicas de la cerámica rural en el México contemporáneo; una interpretación astronómica de los cuatro paneles del juego de pelota del Tajín. 4ª. Mesa (1983): la conquista espiritual de la sierra norte de Puebla; los colibríes en la antigüedad mexicana; relaciones entre duendes y tlaloques; helechos; descripción ilustrada de un área fosilífera del estado de Puebla; el museo de Cuetzalan; proyecto espeleológico Cuetzalan.

que todos manifestaron fue hacer de Cuetzalan un destacado centro turístico. Es decir, juntaron sus esfuerzos para rescatar y conservar la cultura "indígena" pensando en los de "afuera", así como defender el "patrimonio cultural" y lograr la creación del museo etnográfico municipal de Cuetzalan. ⁵

No cabe duda de que hay un sentido interés por los "indígenas" y sus "costumbres", pero en realidad se trata de una visión romántica que concibe al indígena de la época prehispánica y no al que vive actualmente en estas regiones hace más de 500 años. Pero ¿cómo es ese indígena que debe ser respetado? ¿Es el indígena para el turismo? ¿Un símbolo para la feria del huipil? Es el que tiene valor mientras muestre su folclore, su indumentaria, su artesanía y sus danzas tradicionales. De otra manera dejará de ser importante, no sólo para el turismo, sino también para los investigadores. Cuetzalan, finalmente, fue declarada "ciudad típica y monumental" y su fiesta más importante la celebran el 4 de octubre con motivo del día de San Francisco de Asís. Pero fueron los "mestizos" quienes inventaron la feria del café y del huipil y gracias a su amplia difusión en los últimos años se ha incrementado la visita de turistas nacionales y extranjeros.

Para Beaucage (1997) la sierra norte de Puebla ha sido objeto de numerosos estudios desde los años sesenta. Destacan los que tienen que ver con los "movimientos sociales" en esta región, así como la participación de los campesinos indígenas en los procesos de organización social y sus cambios

⁵ Así lo señaló el antropólogo Carlos Romero Giordano en la tercera mesa (1979: 7-9): "cumpliendo una vez más con el compromiso contraído con el Pueblo de Cuetzalan y con todos los pueblos de la sierra, nos reunimos por tercera o casión con renovado aliento y con acrecentado interés, pretendiendo con nuestro modesto esfuerzo contribuir a un mejor conocimiento de lo que fue, lo que es y lo que puede llegar a ser este rico jirón de la Patria que conocemos como Sierra Norte de Puebla... ¿Pero, cómo es posible canalizar turismo por una carretera carente de los más elementales señalamientos de tránsito? ... Cómo es posible canalizar turismo a una región cada vez más deforestada sin darse cuenta no solamente de los resultados inmediatos sino de las consecuencias sociales y económicas que ello significa al futuro. ¿Qué es lo que deseamos mostrar al turismo? ¿La belleza natural de la Sierra? ¡CUIDÉMOSLA ENTONCES!, y esto, también le compete a la antropología, como es de su competencia señalar el hecho vergonzoso de un aspirante a un puesto público, que hizo levantar de su mesa a las indígenas que pretendieron acompañarlo olvidándose que este distrito es inminentemente indígena y que en Cuetzalan, al indígena, se le respeta".

generados en la vida de las comunidades. Se trata de estudios antropológicos de corte clásico (monografías de comunidades); estudios marxistas y estudios de antropología social sobre identidad, grupos domésticos, sistemas de parentesco, organización social y política local. Particularmente sobre la región de Cuetzalan existen estudios sobre economía y parentesco (Arizpe, 1974); cultura y tradiciones (Arizpe, 1972; Beaucage, 1992); etnobotánica y medicina tradicional (Beaucage, 1989; Lupo, 1998); religión y cosmovisión (Enzo Segre, 1987, 1990; Signorini y Lupo, 1989; Aramoni, 1990; Meyer, 1992; Lupo, 1995a, 2001; Pury-Toumi, 1997); etnociencia (Castillo, 2000); arqueología (Lombardo Toledano, 1931; Palacios, 1962; Molina, 1980, 1986); movimientos sociales (Beaucage, 1974, 1997); identidades y relaciones interétnicas (Coronado y Hodge, 1998; Coronado, 1999a, 2001, 2003); memoria e identidad (Valencia y Mellado, 2000).

Con esta diversidad de estudios obtenemos un panorama general sobre la situación sociocultural y sociolingüística de esta región. Sobre todo, son fuentes de gran valor las escritas por parte de quienes han estado ausentes de la versión oficial de la historia, puesto que muestran otra versión del pasado y del presente. Los *maseualmej* de Cuetzalan, particularmente los de San Miguel Tzinacapan, por medio del rescate, la reflexión crítica y la difusión de la tradición oral, se propusieron favorecer el desarrollo cultural, económico y político en esta región (CEPEC, 1994). Con la publicación de libros y folletos tratan de recordar las vivencias de sus antepasados, cómo fueron sus vidas y sus luchas, saber de sus sufrimientos y de los trabajos del campo.⁶ Con el registro de las tradición oral a través de la escritura presentan no solamente otra

⁶ Además del libro publicado sobre tradición oral, *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos* (CEPEC, 1994), los sanmiguelenses han publicado diversos folletos con el nombre de *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*. En total son 12 números que se refieren a diversos temas y en ellos reflejan su visión del mundo, los problemas de la vida, sus deseos y sus preocupaciones. La publicación del libro se logró después de que los de San Miguel Tzinacapan denunciaron que el antropólogo Enzo Segre (1990) utilizó parte del material que registraron sin que estuvieran enterados. Como el INAH fue la que lo publicó, consideró conveniente la publicación de los textos originales y les otorgó los derechos de autor que les corresponden.

versión de la historia, sino su concepción del mundo y su lucha contra los extranjeros españoles, franceses, contra los "mestizos" o "revolucionarios".



Plaza de Cuetzalan a principios del Siglo XX. Foto de la peluquería de Don Aquino en Cuetzalan.

2.3. Estudios lingüísticos

Distintos autores han mencionado que desde la época prehispánica la lengua náhuatl se extendió hasta Centroamérica y se convirtió en la lengua dominante antes de la llegada de los españoles. Y no solamente es una de las lenguas indígenas que ha tenido mayor presencia en la vida nacional, sino también es la que tiene en la actualidad un alto número de hablantes, igual que el maya, el zapoteco y el mixteco.⁷ Si bien, el náhuatl cuenta con numerosos estudios, no todo está dicho sobre su estructura gramatical y acerca de su situación sociolingüística. Hay fuentes registradas desde el siglo XVI hasta la época

⁷ El INI (2000), cuando todavía no cambiaba de nombre, en su último informe registró 62 lenguas indígenas con un total de 5 483 555 (100 %) hablantes en todo el país. Para la lengua náhuatl con mayor número de hablantes, anota 1 325 440 (24.171%) en los estados de Durango, San Luis Potosí, Hidalgo, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Colima, Nayarit, Michoacán, Estado de México, Morelos, Guerrero y D. F. La otras tres lenguas, consideradas mayoritarias, son el maya con 776 306 (14.157 %); el zapoteco con 418 585 (7.633 %) y el mixteco con 395 263 (7.208 %). Estos datos cuantitativos nos muestran una desproporción considerable respecto al número de hablantes de lenguas indígenas en nuestro país, puesto que por lo menos cuatro lenguas son las que representan el

actual; investigaciones de lingüística histórica; diversos estudios sobre dialectos del náhuatl moderno y un importante número de gramáticas y vocabularios del náhuatl clásico y de algún dialecto moderno. Dakin (1994, 2001), por ejemplo, nos presenta una bibliografía bastante completa acerca de los estudios del náhuatl, la cual resulta ser una excelente guía para quien esté interesado en realizar cualquier trabajo de investigación lingüística sobre esta lengua y para conocer mejor sobre lo que hay y lo que falta hacer. Tiene la ventaja de estar organizada a partir de aspectos históricos, dialectales, gramaticales, sociolingüísticos, entre otros.

Para empezar, el náhuatl es una lengua que manifiesta una amplia variación dialectal como lo demuestran los estudios realizados por varios autores (Hasler J., 1961, 1975; Lastra, 1986; Canger, 1980, 1988a, 1988b; Valiñas, 1979, 1981a, 1981b; Hasler A., 1987, 1996; Monzón, 1990; Launey, 1992). Su diversidad estructural también ha sido explicada desde una perspectiva histórica (Dakin, 1982; Canger y Dakin, 1985; Canger, 1988b) y a partir del contacto que ha tenido, por una lado, con otras lenguas indígenas y, por otro, con el español desde hace más de cinco siglos de dominación (Hill y Hill, 1999; Flores, 1992, 1999). Actualmente contamos con un panorama más completo de las distintas áreas dialectales de náhuatl moderno, pero hace falta realizar más estudios en cada una de las regiones donde viven sus hablantes. Al respecto Flores y Valiñas (1992) señalan que el náhuatl es una de las lenguas indígenas de México más estudiadas, sin embargo, esto no significa que los estudios lingüísticos han sido exhaustivamente desarrollados. Hay pocos estudios que tratan sobre el bilingüismo social y también acerca de la compleja relación del mexicano con el español. Así es que, para avanzar en esta labor, proponen desarrollar investigaciones con el fin de contribuir al conocimiento de la situación sociolingüística del náhuatl. El primer paso consiste en revisar la literatura pertinente y el segundo en proporcionar estudios de caso que puedan ampliar nuestro conocimiento de la estructura sociolingüística del náhuatl en

53.169 % del total los hablantes sin tomar en cuenta la diversidad dialectal que las caracteriza.

diferentes regiones estableciendo un panorama más completo del conflicto lingüístico entre el náhuatl contemporáneo y el español.

Hasta el momento las propuestas más completas sobre la delimitación de las áreas dialectales del náhuatl moderno son las de Lastra (1986) y Canger (1980, 1988a, 1988b). Ambas parten de distintos criterios para una clasificación, sin embargo las diferencias en cuanto a las agrupaciones son mínimas y consideradas conjuntamente, se tiene un panorama general sobre la situación de las distintas áreas donde se habla esta lengua por lo que constituyen una base importante para cualquier estudio del náhuatl moderno.

Hay, en particular, numerosos estudios sobre dialectos específicos del náhuatl con los que podemos ampliar nuestro conocimiento de su diversidad lingüística. ⁸ En especial, el estudio de Hill y Hill (1999) realizado en la región del volcán de la Malinche del estado de Tlaxcala-Puebla, es uno de los pocos trabajos sobre sociolingüística del náhuatl y representa una contribución para el entendimiento de la situación contemporánea de su lucha por sobrevivir en su confrontación con el español. Se trata de un estudio donde los autores examinan cómo los hablantes de mexicano, a pesar de un contacto conflictivo con el español por más de cinco siglos, encontraron caminos para resistir y sobrevivir contra la presión del español y la principal sociedad dominante.

Uno de los primeros estudios que trata sobre las lenguas que se hablan en la sierra norte de Puebla es el de Lombardo Toledano (1931), donde reúne las investigaciones que realizó durante los años de 1924-1925 con el objetivo de presentar una propuesta educativa hacia las poblaciones indígenas. No obstante

⁸ La bibliografía sobre las distintas variantes dialectales del náhuatl moderno es bastante amplia para ser plasmada en su totalidad este trabajo, sin embargo quiero mencionar algunas referencias para una lectura más detallada. Tenemos el trabajo de Robinson (1969) sobre los dialectos del náhuatl moderno; el de Schuman y García de León (1966) de Almomoloa; el de Campbell (1975) sobre el pipil del Salvador; los de Lastra y Horcasitas del D. F. (1976), del Oriente del Estado de México (1977), del Occidente del Estado de México (1978), de Tlaxcala (1979) y del Estado de Morelos (1980); los de Lastra sobre el náhuatl del D. F. (1975), Texcoco (1980) y el sur de Puebla (1990); el de Dakin sobre el náhuatl de Morelos (1974); el de Ramírez y Dakin de Xalitla (1979); los de Valiñas del náhuatl de Jalisco (1979, 1981a), de la Periferia Occidental y la Costa del Pacífico (1981b); el de Canger sobre el náhuatl del norte de Guerrero (1986);

sus buenas intenciones por impulsar la enseñanza del español en las escuelas indígenas con base en una metodología especial para cada región lingüística, en el fondo sus ideas respondían a una política integracionista y de castellanización que pretendía, como él lo señaló, "lograr la obra de unificación racial social de México". De este modo, valiéndose de datos históricos, buscó el origen de los diversos grupos indígenas que arribaron hacia la sierra de Puebla después de la colonia. Para ello recopiló en cada municipio varios vocabularios de las lenguas indígenas que en ese entonces se hablaban y elaboró un mapa de su distribución geográfica. Propuso que la lengua "nahuatl o mexicana" corresponde a dos variantes dialectales diferentes, uno del norte o noroeste que llamó "mexicano clásico", y otro del sur que denominó "olmeca mexicano".⁹

Swadesh (1954-1955: 184), de acuerdo a sus estimaciones glotocronológicas, propone que el dialecto náhuatl que se habla en el norte de la sierra de Puebla fue introducido en el siglo XIII por chichimecas bárbaros o semibárbaros que llegaron allí procedentes del oeste a través del Valle de México. También Stresser - Péan (1998: 53) se refiere a la introducción de la variante dialectal "náhuatl", llamada "olmeca-mexicano",¹⁰ que después fue mejor conocida con la publicación del vocabulario de Harold Key y Mary

los de Hasler A. de Zacamilola (1987) y de la región Tehuacán-Zongolica (1996); el de Hill y Hill (1999) sobre el del Volcán de la Malinche y el de Flores (1992) sobre Xalitla. ⁹ Lombardo (1931) presenta dos cartas etnográficas de la sierra de Puebla para indicar las lenguas que se hablaban en las distintas épocas; uno de 1570 y el otro de 1924. En cuanto a la situación de las lenguas en la época de 1924 distingue tres áreas lingüísticas, una totonaca, y dos nahuas, y además señala la existencia, al noroeste, de varios pueblos de lengua otomí. No menciona a los tepehuas porque, según Lombardo, no habían llegado todavía a Mecalapan. Por otro lado, Stresser - Péan (1998: 44) traza un nuevo esquema con un nuevo mapa lingüístico basándose en el censo de población de 1950 y de sus propias observaciones. Presenta siete lenguas que, según él, se hablan actualmente en la sierra de Puebla: (1) totonaco del sur (de Hueyetlalpan y Papantla); (2) totonaco del noroeste (de Jalpa) y totonaco del sureste de Misantla; (3) tepehua (extremo norte de Puebla); (4) otomí; (5) dialecto náhuatl (o "mexicano clásico") del noroeste de la Sierra; (6) dialecto náhuatl (u "olmeca mexicano") del sur de la Sierra; (7) español.

¹⁰ El nombre "olmeca-mexicano" aparece por primera vez en 1770 en un libro publicado por el arzobispo Francisco de Lorenzana sobre la conquista de México realizada por Cortés (Lombardo, 1931). Donde dice que se trata de una manera de "hablar mexicano", sin pronunciar la -l después de la -t, y que se usa sobre todo en las parroquias de

Ritchie (1953a) quienes recopilaron sus datos en Xalacapan, del municipio de Zacapoaxtla. También se refieren a este dialecto los estudios fonéticos de McQuown (1942) y los fonológicos de Harold Key (1953) y de Harold Key y Mary Ritchie (1953b). Robinson (1970) estudio la estructura de la palabra y Harold Key la construcción de los verbos (1960). Además, hay varios estudios sobre el llamado dialecto náhuatl "clásico" del norte de Puebla (Brockway, 1963, 1979; Hasler, J., 1961).

Por otro lado, en la segunda mitad el siglo XIX Orozco y Berra (1864) reconoció tres lenguas habladas en la sierra norte de Puebla, nahua (azteca), totonaco, otomí, y dos más en la parte sur del estado, mixteco y popoloca. Por su parte, Pimentel (1862) registró solamente cuatro lenguas, el azteca (náhuatl), totonaco, mixteco y popoloca; y menciona que el "mexicano", "náhuatl" o "azteca", se hablaba también en los estados de México, Guerrero, Tlaxcala y, por supuesto, Puebla. Al respecto es importante decir que la presencia de hablantes de lenguas indígenas en el estado de Puebla ha cambiado desde la época prehispánica debido a las constantes migraciones de indígenas efectuadas a través de los siglos de tal manera que las áreas lingüísticas se modificaron con la entrada de hablantes de otras lenguas procedentes de distintas regiones del país. Actualmente en la sierra norte se concentra la mayor parte de hablantes de lenguas indígenas que se distribuyen en todo el estado. Son lenguas que pertenecen a distintas familias lingüísticas tal es el caso del náhuatl o mexicano de la familia Yutoazteca; el totonaco y el tepehua de la familia totonaca-tepehua; y del otomí de la familia otomangue. Si bien, el náhuatl es de las lenguas indígenas que tiene el mayor número de hablantes en todo el país (1 197 328), Puebla es el estado con mayor número de estos hablantes (362 966) y es en la sierra norte donde se concentran. Además, de todos los municipios de esta región, en Cuetzalan es donde está el mayor número de hablantes de náhuatl (INEGI, 1991).

Tlatlauquitepec y de Cuetzalan. Este fue un punto de referencia que le sirvió a Lombardo (1931) para distinguir los dialectos del sur y del norte en la sierra de Puebla.

Como ya lo he mencionado, el náhuatl es una de las lenguas que tiene una amplia variación dialectal y una amplia distribución geográfica que ha sido producto de su origen histórico y de las características socioculturales donde viven sus hablantes, así como del contacto con personas que hablan otra lengua indígena y también español. Al respecto podemos insistir que gracias a los estudios de Lastra (1986) y de Canger (1980, 1988a, 1988b) conocemos más sobre las agrupaciones de los dialectos del náhuatl modernos y las zonas donde se hablan o se hablaron aquellos dialectos que ya desaparecieron.¹¹ Canger y Dakin (1985), tomando como referencia el vocabulario de Molina (1571), encontraron dos formas que varían en algunas palabras; una de ellas con *e* y la otra con *i* (*centli* ~ *cintli*, "mazorca de maíz cruda y seca"; *iztetl* ~ *iztitl*, "uña"; *itetl* ~ *ititl*, "barriga o vientre"). Además observaron que ambas formas ocurren en dialectos que se hablan hoy en día y su distribución, más que arbitraria, es definida sistemáticamente. Es decir, mientras *e* aparece en algunos dialectos, en los otros aparece la forma *i*. Con estos ejemplos y otros dos que las autoras documentaron (*tesi* ~ *tisi*, "moler"; *teštili* ~ *tiššili*, "masa"), concluyen que la variación *e/i* puede representar una muy antigua, quizás la más antigua, separación dentro de la lengua náhuatl. Se trata de una hipótesis que está basada en contextos fonológicos definibles y en la distribución sistemática de ambas formas, de modo que su comprobación nos ayuda, por un lado, a comprender el origen histórico y la distribución geográfica de los grupos que actualmente hablan esta lengua y, por otro lado, a proponer una posible clasificación dialectal del náhuatl moderno.

Del mismo modo, Canger (1988b) propone varias isoglosas para reconocer los subgrupos dentro de las áreas dialectales del náhuatl. Una es la

¹¹ Lastra (1986) consideró como criterio principal para constituir las áreas y subáreas dialectales la presencia de isoglosas; es decir, que hubiera rasgos comunes en zonas continuas y que éstos no se dieran en zonas adyacentes. Canger (1988), por su parte, para establecer algunas áreas dialectales nahuas tomó en cuenta una selección de rasgos que las caracterizan y demarcan que consisten en varias isoglosas; una de ellas es la formación del perfecto que separa los dialectos "centrales" de los "periféricos" que coincide con otras isoglosas que aparecen en ciertas clases de verbos transitivos e intransitivos. De hecho, ambas clasificaciones propuestas presentan grandes

formación del perfecto que separa a los dialectos "Centrales" de los "Periféricos" y coincide con otra isiglosa que aparece en ciertas clases de verbos transitivos e intransitivos. Los datos que ella proporciona confirman la identidad dialectal del náhuatl de Cuetzalan como parte de la "Sierra de Puebla". La comparación de la forma original que sugiere es para el verbo "volar", **pata:ni-ka*, el verbo intransitivo "engorda" *toma:wi* y el transitivo "lo engorda", *kitoma:wa*. Tanto Zacapoaxtla como Cuetzalan de la "Sierra de Puebla", junto con el Istmo y el Pipil que pertenecen a la "Periferia Oriental", conservaron la vocal final de las raíces verbales en el perfecto o pretérito, que es un rasgo que caracteriza algunos de los dialectos "Periféricos". Y del mismo modo, los dialectos "Centrales" en ciertas clases de verbos tienen el sufijo *-wi* para los intransitivos y el sufijo *-wa* para los transitivos; en cambio, los dialectos "Periféricos", como es el caso de la "Sierra de Puebla", tienen el sufijo *-wa* para los verbos transitivos e intransitivos.

La "Sierra de Puebla", por consiguiente, pertenece al área dialectal de la "Periferia Oriental" junto con el "Istmo" y el Pipil del Salvador, y como subárea agrupa a las regiones de Tetela de Ocampo, Zacapoaxtla, Zautla, Cuetzalan, Tlatlauqui, Teziutlan; mientras que la subárea considerada como "Norte de Puebla" pertenece al "Área Central" y agrupa a las regiones de Zacatlán y Huauchinango, entre otras. De esta manera, la sierra norte de Puebla está dividida en dos áreas dialectales distintas identificadas por uno de los rasgos fonológico más sobresalientes para los propios hablantes: la presencia del fonema / *λ* / para el "Norte de Puebla" y / *t* / para la "Sierra de Puebla".

Los datos que tenemos sobre las áreas dialectales del náhuatl moderno, en particular de la "Periferia Oriental", nos permiten conocer mejor la identidad dialectal del náhuatl de Cuetzalan.¹² Canger (1988b) presenta los siguientes

similitudes y son muy útiles para estudiar un dialecto particular desde la perspectiva de los demás de otras áreas.

¹² Voy a considerar el término "náhuatl" para referirme a cualquier variante dialectal, no importa la presencia o ausencia de ciertos rasgos que los distinguen en general. Aunque se ha utilizado el término "náhuatl" para precisar que se refieren a los dialectos hablados en esta parte de la sierra norte de Puebla como Zacapoaxtla y Cuetzalan, para distinguirlos de los dialectos de la parte norte que hablan el "náhuatl". Nosotros vamos

rasgos para la "Periferia Oriental": (1) el desarrollo de la /λ / en /t /; (2) una tendencia hacia la pérdida del absolutivo (-li) después de -l. Por otro lado, el Istmo y el Pipil comparten varios rasgos que los separa de la Sierra de Puebla; éstos son: (1) el plural de los pronombres personales se expresan con los sufijos -men / -met, mientras que en la Sierra de Puebla se usa -n; (2) tienen *nemi* más un verbo principal que indica un tipo de continuativo, *nemi ni-tak^{wa}*, "estoy comiendo"; mientras que en la Sierra de Puebla encontramos *ni-tak^{wa}-tok*, "estoy comiendo"; (3) la palabra para "marrano" es *koyame*, mientras que en la Sierra de Puebla es *pi^{ot}*; y, (4) comparten la raíz -pal para expresar posesión, *no-pal*, "es mio".

Asimismo, Lastra (1986) identificó algunos rasgos fonológicos, léxicos y gramaticales para esta área y varios de ellos coinciden con los propuestos por Canger (1988b). Rasgos que comparte toda la Periferia Oriental y al mismo tiempo son encontrados en otras áreas periféricas: (1) rasgos fonológicos: presencia de /t / *takat*, "hombre"; *ehekat*, "viento"; /i / en *tit*, "fuego"; /i / en *tišti*, "masa"; /e / inicial *esti*, "sangre"; *totonik*, "caliente"; *šošowik*, "crudo"; y (2) rasgos gramaticales: carencia del absolutivo -(l)i en palabras como *taškal*, "tortilla"; la secuencia /oi / en el posesivo de primera persona en *noištelolo*, "mi ojo"; ausencia del prefijo o- para el pretérito, *mik*, "murió". Los rasgos léxicos típicos de la Periferia Oriental son: *amo teyi*, "no hay"; *ten*, "boca"; *činaka*, "murciélago"; *sesek*, "frío"; *nimayana*, "tengo hambre"; *molon*, "está hirviendo"; *tak^waktik / ta^wawak*, "duro". Por otro lado, hay algunos rasgos típicos de la Sierra de Puebla no compartidos con el Istmo y el Pipil (Lastra, 1986: 208-209), y, los

a considerar su identidad dialectal desde el punto de vista lingüístico de acuerdo a las clasificaciones ya mencionadas, de otra manera el dialecto del Istmo y el Pipil del Salvador también deberían ser considerados como "náhuatl", puesto que comparten con la "Sierra de Puebla" la ausencia del fonema / λ /. Igual sería el caso de algunos dialectos de la "Periferia Occidental" que en lugar del fonema / λ / o / t / tienen / l /, en palabras como *lakal*, (hombre), por tal motivo hablaríamos del dialecto "náhuatl", que no es muy conveniente. Lo importante es partir de los criterios lingüísticos propuestos que son básicos para delimitar cada una de las áreas dialectales. Es, sin embargo, importante considerar el punto de vista de los hablantes sobre su lengua, como es en algunas regiones que se refieren a su lengua como "mexicano" y a veces "náhuatl" por influencia de los investigadores que introdujeron el término.

que son exclusivos de la Sierra de Puebla, son los siguientes: *ton*, "qué"; *yetok*, "está"; *okwili*, "animal"; *tokoɕiwtok*, "sentado"; *tepini*, "(me) picó"; *kanaci*, "cuánto".¹³

Otros rasgos que caracterizan a los dialectos de la "Periferia Oriental", algunos ya mencionados, son *šošowik* para "crudo"; *piɕot*, para "marrano"; *aška* para posesión; la presencia de los sufijos *-tok* para el continuativo; *-ŋ* para el plural de pronombres; el sufijo *-ya* para el tiempo imperfecto y *-skiya* para el condicional; carencia del absoluto *-li* para cierta clases de nombres y que es perceptible por los hablantes que escuchan a los nahuas de otras regiones fuera de Cuetzalan en palabras como *taškal*, "tortilla", *koma:l*, "comal", *takwal*, "comida", *či:l*, "chile" y *ta:l*, "tierra". Canger (1988b) identifica como parte de la "Sierra de Puebla" *teksisti* para "huevo", sin embargo, tanto Zacapoaxtla como Cuetzalan no lo comparten ya que en estos dialectos utilizan *piote* (*pio-t*, "pollo", más *te-t*, "piedra").¹⁴

¹³ Podemos observar la comparación de algunos rasgos para confirmar la identidad dialectal del náhuatl de Cuetzalan; tomo como referencia a Lastra (1986) para la "Periferia Oriental", Harold Key y Mary Ritchie (1953a) para Zacapoaxtla y Castillo (2000) para Cuetzalan.

<u>Periferia Oriental</u>	<u>Zacapoaxtla</u>	<u>Cuetzalan</u>	
<i>takat</i>	<i>tá:kat</i>	<i>takat</i>	"hombre"
<i>tit</i>	<i>tit</i>	<i>tit</i>	"fuego"
<i>esti</i>	<i>esti</i>	<i>esti</i>	"sangre"
<i>totonik</i>	<i>toto:nik</i>	<i>totonik</i>	"caliente"
<i>taškal-</i>	<i>taškal-</i>	<i>taškal-</i>	"tortilla"
<i>noištelolo</i>	<i>noištololo</i>	<i>noištololo</i>	"mi ojo"
<i>-mikik</i>	<i>-mikik</i>	<i>-mikik</i>	"murió"
<i>amo teyi</i>	<i>amo teyi</i>	<i>amo onka</i>	"no hay"
<i>noten</i>	<i>noten</i>	<i>noten</i>	"mi boca"
<i>ɕinaka</i>	<i>ɕinaka</i>	<i>ɕinaka</i>	"murciélagos"
<i>sesek</i>	<i>sesek</i>	<i>sesek</i>	"frío"
<i>nimayana</i>	<i>nima:yana</i>	<i>nimayana</i>	"tengo hambre"
<i>molon</i>	<i>moloni</i>	<i>moloni</i>	"hervir"
<i>tak^wawak</i>	<i>tak^wa:wak</i>	<i>tak^wawak</i>	"duro"
<i>ton</i>	<i>to:ni</i>	<i>ton(i)</i>	"qué"
<i>yetok</i>	<i>yetok</i>	<i>yetok</i>	"está"
<i>okwili</i>	<i>okwili</i>	<i>okwili</i>	"animal"
<i>ka:nači</i>	<i>ka:nači</i>	<i>ka:nači</i>	"cuánto"
<i>sinti</i>	<i>sinti</i>	<i>sinti</i>	"mazorca"

¹⁴ Launey (1992: 361-362) identificó algunos rasgos para el dialecto de Cuetzalan que me parece oportuno mencionar puesto que coinciden con los ya mencionados para la

La mayoría de los trabajos sobre la sierra norte de Puebla se realizaron después de la mitad del siglo pasado. Algunos corresponden a los municipios de Zacapoaxtla, Cuatzalan y Ahuacatlán. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) realizó estudios técnicos y elaboró materiales para la alfabetización del náhuatl de la sierra de Puebla, pero son cartillas y lecturas poco conocidas, las cuales actualmente ya no se utilizan en las escuelas. Para el área central tenemos la gramática sobre el náhuatl de Ahuacatlán elaborado por Lara (1976). Y para el área oriental contamos con algunos estudios fonológicos como los de McQuown (1942) sobre la fonémica de un dialecto olmeca-mexicano de la sierra norte de Puebla, el de Harold Key (1953) sobre la distribución dialectal del náhuatl de Hidalgo, Veracruz y Puebla, el de Harold Key y Mary Ritchie (1953b) sobre los fonemas de la sierra y los de Brockway (1963) sobre los fonemas del norte de Puebla. El estudio gramatical de Brockway (1979) es muy completo para analizar el náhuatl del norte de Puebla. También el análisis sobre el verbo realizado por Harold Key (1960) y los de Robinson (1966, 1969, 1970) sobre la estructura de la palabra y la prosodia constituyen trabajos básicos de este tipo.

Uno de los primeros vocabularios sobre el náhuatl moderno es el que elaboraron Harold Key y Mary Ritchie (1953a) acerca del mexicano de la Sierra de Zacapoaxtla. Otro más reciente es el vocabulario de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, elaborado por Pury Toumi (1984) y un estudio gramatical de este

sierra de Puebla. Los rasgos fonológicos son: la presencia de vocales largas; /o / no cambia jamás a [o] ; una /a / larga a pasa a ser [o] antes de [w], *tiyowi*, "vamos", *k'owit*, "árbol". Los prefijos sujeto pueden conservar /i / antes de vocal, *šiewa*, "vete"; la tercera persona plural objeto es kin- en vez de kim-, *nikinita*, "los veo"; la segunda persona es nan- y no nam-, el objeto es *nameč* y el posesivo *namo-*; la n- se conserva con un sujeto de primera persona, *ninamečmakas*, "les golpearé". El reflexivo es *mo-* en todas las personas; los prefijos posesivos conservan la -o antes de vocal, *noamaw*, "mi papel". El sufijo absolutivo desaparece después de consonante si el radical nominal tiene dos sílabas, *taškal*, "tortilla", *ayoh*, "calabaza"; el plural de los nominativos es -meh aún después de consonante. Por otro lado, menciona que el sistema temporal se conserva casi completo a excepción del vetativo. El perfecto se forma con -k en el singular sin *elisión de la vocal*, *koči-k*, "durmió"; pero los verbos en -ia, -oa tienen el perfecto en -ih, -oh, *kitam-ih*, "lo terminó". En el plural se dan formas de tipo clásico con la desaparición de la vocal del radical, *koč-keh*, "durmieron", *kičiw-keh*, "lo hicieron"; Y, por último, el auxiliar -tok, está muy desarrollado, *ye-tok*, "ser".

mismo lugar realizado por Troiani (1979). El diccionario de Brockway (2000) sobre el náhuatl del norte del estado de Puebla publicado por el ILV es un material importante para analizar la variación del náhuatl de la sierra y, por último, el vocabulario de Pedro Cortés (2002) sobre el náhuatl de Cuetzalan es una aportación más para estudiar esta variante dialectal y, en particular, para apoyar su escritura. Asimismo, Castillo (2000) realizó un estudio etnociéntifico sobre el campo semántico del color en el náhuatl de Cuetzalan.



Templo parroquial de Cuetzalan, construido en 1790 y destruido en 1904. Foto de la peluquería de Don Aquino, Cuetzalan.

Gran parte de los estudios lingüísticos que he mencionado sobre el náhuatl de la sierra norte de Puebla nos permiten comprender la identidad lingüística de esta variante dialectal; sin embargo, hace falta realizar estudios más profundos sobre cada una de las variantes. Además, es necesario llevar a cabo estudios sociolingüísticos, etnolingüísticos, de lingüística histórica y de análisis del discurso.

HISTORIA, CULTURA Y LENGUA

1. Un poco de historia

Los datos proporcionados por algunos historiadores muestran que, antes de la invasión española, la sierra de Puebla fue habitada por grupos que hablaban distintas lenguas. García (1987), por ejemplo, realizó un análisis sobre la historia política y la geografía de los pueblos indígenas de la sierra de Puebla hasta 1700, y anota que quizás los nahuas del Altiplano penetraron a la sierra después de la caída de Teotihuacan durante el periodo Clásico Tardío. Además, dice que la presencia de este grupo creció a mediados del Posclásico por la llegada de grupos que emigraron a la sierra tras la invasión de los chichimecas en el valle de Puebla-Tlaxcala, y que posiblemente el control definitivo debió ocurrir al final del siglo XV por la Triple Alianza, puesto que cuando llegaron los españoles la provincia de Tlatlahuquitepec, a la que pertenecía el actual territorio de Cuetzalan, ya era tributaria del imperio mexica.

Ya se ha comentado sobre los efectos negativos que provocó la conquista en las regiones indígenas, sin embargo, en la sierra de Puebla la penetración española fue más lenta durante las primeras décadas de la Colonia a diferencia de otras partes del país. De tal manera que después de más de 500 años de dominación siguen vigentes algunos elementos de la antigua cultura de los nahuas de esta región. En Cuetzalan, particularmente, al inicio del siglo XIX se produjo una notable migración de extranjeros y tiempo después comenzó la penetración de grupos de "mestizos" quienes seguramente se enfrentaron a la resistencia de los indígenas, pero finalmente terminaron por establecerse y no tardaron en tomar el dominio económico. Es con la introducción del café a finales del siglo XIX cuando se incrementó el despojo de tierras y los indígenas pasaron a ser jornaleros subordinados al autoritarismo y al abuso de un nuevo grupo de caciques (Thomson, 1995). A lo largo del siglo XX en Cuetzalan se

produjeron significativas transformaciones en la vida social de las comunidades indígenas como consecuencia de la construcción de carreteras, el incremento del comercio, el impulso de programas gubernamentales para el desarrollo agrícola, la introducción de escuelas, de los servicios de salud y por la presencia cada vez mayor de la iglesia católica. Si bien, estos cambios significaron un mejor desarrollo para esta región, quienes obtuvieron los mayores beneficios fueron los “mestizos”, puesto que ahora la mayoría de ellos no solamente vive en la ciudad de Cuetzalan, sino también son dueños de los principales comercios y ocupan gran parte de los cargos públicos. En cambio, no fue así para los indígenas ya que, además de resentir el progresivo despojo de sus tierras, han vivido una constante discriminación y un progresivo aislamiento económico, político y social.

Por otro lado, el historiador francés Stresser-Péan (1998: 25) en su estudio sobre los Lienzos de Acaxochitlán de Hidalgo proporciona distintos tipos de datos con el fin de demostrar cómo fue el establecimiento de los diversos pueblos que ocuparon la sierra de Puebla a través de los siglos. En primer lugar, coincide con la hipótesis propuesta por algunos arqueólogos, para explicar la llegada de los primeros grupos a esta región:

No parece imposible que los totonacos habitaban en los cerros de la actual Sierra de Puebla desde finales del periodo clásico, es decir desde el siglo IX de nuestra era, quizás ocupados anteriormente por los huastecos [...] es probable que los tepehuas, estrechamente emparentados con los totonacos, les precedieran o les acompañaran en la Sierra y que avanzaran después hacia al norte, hasta el sur de la Huasteca, quizás en el transcurso del siglo X.¹⁵

¹⁵ Stresser-Péan (1998: 32) señala que fueron los toltecas quienes llegaron del oeste a la Sierra después de la caída de Tula en los siglos XII y XIII. Ellos eran chichimecas que hablaban la lengua náhuatl y posiblemente la introdujeron en la región de Huauchinango y en la parte meridional del reino de Tulancingo. De acuerdo a lo descrito por Torquemada, señala que el dialecto de Texcoco y de Teotihuacán es el que se hablaba más allá de Tulancingo y Huauchinango y proviene de migrantes de la región de Texcoco y de la población de las ciudades acolhuas más próximas como Tepeapulco y Cempoala.



Ortofoto digital de la sierra norte de Puebla donde está ubicado el municipio de Cuetzalan.
Sistema de Información Geográfica, S. A. de C. V.

Del mismo modo él está de acuerdo con García (1987) al señalar que a principios de la época colonial la sierra de Puebla estaba dividida en una veintena de pequeños estados o señoríos indígenas llamados *altepeme*, cada uno con un centro que los españoles llamaron "cabecera" y "pueblos sujetos". Algunos de los *altepeme* de la sierra de Puebla como Huauchinango, Zacatlán, Hueytlalpan y Tlatlauquitepec, comprendían un extenso territorio que después se fraccionó dando origen a nuevas formas de organización.¹⁶ En efecto, la conquista cambió la historia de la sierra de Puebla como sucedió en las

¹⁶ García (1987: 21) menciona que no queda nada de estas formas de organización ni se han mantenido sus principios de ordenamiento o estructura espacial; "lo que llamo pueblo de indios, o simplemente pueblo, es la derivación colonial de *altepetl* prehispánico, y debe entenderse como un elemento básico o fundamental en la organización política de toda Mesoamérica, o por lo menos de los pueblos nahuas y los influidos por ellos". En el mapa que presenta sobre los pueblos de la Sierra en el siglo XVI aparecen Xonotla y Tlatlauquitepec como dos cabeceras establecidas en la Sierra por parte de la colonia. Quetzalcoatl (que posiblemente es el lugar donde ahora es

poblaciones indígenas de otras partes de mesoamérica. El encuentro de diferentes visiones del mundo transformó las formas de organización de los indígenas, alteró parte de su sistema de valores y afectó varios aspectos de su vida cotidiana como actualmente lo podemos observar. Hoy los habitantes del municipio de Cuetzalan siguen siendo en su mayoría indígenas nahuas y en el transcurso de sus relaciones interculturales con los “mestizos” aprendieron español como segunda lengua. El bilingüismo, en lengua indígena y español, representa la situación sociolingüística de las comunidades del municipio, además de que la migración de jóvenes y adultos hacia otras partes del país constituye un fenómeno que en los últimos años se ha incrementado, debido, entre otros factores, a la falta de empleo y a la falta de apoyo económico para trabajar la tierra.

1.1. En la casa de la noche; el último apaga la luz

Es común que los investigadores, al igual que los propios nativos de Cuetzalan, para hablar de la historia de esta región se refieran a los totonacos que habitaron la zona conocida como *Yohualichan*, “casa de la noche”, una de las 8 Juntas Auxiliares del municipio. Si bien, para los nahuas actuales no representa una referencia histórica de su propio origen, durante los últimos veinte años se convirtió para ellos en un lugar visible, en primer lugar, por las labores que realizó el INAH para su rescate y, en segundo lugar, por la presencia del turismo que con frecuencia visita este lugar.

Yohualichan es, pues, una zona que aún no ha sido explorada totalmente, sin embargo, los trabajos realizados por varios arqueólogos confirman la hipótesis de su origen totonaco (Palacios, 1962; Marquina, 1964; Molina, 1980, 1986). Parece que el primer registro topográfico que se efectuó en esta zona fue realizado por Lombardo Toledano y Alfonso Caso en 1934. Y fue Palacios (1962) quien años después realizó un registro más completo y presentó una descripción de las características arquitectónicas de los edificios que la

Cuetzalan) era dependiente de Tlatlauquitepec como cabecera de ubicación incierta; y Zacapoaxtla como cabecera de doctrina.

conforman. Del mismo modo las investigaciones más recientes demuestran que esta zona formó parte de la cultura de El Tajín y proporcionan más datos para confirmar las semejanzas que tiene con el patrón mesoamericano que caracteriza a la costa del Golfo. En particular sobresale el uso de nichos en los tableros que conforman las estructuras, muy similares a las que se pueden observar en la gran metrópolis de Papantla.



Pirámides de la zona arqueológica de Yohualichan. Foto: MC.

Al parecer, los totonacos habitaron *Yohualichan* desde el siglo V d. c. y su abandono se produjo en la época de la expansión del imperio mexica. Podemos observar que aprovecharon el terreno natural para edificar las pirámides, las plazas, el juego de pelota y las habitaciones. Los materiales que utilizaron son abundantes en la región y consisten en una roca caliza con la que se puede obtener bloques de más de tres metros de largo utilizada en la edificación de los muros laterales del juego de pelota, en la construcción de cornisas y de los edificios centrales.¹⁷

Es claro que después de que los totonacos abandonaron *Yohualichan* la arquitectura de las pirámides se fue deteriorando durante el transcurso del tiempo y la vegetación fue cubriendo y destruyendo parte de los materiales con

¹⁷ Una descripción detallada sobre la arquitectura de *Yohualichan* es la expuesta por Molina (1986) quien menciona la disposición de cada uno de los edificios y los materiales utilizados por los totonacos para su construcción.

la que fue construida, quedando sólo un montículo de tierra como los que hay por toda la sierra. Actualmente es una comunidad quienes viven aquí, y también afirman que antes fue habitada por totonacos y que después la abandonaron:

Se cree que los que construyeron esas pirámides tienen una antigüedad muy lejana. Luego tenemos la hipótesis de que los que construyeron las pirámides fueron familias totonacas, las cuales hubo una época en las que se tuvieron que desplazar a otra región; son los que ahora están en la región de Papantla. Y cuando ellos se retiraron de acá llegaron los maseuales, que llegaron suponemos del altiplano. Aquí los primeros asentamientos de familias maseuales llegaron de Cuetzalan, San Miguel Tzinacapan, Zacatipan, San Andrés Tzicuilan.¹⁸

Yohualichan se encuentra muy cerca de los límites con el estado de Veracruz hacia la región de Papantla y está a siete kilómetros de la ciudad de Cuetzalan. Sus actuales habitantes se dedican al cultivo del maíz, a la producción de café, de pimienta y de distintos árboles frutales. Todavía hace algunos años sembraban maíz, frijol, ajonjolí y jitomate encima de las construcciones prehispánicas. En especial aprovecharon el lugar identificado como "juego de pelota" para sembrar maíz y utilizaron una gran cantidad de piedras de las pirámides para la construcción de la iglesia y de otros espacios dentro del pueblo.

Donde está la iglesia se sembraba. Después ya no dejaron que se sembrara, después buscaron unos albañiles de San Miguel Tzinacapan, ellos fueron los que empezaron hacer esa iglesia. Las faenas para acarrear agua, piedras, gravas, mucha gente agarraba las piedras de las pirámides, después se dieron cuenta los arqueólogos y les llamaron la atención.¹⁹

¹⁸ CEPEC, 1994: 78.

¹⁹ Entrevista realizada con Luis Melendez de Yohualichan, en su casa en febrero del 2000.



Juego de Pelota de la zona arqueológica de Yohualichan. Foto: MC.

Fue por eso que las autoridades del INAH, al darse cuenta de esta situación, impidieron que los indígenas continuaran con la “destrucción” de la zona. Ya no permitieron que se siguiera sembrando en este lugar por lo que decidieron resguardar y efectuaron la restauración de una parte de los edificios. No hace tiempo que esto sucedió, pero desde entonces es una de las principales zonas arqueológicas de atracción turística del municipio y, por su valor histórico, en los últimos años se ha incrementado la visita de turistas nacionales y extranjeros.

Después de que pusieron la iglesia ya empezaron a cerrar las pirámides, ya nadie puede pasar y se cobra. Las autoridades nada más vienen a ver lo del dinero. Después pusieron la carretera que era pura terracería y arreglaron un poco el parque para que descansara la gente que visitara el pueblo... Antes de que se descubrieran las pirámides empezaron a limpiar todo bien y empezaron a contar cuántas eran, supuestamente son cinco y de esas cinco empezaron a limpiarlas porque estaban escondidas con pura tierra y le hicieron más forma y ahorita siguen así.²⁰

En la reconstrucción y restauración de *Yohualichan* necesitaron, además de las investigaciones de los arqueólogos, del trabajo de los indígenas para

²⁰ Entrevista realizada con Juana Melendez de Yohualichan, en su casa en febrero del 2000.

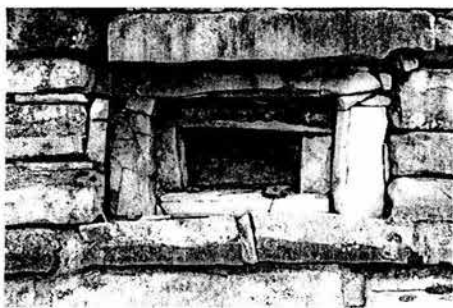
despejar el terreno, acarrear la tierra, cargar las piedras y reconstruir los edificios. Finalmente la zona quedó protegida con una malla metálica de aproximadamente tres metro de altura y la entrada principal está a un lado de la iglesia. Como patrimonio de la nación, *Yohualichan* está abierta al público en general y se cobra la entrada, menos a los habitantes de la comunidad. Lo cierto es que esta nueva situación no solamente cambió el paisaje de *Yohualichan*, sino también la vida cotidiana de los nahuas quienes pensaron que se trataba de un beneficio económico para ellos. Algunos aprovechan la presencia del turismo para vender sus artesanías, frutas, café molido, pimienta o canela. Hay niños que tratan de convencer a los visitantes para guiarlos en su recorrido por la zona arqueológica. Son los fines de semana cuando les va mejor porque hay más turistas, pero dicen que el gobierno de Puebla se queda con las ganancias, que nada más viene a recoger el dinero que junta Don Cirilo, quien es el encargado del lugar, ya que a ellos no les toca nada y además no los toman en cuenta aunque vivan aquí:

Pos pirámides era un lugar donde no se daba nada ...trabajamos ...después dicen que se vendió las pirámides allá en Puebla a 200 pesos ...200 cobraron los poblanos ...después ahorita mandan aunque estemos aquí nosotros ...aquí estamos en nuestro pueblo ...como si fuera nuestro pueblo vendido ...nadie lo encontró así siempre se veía ...sembraban ahí ...nadie hacia caso ...entonces después dijeron que cuando se vendió en 200 pesos compraron los poblanos y los poblanos ahí en la presidencia lo mandaron, por eso pusieron encargado para que no nos dejan que pasemos nuestra casa ...ahorita ellos son los que saben ...ahorita saben los poblanos porque toda la gente que viene de lejos para que entren necesitan pagar y todo el dinero que junta el encargado ...todo el dinero lo manda para Puebla ...no es para nosotros ...no porque es nuestro pueblo que nosotros hemos de aprovechar ...lo aprovechan los poblanos porque las pirámides es de ellos porque lo compraron. ²¹

²¹ Entrevista con Luis Melendez de Yohualichan, en su casa en febrero del 2000.

Por el momento desconozco si las autoridades del INAH, como institución, tengan contemplada una propuesta viable para otorgar algunos beneficios a las familias nahuas de la comunidad. Como sea, el terreno donde están las pirámides representa para los *maseualmej* un espacio ajeno a ellos y lo ven como algo que ya no les pertenece. La presencia de personas externas que visitan este lugar es cada vez más frecuente y, quizás, esto los hace reflexionar sobre la necesidad de aprender un español "más mejor", incluso, algunos opinan que también es necesario aprender inglés para comunicarse con los extranjeros porque, según ellos, hablan esta lengua y no les entienden no saben "qué es lo que quieren".

Me gusta aprender el inglés ¿sabes por qué? ... porque cuando vienen unos nos saben hablar el español ... no se puede uno relacionarse con ellos ... a mí me gusta mucho el totonaco pero siento que es difícil pronunciar ... pero conoces gente totonaca por eso me gusta aprender los idiomas. ²²



Detalle: nicho de una de las pirámides de Yohualichan.
Foto: MC.

1.2. Aquí mero se llama *Cuesalan*

Para los abuelos de los *maseualmej*, campesinos nahuas que trabajan y viven de la tierra, el lugar donde ellos viven se llama *Cuesalan* y no "Cuetzalan" como

²² Entrevista con Maria de Jesús (Doña Tere) de Xiloxochico, en el mercado de Cuetzalan en febrero del 2000.

actualmente los *koyomej* lo nombran.²³ Y dicen que pasaron unos pájaros llamados *kuesaltotot* y se quedaron aquí; por eso se le puso ese nombre. En efecto, en esta región llena de neblina y de abundantes lluvias todavía existen algunos árboles llamados *kuesalkowit* y producen una fruta pequeña que posiblemente comían estos apreciados pájaros de plumas de color rojo. Pero la deforestación que lentamente fue acabando con distintas especies de flora y fauna, provocada principalmente por la introducción de cafetales y de ganado, disminuyó la presencia de estos árboles y, por consiguiente, la desaparición de los *kuesaltotot*.

También cuentan los abuelos que los primeros *maseualmej* vinieron de Texcoco, otros de Cholula y de Tlaxcala. Y dicen que aquí antes vivían los totonacos y después se fueron a Papantla (CEPEC, 1994). Algunos historiadores y antropólogos coinciden al mencionar que durante la primera mitad del siglo XIV la región de la sierra norte de Puebla estuvo poblada por totonacos. Por ejemplo, Nutini e Isaac (1989) dicen que la actual población que habla náhuatl descende de pueblos que huyeron de la expansión del imperio mexica y vinieron después a refugiarse a la sierra. Arizpe (1974: 29), por otro lado, sugiere que fueron dos grupos nahuas que pertenecieron a dos tradiciones culturales distintas los que emigraron a la sierra norte de Puebla en el siglo XV; los hablantes, de lo que ella llama "náhuatl", se desplazaron del Altiplano central de los valles de Pachuca y Tulancingo hasta asentarse en las mediaciones de Huauchinango y Zacatlán; y los que llama de lengua "náhuatl" vinieron del centro y sur del estado de Puebla y ocupan ahora el sureste del macizo: los municipios de Teziutlan, Tlatlauqui, Zacapoaxtla, Cuetzalan y otros.

²³ Los indígenas de Cuetzalan se autodenominan *maseualmej* que significa "el que trabaja la tierra" y a los "mestizos" de esta región le llaman *koyomej*. A lo largo de mi exposición voy a utilizar el término "nahua" para referirme al grupo en general que a través de los siglos se distribuyó por varias regiones del país, y el término *maseulamej* para referirme a los nahuas de Cuetzalan para conservar el término que ellos utilizan. El término *maseualmej*, plural de *maseual*, y *maseualtajto* significa "idioma mexicano". En el náhuatl clásico Molina (1970) registró para *maceualli*, "vasallo" y Sahagún (1989), *macehualli* (sg.) y *macehualtin* (pl.), "ser humano, hombre del pueblo, plebeyo". También voy a utilizar tanto el término *koyomej*, plural de *koyot*, "coyote", como "mestizos" (entre comillas) para referirme a la misma persona según la denominan los *maseualmej*.

Esta hipótesis sobre la descendencia de los dos grupos nahuas hacia la sierra norte de Puebla fue señalada anteriormente por Lombardo (1931) quien tomó la cita de Don Francisco Antonio de Lorenzana cuando relata el viaje que realizó Hernán Cortés a México.²⁴ El propio Lombardo pretendió confirmar esta cita con las investigaciones que realizó en varias regiones de la sierra. Al comparar distintos vocabularios concluyó que en la parte norte se habla el náhuatl "clásico", el del "imperio", y en la parte sur el "olmeca-mexicano". También Stresser - Péan (1998: 53) anota que, de acuerdo a los informantes de Torquemada, los chichimecas habrían conquistado el reino totonaco cuyo centro se encontraba entonces en la región de Zacatlán donde fundaron esta ciudad y ocuparon las áreas vecinas al Altiplano. Más tarde se extendieron por el reino totonaco difundiendo el uso de la lengua náhuatl a través de los valles vecinos que habrían permanecido poblados en su mayor parte por este grupo. Y más tarde en estas regiones se introdujo otro dialecto que algunos autores han denominado "náhuatl", llamado también "olmeca mexicano". Y, según, es el que se habla actualmente en la región de Cuetzalan y en otras regiones de la sierra.

Al respecto cabe señalar que la afirmación sobre la presencia de dos variantes dialectales del náhuatl en la sierra norte de Puebla, parece ser aceptada como la han expuesto varios autores; sin embargo, desde una perspectiva lingüística es una hipótesis confusa y carente de un sólido argumento histórico. En primer lugar, la clasificación tradicional que considera tres grupos de esta lengua (nahua-tl, nahua-t y nahua-l) ha sido rechazada por varios autores porque no proporciona argumentos suficientes para delimitar las áreas dialectales y, en segundo lugar, no refleja una división tan antigua como se había creído anteriormente. Por lo que es conveniente tomar en cuenta otros

²⁴ Lombardo (1931: 45) en su trabajo sobre "Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones de sus antiguos y actuales pobladores", tomó algunos datos de Lorenzana quien relata el viaje que realizó Cortés a México para referirse al habla de los indígenas de estas tierras; "calli" es casa; "tlali" significa abajo, pero los indios de Tlatlauqui y de aquellos pueblos vecinos hablan el idioma *olemeca-mexicano*, y no pronuncian la l después de t, por lo que dicen: "Taxcala", "Tatauqui" y "Caltani", casa de abajo. Asimismo, "tlani", en mexicano significa casa concluida, acabada y perfecta, y quita la l después de la t, en la pronunciación dicen el lugar de

critérios como los que sugiere Lastra (1986) y Canger (1988a, 1988b) a partir de isoglosas y datos históricos. Sus propuestas son, al menos por el momento, las más aceptadas para establecer una clasificación dialectal de las áreas del náhuatl moderno y para analizar las posibles relaciones históricas de los grupos que hablan esta lengua desde varios siglos (cf. capítulo 1).



Danza de los voladores que simbolizan al *Kuetsaltotot*. Foto: MC.

2. Cosmovisión y vida cotidiana

2.1. Los tres ejes de la vida y cuando la tierra nos escucha

Hasta aquí he tomado en cuenta varios aspectos históricos relacionados con los *maseualmej* de Cuetzalan para destacar cómo fue su establecimiento en esta región y cuál ha sido el proceso de transformación en su vida cotidiana a partir de la relación, primero, con lo totonacos y, después, con los "mestizos", extranjeros y, últimamente, con el turismo. Ahora quiero referirme a otros

"caltlani", "caltani", y estos son los nombres, según dice Hernán Cortés, que tenía el palacio del cacique.

aspectos que están relacionados con su cosmovisión, en tanto constituyen parte de su cultura y representan un rasgo esencial de su identidad.

Antes que nada quiero mencionar que la cosmovisión no solamente es un tema complejo desde el punto de vista histórico, sino que, en el caso de los grupos indígenas de México, encontramos una amplia diversidad de formas de pensamiento. Esto lo podemos observar actualmente puesto que, a pesar de la evangelización y de la dominación que los europeos ejercieron sobre estos grupos, una parte del núcleo de su cosmovisión se conservó durante los siguientes siglos. Si bien, éste no constituye el tema central de la presente investigación, voy a tomar en cuenta las aportaciones hechas por algunos autores sobre la cosmovisión de los nahuas de la sierra norte de Puebla y complementarlas con mis propias observaciones registradas durante el trabajo de campo. La importancia de presentar estos datos nos permite entender una parte de su cultura y también analizar la función simbólica que cumple la lengua en determinados contextos de su vida cotidiana.

En primer lugar, los etnólogos italianos Signorini y Lupo (1989) mencionan que los nahuas de la sierra de Puebla aún conservan parte de su antigua cosmovisión. Ellos lograron comprender el cuadro conceptual religiosos de los *maseualmej* de Santiago Yancuictlalpan y la coherencia relativa a las fuerzas espirituales que operan en el hombre junto con el sistema simbólico que las anima.²⁵

En uno de sus trabajos Lupo (2001: 336) nos presenta una síntesis estructurada de los principios y elementos que conforman las creencias y las prácticas religiosas actuales de este grupo de la sierra de Puebla. Se refiere a un conjunto de creencias producto de un sincretismo que integra la visión prehispánica de los antiguos nahuas y la religión católica introducida por los españoles. Él dice que:

²⁵ Enzo (1987) y Aramoni (1990) realizaron algunos estudios sobre la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan a partir de las entrevistas que realizaron con curanderos de San Miguel Tzinacapan y de San Andrés Tzicuilan.

A simple vista, la visión del mundo de los nahuas de la Sierra de Puebla se nos presenta hoy profundamente marcada por modelos introducidos por los europeos; la religión oficialmente profesada es la católica (o en casos raros la protestante), los seres sobrenaturales representados en las imágenes sagradas son los del imaginario cristiano, e incluso las celebraciones litúrgicas públicas y los valores que regulan la moral parecen ser sustancialmente ortodoxos. No obstante, cuando se observa la dimensión privada, o se separa de los aspectos formales al nivel del significado, las diferencias saltan a la vista poniendo de relieve la sustancia y profunda autonomía de la construcción surgida del encuentro entre las tradiciones culturales del Viejo y el Nuevo Mundo. Si examinamos con detalle las peculiaridades del caso nahua comprenderemos la agilidad creativa con que los nativos han dado vida a la realidad actual, que se caracteriza de manera manifiesta por un alto grado de sincretismo.

Es de hecho un proceso de síntesis y de negociación entre modelos culturales diferentes que, para Lupo, aún no ha concluido. Tal es el caso que, dentro de las relaciones interculturales, este proceso origina una ambigüedad y crea una tensión que provoca un diversificado contexto social donde conviven tanto indígenas nahuas y totonacos, como "mestizos" lugareños, sacerdotes, maestros, comerciantes, funcionarios municipales, funcionarios procedentes de fuera y, de alguna manera, investigadores y turistas nacionales y extranjeros. Si bien, todos conviven cotidianamente y comparten numerosas formas de expresión y de comportamiento, la atribución de los significados y los valores que les otorgan son a veces homogéneos y en otros casos contrapuestos.²⁶

La cosmovisión de los *maseualmej* de Cuetzalan, por lo tanto, puede ser entendida a partir de la relación de un pasado prehispánico con las creencias del cristianismo introducidas por los españoles durante la conquista. Un aspecto central es el que analiza y reconstruye Lupo (1995, 2001) sobre el

²⁶ La mayor parte de la información etnográfica en la que Lupo basa su descripción y análisis es producto de sus investigaciones realizadas desde 1984 en la comunidad de Yancuictlapan, Cuetzalan (1995a, 1995b, 1998, 2001). Me parece que junto con las investigaciones que realizó con Signorini (1989) representan los planteamientos más cercanos a la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan y son una referencia básica para este tipo de estudios.

sistema cosmológico de los *maseualmej* de Yancuictlalpan a partir de las creencias que tienen en torno a las "almas". Él examinó las ceremonias y los textos rituales referentes a la terapia de los males que afectan a los componentes espirituales del hombre de acuerdo a los enunciados obtenidos de los indígenas y de sus aplicaciones prácticas. Dicho sistema comprende la representación del cosmos, las fuerzas y entidades que animan el universo, los componentes espirituales del ser humano y el rito donde se expresan las relaciones entre el hombre y el mundo extrahumano.

La ordenación del cosmos incorpora los espacios donde se desarrolla la existencia humana a menudo asociado con los términos *taltikpak* y *talmanik*, que indican "sobre la tierra" y "la tierra en general". Es la imagen de una superficie plana y finita sobre y bajo la cual se colocan los otros dos planos del cosmos; el cielo, *iluikak*, surcado por los astros y los fenómenos atmosféricos, y el inframundo, *talokan*, en cuyas entrañas viven fuerzas y seres telúricos que se comportan de manera ambivalente respecto del hombre. El modelo de una superficie plana de la tierra se proyecta en el microcosmo dentro del espacio doméstico, principalmente en los espacios más relevantes de su interior como son el altar y el fogón.²⁷

²⁷ Todavía gran parte de los nahuas tienen en sus casas un altar compuesto de una mesa pegada a la pared en cuya parte anterior se disponen las ofrendas (veladoras, incienso, flores, etc.), mientras que en la posterior, más elevada, se colocan las imágenes sagradas y las eventuales cruces conmemorativas de los familiares difuntos. Están adornados con flores y tiras de papel de colores. El fogón está compuesto por un gran arcón de madera lleno de tierra con cuatro patas y una olla de barro cocido en el centro, *tekomit*, olla del fuego, en cuyo interior arden las brasas y a su alrededor se colocan los tres *tenamaste*, que soportan el comal y otros recipientes (ver Lupo, 2001: 343-44).



Altar en la casa de Don Juan Mateo de Xiloxochico. Foto: MC.

En la vida cotidiana, para resolver los principales problemas de la existencia humana, los *maseualmej* hacen constantes referencias a las entidades extrahumanas que consideran dotadas de la capacidad y fuerza necesarias para este fin. Tienen la idea de que la unidad fundamental de todas las cosas está en dios. Y la tierra es el centro de lo que sucede en torno al hombre y constituye el principal interlocutor extrahumano en las modalidades de culto privadas. Dice Lupo (2001: 346-47) que:

La omnipresencia de los temas agrícolas en la cultura nahua, que hace que la vida sea pensada a partir del prototipo vegetal [...], hace de la tierra el responsable primero e inmediato del bienestar humano, y a ella se dirigen en la inauguración de una casa, del altar y el fogón domésticos, durante todo el ciclo productivo del maíz y de las demás plantas de cultivo, en los diagnósticos y la cura de algunas enfermedades, e incluso, en el momento de clavar el palo para la danza ceremonial de los "Voladores" (*kuapatanimi*). Precisamente debido a la universalidad de su influjo y a la multiplicidad de las formas en que éste se manifiesta, la tierra se concibe como entidad plural, designada con varios nombres, a los que se asocia siempre el de la Trinidad.

Lupo argumenta que la tierra representa el elemento femenino y se asocia con cualidades frías y húmedas. En cambio, el sol representa el elemento

masculino, es caliente y luminoso; está relacionado con Cristo (Sol-Cristo) quien tiene la capacidad de ver todo lo que ocurre en la superficie terrestre al sobrevolarla cotidianamente. Son numerosos los personajes del mundo católico asociados a otros tantos elementos o fenómenos del mundo natural y poseen la capacidad y la fuerza de controlarlos. También son muchos los seres que, pese a tener el nombre de santos y aspectos de tales, se apartan de sus modelos católicos, pero, por su ambivalencia moral, pueden realizar desafueros, ser engañados, cometer errores y expresar cólera o diversión.²⁸

Por otra parte, las entidades reconocidas como *amo kuali*, "no bueno" o "malo", se ubican dentro de la esfera de influencia del "demonio cristiano" ("diablo"). Los peligros de estas entidades dependen de su naturaleza "fría", capaz de apagar toda "chispa vital en el cuerpo de los vivos". Son los *ejekamej*, "aires" ("espíritus"), caracterizados por su polaridad fría y oscura, los *amo kuali ejekamej*, "aires malos" ("malos espíritus"). En el grupo de espíritus *ejekamej*, o tipos de aires, están comprendidos numerosos seres dotados de autonomía operativa que utilizan contra los humanos por maldad connatural. Algunos son hostiles y no humanos como "satanás", los "demonios" y los *masakamej*, "duendes"; otros son humanos como los muertos, "de muerte violenta", y las ánimas condenadas como la "llorona"; otros más son indiferentes como los *kuautauueentsin*, "señor de los lugares", las "ánimas con compromisos no cumplidos" y las "ánimas vagantes". También hay que considerar a los brujos, *nauamej*, "brujos", quienes poseen la fuerza para provocarles algún mal a las personas.

Finalmente, en su difícil existencia cotidiana los *maseualmej* tratan de mantener las mejores relaciones posibles con las entidades que poseen el poder

²⁸ Lupo (1995a) menciona que la cosmología de los nahuas revela cualidades, papeles, campos de acción y relaciones de los personajes, tanto de las divinidades como en los seres humanos. La identificación de Cristo y la Virgen con el sol y la luna; la creación de la figura autónoma de San Ramos, el señor de los vientos; la invención de una Trinidad dual, hombre-mujer, identificada con la Tierra; la atribución al Bautista del título de *achiujke*, "hacedor del agua", y del control de ese elemento; asignación del nombre de María a la identidad femenina que personifica a las aguas (María malinai); la identificación del demonio católico con las fuerzas etéreas malévolas (los *amo kuali*

de influir en el equilibrio de su vida. Los componentes espirituales, o los "tres ejes de la vida" (Signorini y Lupo, 1989) que podemos identificar, mantienen una relación dinámica a lo largo de la vida y después de la muerte. El primero es *yolo*, el "alma", es inmortal y caliente, controla las emociones y el pensamiento. Reside en el corazón que abandonará el cuerpo al instante de su muerte. El segundo es *ekajil*, la "sombra", es separable del cuerpo, mortal y frío. Es la cabeza y la sangre que puede transmitirse y aporta la resistencia anímica y espiritual, así como el destino de la persona. Y el tercero es *tonal*,²⁹ la "energía", es exterior, independiente y mortal. Es caliente y determina el carácter y las emociones.

Para los *maseualmej* "todo viene de la tierra"; o como dice Lupo (1995a), "la tierra nos escucha"; y por su inagotable generosidad la tierra se ve necesitada de energía en todo momento. Por ello, no sólo se apropia de todo ser vivo, de plantas, animales y de humanos, transformándolos en nueva vida, sino que también captura los componentes espirituales que pierden los individuos a causa de un susto provocándoles enfermedades o la muerte. De hecho, gran parte de las actividades rituales tanto públicas como privadas intentan nutrir, alegrar, recompensar y animar a todos los seres de cuyos poderes depende el bienestar del hombre.³⁰

Las "súplicas", *tatautilis*, que son pronunciadas por "especialistas", las dirigen a las divinidades para que los escuchen y los ayuden. Nombran diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y poderes para influir en distintos campos, y mediante el "pedido", *tatajtanelis*, expresa los fines utilitarios de su obra ritual. Sobre esta vida cotidiana gira la actividad específica de los *tepahtiani*, "los que curan" y de las súplicas de uso ritual que

ejekamej, "vientos malignos") que vagan por el mundo y son capaces de "penetrar" en los vientos, haciéndolos enfermar y morir.

²⁹ Término que también hace referencia a la representación del animal de la persona.

³⁰ Pury-Toumi (1997) analiza la identidad lingüística y la manera en que influye sobre el diálogo entre hablantes de lenguas distintas. En particular trata de la visión del mundo expresada en el léxico que para ella permanece viva en la tradición oral moderna; tal es el caso de la concepción del tiempo de los nahuas (comer, hacerse comer, el destino del hombre), de la representación (la carne y la tierra) y el de los límites de la vida (los límites de la tierra).

hacen. Aunque actualmente hay pocos curanderos y ritualistas, siguen siendo personas a las que todavía recurren los *maseualmej*, principalmente porque confían en sus conocimientos que vinculan al ejercicio de las formas de religiosidad ligadas a sus necesidades y dificultades. Las peticiones que expresan y las expectativas de quienes ejecutan el rito, identifican a los destinatarios, enuncian la causa y los pedidos de éste y lo que se espera de las ofrendas.



Partera en su casa de San Andrés Tzicuila. Foto: MC.

2.2. El destino de la vida y la distribución de los saberes

La mayor parte de los *maseualmej* de Cuetzalan son católicos y creen en dios y los santos con notable devoción. Elevan sus oraciones y súplicas en determinados actos y ceremonias, pero para que sean escuchados es preciso saber dirigirse a las divinidades en los momentos y en las formas apropiadas. Así lo hacen cuando nace un niño, en el matrimonio, la construcción de una casa, la erección de una cruz funeraria, durante la siembra y la cosecha de maíz, en la celebración del Día de Muertos, durante el pedido de la lluvia o cuando se trata de una grave enfermedad.

Podemos observar, en este caso, que el saber es diversificado y varía no solamente de una comunidad a otra, sino también al interior de cada una de ellas. Por ejemplo, Lupo y Signorini (1989) observaron que la distribución del

saber no es homogénea en los *maseualmej* de Yancuictlalpan, pero existen creencias que son compartidas por toda la comunidad. Esto es así en las prácticas cotidianas que realizan dentro y fuera de las comunidades, y a través de los espacios públicos y privados donde se adquiere y se trasmite. Pero el saber que cada uno posee no solamente depende de la edad de la persona, sino también del sexo, de la posición social, del grado de aculturación y de la migración.³¹

A pesar de lo diverso de estos saberes, siempre pueden reducirse a esquemas interpretativos comunes debido al intercambio de experiencias que durante las prácticas sociales, culturales, económicas, políticas y religiosas, realizan de manera colectiva. En este sentido, esta forma de compartir los saberes es mayor en las actividades cotidianas y públicas; en las actividades domésticas, en las acciones y creencias que giran en torno al culto de los santos, en las actividades agrícolas y las que se relacionan con la subsistencia, en las festividades religiosas, las asambleas y la cura de los males que amenazan la integridad espiritual del hombre. Los *maseualmej*, en particular, son personas que reflexionan sobre la condición del hombre frente a las fuerzas que amenazan la salud, el equilibrio y la prosperidad del grupo familiar y doméstico; consideran la interacción del hombre con las entidades que controlan el mundo natural.

Pero no es así cuando se trata del complejo sistema de ideas y acciones concerniente al mantenimiento de los equilibrios que depende del desarrollo ordenado de la vida. No todas las personas pueden formular respuestas conceptuales y operativas que resulten adecuadas y coherentes a dicho sistema. Hay personas que por la profundidad de sus conocimientos sobresalen de los

³¹ Signorini y Lupo (1989) y Lupo (1995a) toman como material los discursos de los *tepajtiani* cuya competencia ritual es evidente tanto por la forma y la sustancia de las súplicas como por los comentarios sobre las mismas que ofrecieron. Reconocen que es preferible registrar los acontecimientos lingüísticos y ceremoniales en su contexto real, sin embargo, el contexto en el que fueron registrados contó con excelente "actores", en el sentido de que los "ritualistas" comprendieron plenamente su exigencia de asistir a una ejecución fiel y completa.

demás; son los especialistas y poseen un conocimiento distinto al resto de la comunidad y se distinguen por su habilidad en el dominio del lenguaje.

Los especialistas saben cosas distintas como lo demuestra la diversidad de ideas que expresan los curanderos sobre la naturaleza, las cualidades y las entidades anímicas que le atribuyen los hombres (Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995a). De esta manera, el dominio del saber cosmológico está estrechamente vinculado con la actividad mágico-religiosa y con las prácticas rituales públicas y privadas. Encuentra razón y aplicación en todos los momentos y los ámbitos de la difícil condición existencial de los *maseualmej* quienes tratan de reducir las fuerzas que afectan la salud individual, la armonía familiar y su bienestar económico.

En la actualidad un ritualista es ante todo un *tepajtike*, "el que cura", "curandero", y también puede ser definido como *tepaleuijke*, "el que ayuda", "ayudante", "el que aboga por uno", o *tamatke*, "el que sabe", "sabio". En el dominio de las oraciones se le llame *tajtojke*, "el que habla", "orador" o *tetajtouijke*, "el que habla por la gente", según las modalidades y campos de acción que domina. Cada especialista, con base en sus propias convicciones personales, asocia su competencia y sus capacidades con el tipo de práctica que realiza. Hay "ritualistas" que consideran *tepaleuijke* sólo a los curanderos que curan las enfermedades "naturales", y los que enfrentan los males de origen espiritual son considerados *tepajtijke*. Pero, casi todos los que desarrollan una creatividad ritual de mediación con lo sobrenatural, entran en el campo terapéutico que requiere la autorización explícita por parte de la divinidad.

Como lo señala Lupo (1995a), el único ramo de la actividad religiosa que permanece enteramente en manos del sector indígena de la población es el que se refiere a la ritualidad doméstica y al ambiguo terreno de la medicina y la magia. Por ello, la cosmovisión de los *maseualmej* de Cuetzalan sigue siendo parte fundamental de la vida cotidiana, por lo que la tradición religiosa y la consulta a los especialistas juegan un papel central en la configuración de las identidades comunitarias, aún cuando han estado cambiando constantemente por el encuentro de esos dos sistemas de valores y de visiones del mundo.

Actualmente los *maseualmej* representan la mayoría de la población del municipio de Cuetzalan y es también la más marginada en cuestiones económicas y políticas. El único ámbito de la vida comunitaria en el que ocupan el primer plano es el religioso, pero debemos decir que sus creencias y prácticas de comportamiento son distintas a la de los *koyomej* y su devoción es, quizás, más sentida que la de estos últimos. La podemos observar en el cuidado del templo, el culto de los santos y la organización de las principales celebraciones religiosas. En cambio, la administración del culto está a cargo de los sacerdotes procedentes del exterior, mientras que los indígenas ocupan los cargos de mayordomos, fiscales o cualquier otro cargo tradicional.

Ciertamente, es complejo identificar aquellos rasgos antiguos y modernos si tomamos en cuenta la diversidad de prácticas sociales, económicas y religiosas. García (1987) comentó que en la civilización mesoamericana prevalecía una estructura del espacio diferente a la de los europeos quienes tuvieron el afán de congregar a las poblaciones y definir "cabeceras" basadas en los lineamientos del ordenamiento espacial de la colonia. Esto generó el desarrollo de regiones distintas a las del mundo prehispánico permitiendo el control y la explotación económica de las poblaciones indígenas. Además, hay que agregar los efectos que provocaron las políticas indigenistas impulsadas por los gobiernos de las distintas épocas que, en esencia, siguen siendo las mismas por su intención de "integrar" a los indígenas a la "modernización". Ahora con la política de "globalización" se pretende lograr la homogenización de la población y en el fondo hay una negación hacia la diversidad lingüística y cultural. De hecho, en todos estos cambios ha jugado un papel importante la labor del clero católico, la introducción de las escuelas, la penetración de los medios de comunicación como la radio, la televisión, internet y el creciente interés del turismo nacional y extranjero. Pero parte de los usos y costumbres antiguas que se han conservado, son las que debemos tomar en cuenta para analizar sus identidades.



Detalle: vela en un altar. Foto: MC

3. Tradición y organización comunitaria

3.1. Organización cívico-religiosa

Anteriormente mencioné que el municipio de Cuetzalan está conformado por ocho Juntas Auxiliares y cada una funciona mediante el sistema de organización civil y religioso (cf. Capítulo 1).³² Por costumbre, el presidente auxiliar de cada comunidad tiene que ser indígena, aunque es preciso decir que en los últimos años estos cargos han sido ocupados por *koyomej* en comunidades como Xiloxochico y Yancuictlapan. La comunidad de Xocoyolo, poblada en su mayoría por “mestizos”, es una excepción pues los cargos por lo común son ocupados por este tipo de personas. Así es que, como parte del control político, las Juntas Auxiliares funcionan como mediadoras entre la comunidad indígena y las autoridades municipales. El presidente auxiliar se encarga de aplicar las políticas establecidas por los gobiernos federales y estatales, y para ello considera las formas de organización comunitarias.

³² El sistema de cargos cívico-religioso proviene de la época colonial aunque tiene sus raíces en la época prehispánica. Con esta forma de organización los españoles impusieron prácticas y normas jurídicas que funcionan junto a la autoridad tradicional indígena. Es decir, se trata de una combinación de cargos tradicionales y cargos civiles con el presidente auxiliar, el agente de ministerio público y el juez de paz quienes

La estructura organizativa de las Juntas Auxiliares está integrada en dos niveles. Uno es el nivel civil compuesto de cinco regidores, el primero de los cuales es el presidente auxiliar y es elegido por toda la comunidad cada tres años en una asamblea. Los regidores son los encargados del servicio de salud, educación, cultura y obras públicas y, además, contempla cinco suplentes que pueden reemplazar a los anteriores si es necesario. La Junta Auxiliar también incluye un secretario administrativo, un tesorero, un secretario de registro civil, los topiles o "policías", un juez de paz que trata los asuntos de poca monta y un agente del ministerio público que trata los hechos que resultan ser más graves. Y, por otro lado, está el capitán de faenas o jefe de cuadrilla quien invita a la gente a participar y coordinar las actividades para las obras que se realizan en la comunidad.

El otro nivel, el religioso, contempla al presidente de costumbres, a los fiscales con sus mayores y topiles, a los mayordomos junto con sus diputados y a los tenientes de danza. Los fiscales se encargan del cuidado del templo y de la celebración de las fiestas del santo patrón; los mayores son auxiliares de los fiscales para el ornato y otras actividades dentro de la iglesia; los topiles son jóvenes que apoyan a los mayores en las actividades dentro de la iglesia; los mayordomos se encargan del cuidado de las imágenes y de la celebración de las fiestas para cada una de ellas; los diputados son auxiliares de los mayordomos y se encargan de adornar el altar de la imagen que corresponde al mayordomo; los tenientes de danza se encargan de organizar a los grupos de danza para las fiestas importantes del pueblo como la patronal.

establecen una jerarquía oficial dominante característico de la estructura del sistema político mexicano.



Danza de los quetzales en la fiesta de Xiloxochico. Foto: MC.

Es importante decir que el presidente de costumbres constituye una figura que no existía antes y su creación fue necesaria para mantener las costumbres de la comunidad. Antes los cargos civiles y religiosos se otorgaban de acuerdo a un orden jerárquicamente estructurado y eran cubiertos por miembros que deberían pertenecer a la comunidad. De hecho, el respeto al estricto orden de acceso era una condición para ocupar los cargos más altos o, en el caso del presidente auxiliar, debería de haber ocupado anteriormente otros menores. Sin embargo, parece que esto no es una obligación en algunas comunidades, ahora dichos cargos pueden ocuparlos sin antes haber sido mayordomo de una o más imágenes. Incluso, puede tratarse de un "mestizo" con poder económico que vive en la comunidad el que ocupe el nivel más alto de la jerarquía.³³

No obstante, la organización ceremonial sigue siendo de mucha importancia para los *maseualmej* de Cuetzalan. Participar en cualquier cargo religioso tiene para ellos un alto valor social y lo asumen con entrega y

³³ Ciertamente, antes se tomaba en cuenta a los ancianos para las decisiones importantes de la comunidad o cuando se trataba de algún conflicto interno. Ocupar el cargo de autoridad, representaba un servicio y un privilegio que no era pagado. Sin embargo, quizás hace apenas una década esta forma de organización comunitaria fue desapareciendo por la presencia de los partidos políticos, principalmente por el dominio y control político que fue ejerciendo el PRI en esta región.

devoción, además de que sigue siendo considerado un símbolo de prestigio, sobre todo si se trata de una mayordomía que implica la responsabilidad de organizar la fiesta de algún santo.³⁴ Las de mayor importancia y prestigio son las mayordomías del santo patrón de la comunidad, así como la que corresponde a la Virgen de Guadalupe y del niño Dios el 12 y el 24 de diciembre respectivamente. Y desempeñar un de estos cargo es para ellos una responsabilidad que asumen de manera voluntaria.

Las mayordomías son, por lo tanto, parte de la vida social y religiosa de la comunidad y quien asume esta responsabilidad se encarga del pago necesario para organizar la celebración de la fiesta, los adornos de la iglesia, los cohetes que acompañan la procesión, el transporte, el alojamiento y la alimentación de los grupos de danzas que participan en la ceremonia, en fin, de todos los gastos que son necesarios para cumplir este compromiso contraído. Por consiguiente, ser mayordomo y cumplir adecuadamente con la celebración de la fiesta y honrar al santo representa la oportunidad de congraciarse con la divinidad y adquirir prestigio social.

Asimismo, esta forma de convivencia religiosa se extiende hacia otros ámbitos de la vida social como el nacimiento de un niño, el bautizo, el matrimonio, el día de todos santos y la semana santa. Tanto las danzas como la música representan una forma de expresión cultural y de identidad para los *maseualmej*. Las danzas de los voladores, de los quetzales, de los negritos, de los santiagueros, de los toreadores y de los miguelés, forman parte de las

³⁴ El ser mayordomo no sólo implica un compromiso religioso, sino también un sacrificio económico por parte de la familia del mayordomo. Además de cuidar durante todo el año la imagen sagrada que le corresponde, tiene la obligación de celebrar la fiesta que implica diversos compromisos como la ornamentación de la iglesia con flores, grandes cirios, *teuitso*, listones de pino, *okoxalin*, las ceras, los toritos, docenas de cohetes, convocar a los grupos de danzas, quetzales, negritos, santiagos, voladores, la preparación de comida y bebida para los grupos de danzas y para los invitados, la organización del "palo volador". Si bien, el mayordomo es el principal responsable de la realización de la fiesta, sus diputados participan y lo apoyan en todos los trabajos; además el pueblo coopera de distintas maneras, por ejemplo, las mujeres ayudan en la preparación de la comida y los hombres en el arreglo de la iglesia, de la casa del mayordomo, en la puesta del "palo volador", otros llevan a la casa del mayordomo *mo piomej*, *totolimej*, *yolixpan* o aguardiente, arroz, frijoles, entre otras cosas para atender a los visitantes.

ceremonias que otorgan a las divinidades a las que ofrendan sus peticiones y agradecimientos. De igual manera, el canto-baile tradicional conocido como *xochipitsauak*, "flor esbelta", forma parte de la festividad y se acostumbra principalmente en las bodas, bautizos y las fiestas en honor a los santos. En él se cuenta la historia del hombre y la mujer desde el cortejo hasta el matrimonio y termina con la boda. Se ejecuta con los acordes del violín, la guitarra huapanguera y de la jarana, y se acompañan con versos improvisados sobre la mujer para resaltar el amor y su belleza (Cháves, 1992).



Fiesta de San Miguel Tzinacapan. Foto: MC.

3.2. Organización económica y política

La economía de los *maseualmej* de Cuetzalan se basa en una agricultura carente de insumos y de apoyos sustanciales para su desarrollo. En gran medida depende del mercado controlado por unas cuantas familias "mestizas" dueñas

de los principales comercios y de grandes extensiones de tierras. Además de que mantienen el poder económico y político, tienen el monopolio comercial de varios productos como el café y la pimienta. Los campesinos nahuas esencialmente se dedican a la agricultura para el autoconsumo y en menor medida para el comercio. Viven en las rancherías y para ellos el cultivo del café representaba una de sus principales fuentes económicas. Con la caída de su precio poco a poco han dejado esta actividad y, por el contrario, han incrementado su migración hacia los centros urbanos en búsqueda de trabajo.

En realidad, mientras los indígenas ocupan los distintos cargos religiosos, los "mestizos" acomodados se apropiaron de los puestos más importantes en el plano político. Históricamente, la relación entre estos dos grupos se expresa en una oposición que en el plano simbólico funciona como una diferenciación entre ser "indígena" o "mestizo"; campesino o terrateniente; artesano o comerciante. Es el resultado de un permanente conflicto interétnico que define las identidades de ambos grupos que conviven en distintos espacios de la región de Cuetzalan y al mismo tiempo deja al descubierto la discriminación que aún prevalece por parte de un gran número de "mestizos" lugareños hacia los indígenas. Además, los indígenas son rechazados y marginados de los asuntos relacionados con la organización económica y política del municipio, incluso, hay ocasiones en que los comerciantes no les permiten que vendan sus artesanías durante los días de mercado o cuando se trata de alguna fiesta grande de la región.

Otro ejemplo de poder son los programas del gobierno como PROGRESA y PROCAMPO, aparte de ser manipulados ideológica y políticamente por las autoridades del municipio, son tendenciosamente dirigidos hacia las personas que menos requieren su atención. Quienes están a cargo de ellos otorgan los recursos a sus propios familiares o amigos, pero cuando los destinan hacia los indígenas lo hacen bajo ciertas condiciones principalmente en los tiempos de campaña electoral para arrebatárles su voto y ganar la presidencia municipal. Sin embargo, desde hace tiempo hemos observado que ante esta situación de poder, y como parte de su difícil situación

económica, los *maseualmej* han venido desarrollando una serie de actividades para tratar de compensar su deficiente poder adquisitivo. Algunos, como los niños y mujeres de San Miguel Tzinacapan, elaboran artesanías de distinto tipo para venderla al turismo como pulseras que tejen con hilo de colores, servilleteros, huacales y cestos hechos de jonote, llaveros, café molido, entre otros. En San Andrés Tzicuilan, Yohualichan, Xiloxochico y Zacatipa, las mujeres se han organizado para promover y vender sus productos fuera de Cuetzalan. Varios niños de San Miguel Tzinacapan por iniciativa de ellos mismos se proponen como guías para llevar a los turistas a las cascadas, a la zona arqueológica de *Yohualichan*, a las grutas, o a distintos lugares de interés para los visitantes.

De igual manera, los vínculos que hay entre parientes y compadres son una base importante para las actividades económicas y laborales. La obtención común de los recursos agrícolas es posible entre las familias que comparten el mismo hogar puesto que establecen relaciones de respeto y de ayuda mutua. La cooperación entre los miembros de un mismo grupo familiar se realiza en la construcción y el mantenimiento de una casa, en la siembra y cosecha de maíz, en el corte de café y, en particular, en las mayordomías. El cultivo del maíz, aunque económicamente secundario respecto al café, continúa siendo el elemento central de la actividad agrícola de los *maseualmej* de Cuetzalan, además de ser su principal fuente de alimentación. Como dice Don Bonifacio Méndez de San Andrés Tzicuila: "nos podemos quedar sin café, pero no sin maíz".

Hay quienes venden distintos productos en el mercado de Cuetzalan como naranja, mandarina, limón, mamey, guayaba, plátano, maracuyá, maíz, pimienta, canela, ajonjolí, quelites, y algunos productos de otras partes de la región como el tabaco, el cacahuete, el chocolate y la vainilla. Venden también café molido que ellos elaboran en su casa y diversas platas medicinales que cultivan en sus huertos y utilizan para distintos males. En sí, muchos hombres se dedican al trabajo del campo; siembran y cosechan maíz, trabajan en el corte de café como asalariados en terrenos ajenos o en sus propios cafetales. Por otro

lado, las mujeres pasan la mayor parte del tiempo en la casa, algunas son artesanas y realizan trabajos de tejido en telar de cintura o bordados para la elaboración de blusas. Otras también trabajan en el campo, incluso, hay familias completas que se involucran en el corte del café cuando llega la temporada.

A la mayoría de los jóvenes ya no le gusta trabajar en el campo, pero con frecuencia participan en las faenas de la comunidad. Por lo general terminan la secundaria y son pocos los que siguen estudiando la preparatoria o el bachillerato, y todavía son menos los que continúan estudiando en los niveles superiores. Los motivos por los que no lo hacen tienen que ver con la falta de dinero, por lo que prefieren emigrar a los centros urbanos con el fin de buscar alguna fuente de trabajo.

En la ciudad de Cuetzalan es donde se concentra la mayor parte de la población "mestiza". También en algunas comunidades como San Andrés Tzicuilan y Santiago Yancuictlapan los *koyomej* viven en el centro del pueblo y han desplazado a los indígenas hacia sus orillas. Los domingos en el centro de la ciudad de Cuetzalan es el día de mercado y llegan nahuas de todas las comunidades cercanas; además de totonacos de Ecatlán, de Tuzamapan y de otros lugares; "mestizos" de Zacapoaxtla o de municipios cercanos; y turistas nacionales y extranjeros. En particular, el mercado representa para los indígenas un espacio de encuentro y de convivencia donde entran en contacto el *mexicano*, el totonaco y el español. En las relaciones de compraventa se usa el *mexicano* entre *maseualmej*, y el español funciona como lengua franca para la comunicación con los totonacos y los *koyomej*.

En los últimos años notamos un aumento del turismo debido, en parte, a la amplia difusión de la fiesta del 4 de octubre y a la feria del café y del huipil, pero también el interés que despierta en el turista se debe a la imagen que proyectan de Cuetzalan como un lugar que se caracteriza por la belleza de su naturaleza y por la presencia de las "tradiciones" indígenas como sus fiestas, danzas y artesanías. Este interés por visitar la región de los *kuesaltotot* aumentó aún más con la difusión a través de los medios de comunicación de los espeleólogos ingleses que quedaron atrapados en las cuevas cercanas a San

Miguel Tzinacapan; algunos de los nativos de este lugar comentan que “se querían llevar los tesoros” que están guardados adentro de la cuava y, como son sagrados, por eso ya no pudieron salir.



Fiesta del 4 de octubre en la Ciudad de Cuetzalan.
Foto: CEMEX.

3. 3. Organización y movimientos sociales

El antropólogo canadiense Pierre Beaucage (1997) presenta una descripción sobre el desarrollo de los movimientos sociales en la sierra de Puebla con la finalidad de comprender el origen de distintas organizaciones campesinas indígenas independientes. Menciona que una de las causas que provocaron el nacimiento de estos movimientos fue el debilitamiento de las estructuras cívico-religiosas en las comunidades debido a la expropiación de tierras y al control político de los grupos de “mestizos” quienes asumieron el poder. Lo que en la década de los 70s se constituyó como la Central Campesina Independiente,

inicialmente abarcó algunas áreas de Veracruz y posteriormente llegó a tener fuerte influencia en el municipio de Cuetzalan, de tal manera que los indígenas de este lugar y de sus alrededores se organizaron a través de la Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPP). La cual posteriormente cambió su nombre en lo que hoy conocemos como Sociedad Agropecuaria Regional *Tosepan Titataniske*, "unidos venceremos".

La formación de esta nueva organización, que es una de las más importantes de Cuetzalan, tuvo como base la identidad indígena y el cambio social.³⁵ En particular, las condiciones adversas que provocaron que los indígenas decidieran unirse fueron las relaciones de subordinación económica y política que la mayoría de ellos tenía con respecto a los comerciantes "mestizos", relegada en un intercambio desigual y en una dependencia con el comercio exterior para la venta de sus productos y artesanías. Además, los *koyomej* son quienes deciden el precio de los productos que les compran, por eso, la única forma de salir adelante y obtener mejores beneficios económicos era la de unirse y organizarse. Esta experiencia constituyó en adelante una importante alternativa para mejorar las condiciones de vida de los indígenas, de tal manera que poco a poco fueron surgiendo nuevas organizaciones.

En efecto, el movimiento cooperativista fue una respuesta de los indígenas ante la explotación de los "mestizos". Beucage (1997) menciona que el fuerte sentido de identidad comunitaria en esta región correspondía más con una red de cooperativistas locales que con una organización regional centralizada. De tal manera que la introducción de asambleas marcó un cambio

³⁵ Beucage (1997) considera dos versiones encontradas sobre el de origen la *Tosepan*. La de un grupo de indígenas de San Miguel Tzinacapan, que llama "indianista", que deciden organizarse para comercializar sus productos sin depender de los acaparadores; y la de un grupo de asesores, que le llama "productivista", que bajo el Plan Zacapoaxtla trataban de fomentar la producción agropecuaria, la investigación agrícola y la formación de cooperativas. La primera tiene un contenido netamente comunitario y etnocultural; la segunda está orientada hacia la formación de organizaciones independientes de campesinos para la comercialización de sus productos y el abastecimiento de alimentos básicos. Ambas vertientes llevaron al desarrollo de un movimiento cooperativista que abarcó la sierra baja y poco a poco fortaleció a la *Tosepan* como organización.

importante en el sistema tradicional de organización, además cambiaron las prácticas políticas y lingüísticas puesto que, además del *mexicano*, el español representó un instrumento de comunicación para las relaciones interétnicas. Por ejemplo, ahora la autoridad una vez elegida decide por sí misma sin tener que consultar periódicamente al conjunto del pueblo; sin embargo, aún cuando esta nueva práctica organizativa al inicio era incompatible con el sistema tradicional, la autoridad elegida tiene que prestar su servicio a la comunidad y es a ella a quien deben rendirle cuentas.

Al respecto cabe señalar que la estructura organizativa, a través de la cooperativa y de las formas comunitarias indígenas, tiene una fuerte composición indígena. La existencia de asambleas regionales y locales creó una dinámica importante en las rancherías y la participación en la cooperativa fue un proceso que la gente poco a poco fue asimilando. Son ahora parte de la vida comunitaria y en ellas participan tanto mujeres como hombres.

La *Tosepan titataniske* obtuvo en 1980 su registro como cooperativa y su influencia abarcó más allá de los límites del municipio de Cuetzalan. Una de sus principales actividades fue la distribución del maíz en la región a bajo precio, la exportación de pimienta y de mamey, y la comercialización del café directamente con los compradores. Sin embargo, con el crecimiento de la cooperativa y el desarrollo de nuevos proyectos surgió también una nueva clase de poder distinta a la tradicional.

Dice Beaucage (1997: 21) que:

Esta tenía milpas y cafetales, contrataba peones y mantenía su identidad indígena prestando servicios en los cargos del pueblo y a través de su participación a los costosos rituales comunitarios. Los "comisionados" ya no viven en permanencia en las rancherías, aunque mantengan casa allí, pues su trabajo exige una presencia casi continua en la cabecera. Muchos visten como "catrines" y, en esta nueva esfera de vida social que son reuniones y trámites, algunos llegan a expresarse mejor en español que en nahuat.



Logotipo de la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske, "Unidos venceremos". Foto: MC.

Esto marcó una distinción entre la dirección de la Tosepan y la Cooperativa. La participación disminuyó y algunos abandonaron la organización porque no obtenían ningún beneficio. Los *maseualmej* de San Miguel Tzinacapan se preocuparon más por impulsar actividades educativas, productivas y de atención a la salud. Se interesaron en la creación del Taller de Tradición oral y en la promoción de la lengua y de la cultura náhuatl a través de publicaciones, el impulso de obras de teatro y la formulación de propuestas educativas concretas. En los trabajos del Taller de Tradición Oral se buscó rescatar la cultura indígena y realizaron estudios etnohistóricos para conocer el pasado de los nahuas de esta región.

He tenido la oportunidad de estar en algunas reuniones de artesanas y he podido observar que el *mexicano* es la lengua de uso en la interacción verbal, pero las formas de participación siguen un proceso similar al utilizado por las organizaciones no indígenas. Es decir, establecen un orden del día y posteriormente abordan cada uno de los asuntos para los cuales fueron convocadas. Al respecto cabe mencionar que cuando está presente alguien que no es *maseualmej* que por lo regular puede ser una autoridad del gobierno, un

representante institucional o un invitado, se dirigen a él en español porque saben que no habla *mexicano*, pero también porque constituye una marca simbólica de diferenciación étnica.

Las identidades étnicas son en este caso un factor fundamental en la construcción de las organizaciones indígenas. La realización de asambleas regionales abrió nuevas formas de relaciones entre los propios indígenas y sentó las bases para una nueva identidad regional. Entraron en contacto representantes de distintas comunidades que antes no se conocían y ahora tenían que discutir y llegar a acuerdos. Los líderes indígenas, al igual que sus comisionados, entraron en contacto directo con las instancias nacionales y extranjeras sin la mediación de los "mestizos". Lograron proyectar nuevas formas de relaciones hacia el exterior de las comunidades y poco a poco fueron transmitiendo sus experiencias hacia el interior. En varias comunidades surgieron nuevas organizaciones de indígenas, cooperativas de artesanas, grupos de derechos humanos y distintos proyectos productivos y educativos.

Actualmente, la cooperativa *Tosepan titataniske*, "unidos venceremos", agrupa a un gran número de indígenas nahuas y totonacos de esta región; la organización de artesanas *Maseualsiuamej Mosenyolchikahuani*, "mujeres indígenas que trabajan juntas", aglutina cerca de 200 indígenas nahuas del norte de Puebla quienes se unieron para mejorar sus condiciones de vida mediante diferentes programas y proyectos de trabajo. Además de promover sus productos dentro y fuera de Cuetzalan, actualmente ofrecen su servicio de hospedaje en el *Taselotzin* como casa de descanso para cualquier visitante. Las mujeres indígenas de esta organización iniciaron su trabajo en 1985 por la necesidad de comercializar a precios justos la artesanía que elaboran en telar de cintura, los bordados a mano y cestería de jonote que producen en las comunidades. También están impulsando actividades de producción para autoconsumo, granjas comunitarias e instalación de microempresas, ampliando estos proyectos a la defensa de los derechos humanos, la salud, la defensa del medio ambiente, y la valoración de su cultura y de las mujeres. En este contexto está el "Proyecto de Ecoturismo" *Taselotzin*, empresa que tiene cuatro años

funcionando al servicio de los turistas y de otras organizaciones independientes; cuenta con un vivero de plantas de ornato, panadería integral, papel reciclado, producción de medicina tradicional y productos de limpieza biodegradables.

Asimismo, las mujeres artesanas de la Sociedad de Solidaridad social *Sihuamej Sentekitini*, "mujeres que trabajan juntas", de San Andrés Tzicuilan, integra un gran número de familias nahuas y cuentan con varios proyectos de artesanía, panadería, zapatería, construcción de viviendas, educación y salud. La Comisión de Derechos Humanos *Takachiualis* se fundó en 1989 en San Miguel Tzinacapan, como una forma de responder a las arbitrariedades cometidas contra los indígenas por parte de las autoridades judiciales. Se dedica a la defensa de los derechos humanos de los indígenas de la región de Cuetzalan y tiene como objetivo la difusión, la investigación, la defensoría y la capacitación. La organización de médicos tradicionales que está vinculada con lo que antes fue el Hospital de Campo y que ahora se llama "Hospital integral de Cuetzalan", dependiente de la SSA, donde intercambian su conocimiento con los médicos oficiales. La telesecundaria *Tetsijtsilin* de San Miguel Tzinacapan, la Asociación de Músicos y Danzantes de Cuetzalan y la organización de artesanas de Yohualichan, *Siuamej sochit*, "flor de mujer". Otra organización es el Centro de Asesoría y Desarrollo Entre Mujeres (Cadem) donde participan mujeres indígenas y no indígenas para apoyar el desarrollo de proyectos productivos en manos de las mujeres de Cuetzalan. Y la actual fundación de derechos humanos de Ayotsinapan, *Yankuik Maseualnemilis*, "nueva vida indígena", que se fundó hace tres años y tiene como objetivo apoyar a los indígenas nahuas y promover su cultura.



Mujeres de la organización *Sihuamej Sentekitini* de San Andrés Tzicuilan. Foto: MC

Todas estas organizaciones, a través de su propia experiencia, han transformado no sólo la vida organizativa y productiva de las comunidades, sino también han fortalecido sus identidades como grupo indígena y, de alguna manera, han resaltado el valor que para ellos tiene el *mexicano* como la lengua que les heredaron sus abuelos frente al dominio del español que hablan los *koyomej*.

4. Relaciones interculturales

La llegada de los “mestizos” a la sierra norte de Puebla que originalmente era habitada por nahuas, totonacos, tepehuas y otomies, provocó una serie de conflictos sociales, culturales y lingüísticos. La historia muestra que las relaciones entre los “mestizos” y los indígenas de distintas comunidades, durante mucho tiempo, han sido de carácter conflictivo debido a la dominación que los primeros han ejercido sobre los segundos. Representan dos visiones del mundo distintas y dos forma de comprender la historia tanto regional como nacional. En Cuetzalan los *koyomej*, como le llaman los *maseualmej*, conciben la historia a partir de la “modernización” que, según ellos, introdujeron en esta región. Dicen que lograron la construcción de carreteras, la introducción de la electricidad, el automóvil, el teléfono, la televisión y la radio.



Primer automóvil en Cuetzalan. Foto de la peluquería de Don Aquino, Cuetzalan.

Si bien es cierto que la modernización trajo importantes beneficios para esta región, fueron principalmente para la población "mestiza". La construcción de caminos, carreteras y calles; la edificación de la iglesia de San Francisco, de las escuelas, el palacio municipal; la introducción de servicios como el agua potable, la electricidad, el drenaje, entre otros; muestra el progreso que hoy tiene la ciudad de Cuetzalan, pero todos estos trabajos en su mayoría fueron realizados por indígenas de las distintas comunidades a quienes los obligaron a trabajar mediante el uso de faenas. Ciertamente, los *koyomej* se aprovecharon de ellos y los obligaron a trabajar sin pago alguno y castigaron a quienes no obedecieron.

Pero ahora como ven unos sufrimientos que sufrieron nuestros padres porque toda la escuela ...se hicieron las escuelas aquí ...mano de obra todos le hicieron ...se cansaban acarreado piedras hasta ya lejos y la traían ...solamente les combidaban un medio litro de aguardiente o un litro según la cantidad de gente ...y eso nada más para todo el día ...entonces después ahora vemos que trabajamos pura faina pero a veces nos traen tacos ...nos van a dejar ...ya no

tenemos ni refino porque antes nuestros abuelos nada más con aguardiente los conformaban un cigarrito. ³⁶

Los *koyomej* poco a poco se apropiaron de las tierras de los indígenas y son ellos quienes actualmente viven en la ciudad de Cuetzalan. Por el momento no tengo información sobre el porcentaje de tierra que poseen, pero parece que los terrenos son muy extensos, al menos en cuanto a los cafetales y los que utilizan para el ganado. Lo que no cabe duda es que un pequeño grupo controla el poder económico y político del municipio y prácticamente son los dueños de los principales comercios. En fin, la situación fue cambiando de manera negativa y los indígenas a través de los años fueron perdiendo sus propiedades.



Iglesia de San Francisco y Plaza principal de Cuetzalan. Foto: MC

¡Uuuh! Cuando yo abrí los ojos Cuetzalan era muy diferente, no había casas grandes como ahora, eran casas chiquitas de zacate o de hoja de palma. Por ejemplo, donde vive ahora don Abraham estaban apiladas muchas casitas de zacate porque aquí vivían puros indios, no había casas grandes, ni calles anchas porque había muchos árboles de chinina³⁷ y por eso sólo había veredas. La

³⁶ Entrevista realizada con Luis Melendez de Yohualichan, en su casa en febrero del 2000.

³⁷ La "chinina" es un fruto que crece en un árbol, "el árbol de chinina"; es parecido al aguacate, pero más grande. Se corta medio maduro, se le quita el hueso y se cuelga para que termine de madurar. Los domingos los indígenas lo llevan en un canasto al

iglesia era más chica, pero estaba bonita. Ya después llegaron gente de dinero. Uno de Tlapacoya que puso una fábrica de aguardientes y otros que empezaron a comprarles a los inditos y los mandaban a vivir a sus ranchos. A algunos ni les pagaban ¡que va! A otros les prestaban dinero a cambio de sus escrituras y ya no se las devolvían. Por ejemplo, la casa de una señora de por aquí, su papá le prestó a un indio muy poquito dinero y le pidió sus escrituras. Por la noche llegó con el indito pistola en mano y le dice:

-¡Me firmas o te lleva la chingada!

Pues tuvo que firmar. Y ya después cuando les compraban su café les hacían muchas cosas: les quitaban sus bultos y ellos mismos los subían a la báscula, ni asentaban bien y les decían:

- Son tantos kilos.

Y el indito solo decía:

- Bueno. ³⁸

Es así, pues, que para los *maseualmej* la historia es concebida a partir de la relación conflictiva que se inició por el despojo de sus tierras y después continuó con la explotación de su trabajo. Los de San Miguel Tzinacapan cuentan de la lucha que libró *Sentiopil*, "hijo del maíz", contra los *tsitsimimej*, ³⁹ "seres sobrenaturales"; de la lucha de los *maseualmej* contra los *koyomej* y contra los *analtekos*, "extranjeros". Hablan de cuando llegaron "los gachupines" y maltrataban a los indígenas; de la revolución que después cambió la vida del país. En los relatos destacan la lucha que enfrentaron contra los *koyomej*, de cómo llegaron a Cuetzalan y despojaron a sus abuelos *maseualmej* de sus tierras y los dominaron.

A nosotros también nos quitaron nuestros terrenos y ahí metieron a los mayores. Todo eso era de mi abuelita, este pedazo que ve de aquí para allá, todo se lo quitaron. Todo eso lo sé, sólo espero que empiece la Revolución y

mercado de Cuetzalan para venderlo. Tiene un sabor cremoso y lo comen con una tortilla agregándole salsa de chiltepin o únicamente con sal.

³⁸ CEPEC, 1994: 132-133.

³⁹ En el náhuatl clásico *tzitzimitl* se refiere al "nombre de demonio" (Molina, 1970).

verás si no los golpeo y me voy, porque me han estado haciendo enojar estos cabrones, pues se burlaron mucho de mis padres.⁴⁰



Entrada de villistas a Cuetzalan en el año de 1920.
Foto de la peluquería de Don Aquino, Cuetzalan.

Se trata de otra versión de la historia de Cuetzalan. Es la historia de un conflicto interétnico que se inició con la llegada de los europeos durante la conquista. Los *maseualmej* lucharon contra los *analtekos*, “extranjeros”, durante la intervención francesa en el siglo XIX apoyados por los *koyomej*. Durante la revolución lucharon contra los *koyomej*, supuestos “villistas”, quienes se aprovecharon de este momento histórico para “robar y hacer abusos con la gente *maseual* de las rancherías”. Los nahuas se aliaron con los carrancistas para defenderse y lo que aparentemente era una lucha entre villistas y carrancistas, resultó ser un conflicto entre *koyomej* y *maseualmej*, una lucha entre dos familias ricas de la región, la de Salvador Vega y la de José María Flores. Finalmente resultó ser una lucha entre pobres y ricos, y una revolución que fue ajena para los *maseualmej* como lo señala Giasson (2001). En efecto, fue una revolución que vino de afuera, sin embargo, a pesar de que los *maseualmej* desconocieron sus causas participaron en ella y fueron objeto de abusos, de robos y muertes.

Sobre este hecho histórico los de San Miguel Tzinacapan (CEPEC, 1994) comentan que Salvador Vega, quien se presentaba como supuesto dirigente

⁴⁰ CEPEC, 1994: 399

"villista", era un "mestizo" terrateniente que se dedicaba al comercio y a la producción de aguardiente de caña. Su gente robaba los animales de los indígenas y todo lo que encontraban; las cobijas, la ropa y el dinero. Violaban a las mujeres y golpeaban a la gente. Después de tales hechos los indígenas se sintieron engañados por las autoridades, pero, como dicen ellos, ahora ya no se dejan y desconfían de los "mestizos" y de las autoridades municipales y estatales.

La historia de Cuetzalan, por lo tanto, puede ser entendida como un proceso conflictivo y de continua negociación entre *maseualmej* y *koyomej*. Por su carácter político y social, se expresa en una oposición entre dos grupos donde los segundos se enriquecieron del trabajo de los primeros. Es la historia de un conflicto intercultural que ha generando nuevas condiciones para los usos de los espacios sociales y políticos. Cuetzalan, de ser originalmente una comunidad indígena, se transformó en una ciudad mestiza a finales del siglo XIX. El primer decreto que se elaboró para señalar la división territorial del estado de Puebla, el 27 de mayo de 1837, consideró este lugar con el nombre de *Quetzalan*, como municipalidad perteneciente a Zacapoaxtla con la categoría política de pueblo. El 2 de mayo de 1903 cambió su nominación a *Cuetzalan* con categoría política de villa y el 27 de diciembre de 1921 se consigna como municipio del estado denominada Cuetzalan del Progreso. Fue el 3 de octubre de 1986 cuando lo que ahora es la Villa de Cuetzalan del Progreso obtuvo el rango de ciudad, nominándose "ciudad de Cuetzalan", ratificado este decreto en junio de 1995 por la Ley Orgánica Municipal del Estado de Puebla (INEGI, 1997).

Ahora bien, la "modernización" de la que hablan los *koyomej* está vinculada a la transformación que ha sufrido el bosque semitropical característico de esta región debido, por un lado, a la siembra de maíz por parte de los indígenas y, por otro lado, a la producción de caña de azúcar, al cultivo del café y a la introducción del ganado por parte de los "mestizos". La ciudad de Cuetzalan, no obstante, sigue siendo para los *maseualmej* un espacio de encuentro y de convivencia. El santuario, donde está la "iglesia de los jarritos",

representa para ellos un importante centro religioso que durante todo el año visitan, principalmente el día 12 de diciembre para festejar a *tonantsin*, "nuestra madre Guadalupe". Con frecuencia visitan la iglesia de San Francisco para manifestar su sentida devoción religiosa hacia los santos a quienes les rinden culto. También aprovechan los servicios del "Hospital Integral de Cuetzalan" y los espacios de la Radiodifusora del INI para mandar mensajes a sus familiares, amigos o conocidos. Es un espacio de tradición social donde reafirman sus identidades y negocian sus asuntos personales y colectivos. En estos contextos el *mexicano* y el *español* cumplen distintas funciones dentro de las relaciones sociales y de compra-venta. Como dice doña María Francisca de Tenango, que ella va a Cuetzalan *para pasialoti*, es decir, "para pasear" por sus calles.



Calle de Cuetzalan después de las lluvias.
Foto: MC.

Del mismo modo, es un espacio de encuentro para las actividades religiosas, para la venta de los productos que cultivan y de las artesanías que elaboran. El día de mercado arriban familias nahuas a comprar flores y alimentos; los niños, niñas y las mujeres de San Miguel Tzinacapan van a

vender sus artesanías; algunos van a tomar *yolixpan* o platicar con los amigos o con el compadre; van a tratar algunos asuntos pendientes; los jóvenes aprovechan este día para ver a los amigos o a la novia. En fin, es un espacio compartido donde *maseualmej*, *totonacos*, *koyomej*, turistas, vendedores, compradores o visitantes establecen distintas relaciones de intercambio social y cultural. En esta ciudad donde está el palacio municipal, la iglesia de San Francisco, "la iglesia de los jarritos", el Hospital Integral, la Radiodifusora indígena, las oficinas administrativas para los servicios de salud, educación y producción, las escuelas para preescolar, primaria, secundaria, los bachilleratos, la escuela "Patria", el CBTis y la preparatoria "Gustavo Días Ordaz", la normal para maestros, las numerosas tiendas de abarrotes y de ropa, farmacias y bancos, los distintos hoteles, restaurantes, el *Taselotsin*, el *calat*, el "zapato rojo", el nuevo mercado de artesanía, los cuadros de Gregorio Méndez, los trabajos de los artesanos, la artesanía de Eugenio Méndez, las oficinas de la *Tosepan Titataniske*, el "toca toca", la plaza principal con su kiosco y jardín. Aquí donde las calles son empedradas y las casas son altas y blancas con techos de teja roja, porque Cuetzalan está considerada ciudad típica y monumental. Es, finalmente, la ciudad blanca llena de neblina donde está el palo volador para que se "tiren" los hombres-pájaro rojo brillante y lentejuelas de colores que recuerdan las plumas del antiguo *Cuetzaltotot*; el pájaro que habitó en esta región por eso el nombre de *Cuesalan* como le llaman los *maseualmej*.

5. Identidades y conflicto lingüístico

Lo expuesto hasta el momento nos ha permitido entender el contexto etnográfico y lingüístico de la región de Cuetzalan donde viven actualmente los *maseualmej* quienes hablan *mexicano*, una de las variantes dialectales del náhuatl moderno, y español como segunda lengua. La intención central de esta parte es contextualizar el análisis de las identidades y de las actitudes lingüísticas desde una perspectiva psico-socio-lingüística. Para ello he tomado en cuenta el contexto comunitario y las relaciones interculturales que establecen los *maseualmej* con distintas personas de esta región.

Ya se ha discutido, y también se ha rechazado, la idea colonialista que señala a las lenguas indígenas como "dialectos" en el sentido considerar que son "inferiores" y que no son aptas para ser escritas.⁴¹ Se trata de ideas que aún prevalecen en la sociedad y que han sido asumidas como tales por los propios hablantes de estas lenguas. Al referirse a las lenguas indígenas como "dialectos", argumentan que son habladas por un número reducido de personas en comunidades aisladas donde solamente ellos se entienden. Esta actitud "peyorativa" y "discriminatoria" no solamente está dirigida a las lenguas, sino también a las personas que las hablan refiriéndose a ellas como "ignorantes" frente a la "gente de razón" que, por el contrario, hablan español.

Sobre este punto Bartolomé (1997: 46-47) señala que en México la mayor parte de las áreas de relación interétnica sobreviven las bárbaras calificaciones coloniales que designan a los indios como "gente de costumbre" confrontadas con la de "gente de razón" que por supuesto son los "mestizos", "blancos" o ladinos.

La denominación *gente de costumbre* y *gente de razón* alude entonces a la configuración de la diada básica, no gramatical por la mutua ininteligibilidad, paradójica y negativamente articulada, pero fundamental para tornar comprensibles las identidades resultantes de los procesos de articulación étnica en el ámbito nacional [...] Así la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros. Por lo tanto la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no sólo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos. Así, las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las perspectivas históricas de articulación interétnica de cada grupo.

⁴¹ Considero el término "variante dialectal" como categoría lingüística para referirme a un dialecto de la misma lengua; para distinguirlo del término "dialecto", en el sentido peyorativo, que por lo general es usado para referirse de manera despectiva a lenguas que hablan los indígenas.



Reina del huipil de San Andrés Tzicuilan.
Foto. MC.

Si bien, tanto indígenas como no-indígenas utilizan dicho término, poco a poco esta idea ha ido cambiando durante los últimos años. Por ejemplo, Don Bonifacio Méndez de San Andrés Tzicuilan quien no solamente conocía acerca de la historia y de la cultura de los *maseualmej*, sino también trató en lo posible de que la lengua que le heredaron sus abuelos no se perdiera. En una ocasión le pregunté si sabía por qué le dicen "gente de razón" a los "mestizos" de la ciudad de Cuetzalan. Fijó su mirada en el suelo y se quedó pensativo; después dijo:

Cuando yo empecé a crecer se avergonzaban de hablar entre una persona porque lo humillaban a uno.

- yo no te entiendo que dices, háblame en español, yo soy gente de razón.

Tenían mucho esa palabra ... ahí en Xocoyolo dicen, "somos gente de razón", aunque sean brutos, vaya, no le hace que sean gente de razón. ⁴²

⁴² Entrevista realizada con Don Bonifacio Méndez de San Andrés Tzicuilan en marzo del 2000 en la casa de Tomás Vázquez Jiménez.

Se trata de una autodenominación usada para marcar una distancia entre el indígena y el no-indígena. Pero, vista en sentido contrario, la referencia hacia los destinatarios puede ser invertida y conservar el mismo significado. Los indígenas como actores interpretan el destino de su historia y discuten acerca de los problemas de su su vida cotidiana. Reflexionan sobre su origen y refuerzan sus identidades a partir de "los otros", que son diferentes, y conciben la vida de distinta manera. Es el caso de Juan Salgado de San Miguel Tzinacapan cuando dice que:

La gente de razón son los que saben todos somos gente de razón porque podemos pensar ... todos sabemos diferentes cosas ... yo hablo en *mexicano* y el mestizo se sorprende porque no sabe ... son gente de razón porque ven la vida mestiza ... nosotros somos gente de razón porque vemos la vida indígena ... así como ellos nos ignoran nosotros también los ignoramos ... entonces por qué nos preguntan.⁴³

La "razón" es una cualidad del ser humano que lo distingue de los animales quienes, por supuesto, no la poseen. Por el contrario, una persona "bruta" es incapaz de usar la "razón"; se comporta como animal y de manera salvaje. La expresión "aunque sean brutos se dicen gente de razón" descubre la actitud prepotente que los "mestizos" adoptan hacia los indígenas. La expresión "todos somos gente de razón porque podemos pensar" remarca la cualidad universal del ser humano y al mismo tiempo señala las diferencias que existen en la forma de ver el mundo en cada cultura: "todos sabemos diferentes cosas". La actitud prepotente y arrogante que expresa el "mestizo" hacia los indígenas es enfrentada del mismo modo: "así como ellos nos ignoran nosotros también los ignoramos ... entonces por qué nos preguntan".

Es paradójico mostrar que esta idea de "gente de razón" fue introducida en el pensamiento de muchos indígenas a través de los propios maestros rurales, quienes después de la revolución fueron considerados agentes centrales

⁴³ Entrevista realizada con Juan Salgado de San Miguel Tzinacapan en marzo del 2000 en la Plaza de Cuetzalan.

para lograr una educación "moderna" en nuestro país y salvar a los indígenas del "atraso social" en el que estaban sumidos. Gutiérrez (2002) en su tesis sobre "la alfabetización bilingüe de adultos indígenas" analiza las políticas indigenistas de la revolución hasta el actual periodo neoliberal. Nos muestra cuáles son los fracasos y desatinos de estas políticas en el ámbito de la educación indígena. Ciertamente, el proyecto nacionalista que impulsó el gobierno en el periodo posrevolucionario representó una imposición para los indígenas. La creación de la "raza cósmica" integraba la imagen del "mestizo" donde el indígena quedaba marginado del "nuevo mundo". El objetivo de estas políticas, impulsadas por el gobierno y sus máximos ideólogos como Manuel Gamio, José Vasconcelos, Moisés Sáenz y Rafael Ramírez, se orientaban más allá de las buenas intenciones por "integrar" a los indígenas a la nación y convertirlos en "mexicanos". Un ejemplo que ilustra esta negación y esta actitud colonialista hacia las lenguas que hablan los indígenas, son las "frases célebres" que escribió Rafael Ramírez dirigidas a los maestros rurales, quienes jugaron un papel central en la "incorporación", "castellanización" y "conversión del indio" en "gente de razón". Decía en aquella época el destacado maestro normalista e ideólogo posrevolucionario:

Es necesario que sepas que los indios nos llaman "gente de razón" no sólo porque hablamos la lengua castellana, sino porque vestimos y comemos de otro modo y llevamos una vida diversa a la suya. De manera que yo pienso que la función tuya como maestro de una comunidad netamente indígena no consiste simplemente en "castellanizar" a la gente, sino de transformarla en "gente de razón".⁴⁴

⁴⁴ Rosario Gutiérrez (2002: 16-17) se refiere al libro de Rafael Ramírez, "La escuela rural mexicana" donde considera la anterior cita y otras que quiero anotar para completar estas ideas del "distinguido" maestro que dirigió a los maestros rurales de aquella época:

"... cuando aprendemos un idioma nuevo vamos adquiriendo también algunas costumbres y formas de vida del grupo social étnico a quienes pertenece aquel idioma. Así pues, tú debes tener mucho cuidado a fin de que tus niños no solamente aprendan el idioma castellano, sino que adquieran también nuestras costumbres y formas de vida, que indudablemente son superiores a las suyas ... De manera que yo pienso que la función tuya como maestro de una comunidad netamente indígena no consiste

En efecto, el objetivo del indigenismo posrevolucionario de convertir al indio en "gente de razón" se impulsó en las comunidades indígenas del país a través de los maestros rurales. La construcción de un mestizaje cultural y de la unidad lingüística representaba un símbolo de identidad nacional. De tal manera que ser indígena se concebía, y aun sigue siendo de esta manera, como un acto de afirmación o negación lingüística y cultural. Por ello, la aceptación a la integración nacional y a la vida mestiza implicaba la renuncia a la cultura y la negación a la lengua materna. Se trataba, pues, de castellanizar a los hablantes de lenguas indígenas para lograr la homogenización lingüística de la población mexicana y, por lo tanto, la desaparición de las lenguas originarias de México. Si bien, esto no es nuevo decirlo, hay que insistir en su rechazo puesto que la historia se sigue repitiendo.

Por otro lado, debemos señalar que aún cuando el estudio de las identidades es un tema central dentro de la antropología, sin embargo, el concepto mismo de "identidad" ha tenido diferentes connotaciones y perspectivas teóricas. Barth (1976) destacó la comprensión de los límites sociales y la persistencia de las unidades culturales como procesos de adscripción. En lo particular, le interesó explicar la construcción de las relaciones entre los grupos y cómo persisten sus diferencias culturales a pesar del contacto interétnico. Desde esta perspectiva, la identidad es entendida a partir de rasgos esenciales y toma como referencia lo característico que tiene cada grupo. El "otro" es incorporado en términos de contrastes y de oposición en el contexto de las

simplemente en "castellanizar" a la gente, sino en transformarla en "gente de razón". Al hablarte así no me estoy refiriendo sólo a las criaturas, sino a la comunidad entera, a la gente menuda y a la gente grande ... Por eso tú, maestro rural, que trabajas entre indios, debes tener un alto y claro concepto de tu misión: no sólo eres en la pequeña comunidad en que actúas un maestro de niños sino también un maestro de la gente adulta, no sólo eres un maestro de escuela, sino un maestro de toda la comunidad. La labor de "castellanizar" a la gente y de volverla en "gente de razón", no has de realizarla dentro de tu escuela, porque muchas de las oportunidades para hacer ese trabajo las encontraras fuera de la misma; has de entender que alrededor de la escuela hay un caserío y un vecindario a quien debes "castellanizar" y civilizar, porque de otro modo destruirás la labor que hagas en la escuela con tus niños y hasta es posible que te "descastellanice" y te quite lo de "gente de razón" a ti.

relaciones sociales; denota la idea de inclusión o exclusión, de pertenencia o no-pertenencia, de nosotros y ellos, de uno mismo y del otro.

Asimismo, Bartolomé (1997) reconoce ciertos rasgos identitarios en las sociedades mesoamericanas como son la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra. La lengua, en particular, es un rasgo de pertenencia a un grupo y elemento distintivo de otro(s) grupo(s). Bartolomé (1996: 52) también analiza la forma en que las sociedades mesoamericanas construyen sus ideas sociales de persona (física, social y espiritual) y menciona que “es a partir de ellas que podemos comprender las identidades entendidas como resultantes de los significados atribuidos y asumidos por las distintas personas sociales, en razón de los sistemas interétnicos dentro de los cuales han estado y están incluidas”.

Más allá de esta concepción de identidad, que destaca los rasgos esenciales de los grupos, autores como Giménez (1996) y Alejos (1995, 1998) orientan su análisis hacia la dimensión intersubjetiva y relacional. Para Giménez la identidad social representa un punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismo. Ésta emerge y se afirma al confrontarse con otras identidades en el proceso de la interacción social y como “autoidentificación” es reconocida “intersubjetivamente”. La identidad para Giménez (1996: 14) “no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que emerge y se desarrolla en la interacción cotidiana en los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro”. Alejos (1995; 1998), por otro lado, cuestiona la postura “sustancialista” de los estudios antropológicos porque han privilegiado la cultura indígena creando una imagen del “indígena” como ser absolutamente distinto a una otredad “ladina”, o “mestiza”, a la que se adhiere fuertes cargas peyorativas contrapuestas o antagónicas con la primera. Desde una perspectiva bajtiniana, Alejos (1995: 109) retoma el concepto “relacional” de identidad que resulta de una relación entre “yo” y el “otro” considerados como aspectos complementarios más que “alteridades absolutas”. Menciona que “esta perspectiva *relacional* sobre el significado

lingüístico fundamenta a su vez la concepción de Bajtín sobre la identidad y la otredad. Para él, significa ser para otro, y, a través del otro, ser para sí mismo; 'mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro'. De la misma manera, comprender al autor de un texto es ver y comprender la otra conciencia, la conciencia ajena".

Ahora bien, el carácter asimétrico que observamos en las relaciones sociales entre *maseualmej* y *koyomej* de Cuetzalan delimita, de igual manera, las identidades que construyen a partir de "ellos mismo" con los "otros". Son en esencia producto de las relaciones conflictivas que en el plano político, económico y cultural se manifiestan a través de diferentes estilos de vida y de intereses contrarios. Hay una reflexión lingüística cuando comparan el habla de otros lugares. Como dice María del Socorro de Ayotzinapan cuando se refiere a la gente que vive en esta región:

En Cuetzalan hay puros coyotes que hablan español y en Ecatlán hablan totonaco ... nosotros hablamos mexicano.

Los nahuas de Cuetzalan se consideran *maseualmej* que hablan *mexicano* y se refieren a su lengua como *maseualtajtol*. Además esta idea, la de ser indígena que trabaja la tierra, la comparten con los totonacos que viven en esta región, pero también saben que ellos son distintos porque hablan otra lengua. Los *maseualmej* también tienen conciencia de ser distintos a los *koyomej*, "coyotes", porque, en primer lugar, no son indígenas sino "mestizos" y, en segundo lugar, no hablan *mexicano*; hablan *castilla* o español, hablan *koyotajtol* que es "la lengua del mestizo". Ser *koyot*, "coyote", designa al "mestizo" en general, destaca lo no indio; es el que abusa del poder y el que se aprovecha del trabajo de los indígenas. El *analteko* es el "extranjero", el que viene de afuera, el que no es de aquí. El "mestizo" vive en la ciudad de Cuetzalan y es *koyot*, es el acaparador y el intermediario que compra a precios muy bajos el producto de los indígenas como el café, la pimienta, la naranja o su artesanía.



Niño de la danza de los negritos de Xiloxochico. Foto: MC.

Este carácter contrastivo de la identidad étnica implica una relación entre el "nosotros" y "los otros". Así, los *rarámuri* nombran a los "mestizos" *chabochis*, "barbados"; los *mayas* yucatecos *dzul*, "extranjero"; los chatinos de Oaxaca son *cha'cñá*, "gente de la palabra útil", y "los otros" son *cha'latá*, los de "la palabra inútil", los de las lenguas de alrededor. Los purépechas de Michoacán son *póre pecha*, "verdaderos hombres" y "los de afuera" son *turisi kámetz*; los yaquis de Sonora son *yoreme*, "persona", y los "no persona", *yoris*, son los mestizos y blancos; los huicholes de Nayarit y Jalisco son *wixárica*, y nombran a los indígenas de afuera *tewitéri*, y a los blancos o mestizos, *teiwárixí*; los chinantecos se dicen *dzaego*, "gente de nuestro pueblo", y los que hablan otro idioma que no es el chinanteco le llaman *dzaemi:h*, "gente que habla idioma". También se usa el término "catrín", que significa "gente rica y elegante", para referirse a los mestizos o blancos.

En las regiones indígenas la identidad del grupo está ligada más directamente hacia la comunidad en contraste con el exterior. La unidad comunal se basa en la organización social y en las prácticas culturales y religiosas que se mantienen y reproducen cotidianamente. La lengua, en este

caso, se caracteriza por las pautas culturales que comparten quienes la usan para comunicarse. Por ello, la identidad en general manifiesta las representaciones colectivas que forman parte de la experiencia derivada de las interacciones sociales, del conocimiento compartido y del saber común. Como lo señala Moscovici (1986), las representaciones colectivas son concebidas como formas de organización tanto del conocimiento como de la realidad y son resultado de un proceso de construcción social. Las representaciones son “campos conceptuales”, son “sistemas de nociones o de imágenes” que sirven para construir la realidad a la vez que determinan el comportamiento de los sujetos y, como manifestación subjetiva, expresa el sentimiento de comunidad compartido por las personas que pertenecen a ella.

Giménez (1996) considera que las representaciones se estructuran a partir de tres “lugares de determinación social” (la experiencia vivida, los matices culturales y las ideologías) y, como campo operativo, la identidad funciona bajo un “principio de diferenciación social” y un “principio de integración unitaria”. Es decir, se trata de un proceso lógico en virtud del cual los individuos y los grupos humanos se autoidentifican siempre y en todo lugar por la afirmación a sus diferencias con respecto a otros individuos y a otros grupos. Pero al mismo tiempo, la afirmación de toda unidad identitaria reposa sobre la integración de de las diferencias bajo un principio unificador que las subsume, pero al mismo tiempo las neutraliza, las disimula e induce a olvidarlas.

La comunidad en las regiones indígenas es un espacio físico, social, económico, histórico y cultural donde sus miembros desarrollan distintas formas de interacción verbal y artística. Medina (1998: 54) dice que la comunidad es:

La unidad social significativa para reconocer la especificidad étnica y cultural de los pueblos indios [...] la que se define por un territorio propio, por un sistema de relaciones socioeconómicas, políticas y religiosas con las que se establece explícitamente quiénes son sus miembros, con obligaciones y derechos, así como con una configuración cosmológica que sitúa a la comunidad en el centro del universo y dota de significación mitológica y ritual

el ambiente particular donde se asienta. Todas las comunidades indias poseen un cerro que lleva el mismo nombre y se considera eje del mundo y residencia de las almas de sus miembros.

Al respecto podemos decir que la comunidad, como unidad social, nos permite analizar las identidades y las actitudes lingüísticas en sus diversos aspectos. Es una referencia contextual para reconocer los usos y las funciones de las lenguas en las interacciones sociales. Morin (2000: 19), en este sentido, se refiere a la comunidad de actitudes en la que destaca las reacciones ante el extranjero y hacia el enemigo. Se trata, como él lo plantea, de una "comunidad de destino común" que es compartida y representada por la colectividad:

La comunidad es de carácter cultural / histórico. Es cultural por los valores, costumbres, ritos, normas, creencias comunes; es histórica por los avatares y pruebas sufridos en el transcurso del tiempo. Es según la expresión de Otto Bauer, una "comunidad de destino" ... Este destino común es memorizado, conmemorado, transmitido de generación en generación por la familia, los cantos, las músicas, los bailes, las poesías y los libros; luego por la escuela que integra el pasado nacional en el espíritu de los niños, donde resucitan los sufrimientos, los duelos, las victorias, las glorias de la historia nacional, los martirios y las hazañas de sus héroes. Así la identificación con uno mismo del pasado hace presente el común destino.

El caso particular de los *maseualmej* de Cuetzalan su "destino común" forma parte de su memoria. La historia constituye el contexto de un pasado para contar cómo fueron las luchas contra los *koyomej* y lo que existió en las comunidades hace algunos años. Así lo contaban los abuelos de antes y así lo cuentan los abuelos de ahora, como es el caso de los que viven en San Miguel Tzinacapan:

Queremos recordar las vivencias de nuestros antepasados, los habitantes de San Miguel Tzinacapan y sus alrededores. Queremos conocer cómo se fundaron San

Miguel y otros pueblos, cómo fue su vida y sus luchas. Queremos saber de los sufrimientos y de los trabajos del campo, de cómo dirigían al pueblo los que tenían un cargo, de cómo los *koyomej* se aprovechaban de los *maseualmej* y cómo estos fueron despertando. ⁴⁵

Y cuentan cómo estos *koyomej* llegaron a Cuetzalan, despojaron a sus abuelos *maseualmej* de sus tierras y los dominaron. Es el "destino común" al que se refiere Morin (2000: 19) cuando dice que "es tanto más hondo por cuanto está sellado por una fraternidad mitológica". La entidad consustancial maternal / paternal del Estado-nación se impone como modelo sobre las comunidades indígenas. La Nación de sustancia femenina lleva consigo las cualidades de la Tierra-madre y suscita, en los momentos comunitarios, los sentimientos de amor que se tiene por la madre. El Estado, en cambio, es de sustancia paternal, dispone de la autoridad absoluta e incondicional de padre-patriarca a quien se debe la obediencia. En este sentido:

El mito nacional está polarizado. En el primer polo, está el carácter espiritual de la fraternidad de los "hijos de la patria". En el segundo polo, la fraternidad mitológica aparece como una fraternidad biológica, que une entre sí a seres de la misma sangre, lo que tiende entonces a suscitar el segundo mito (biológicamente erróneo) de la "raza" común. Así la idea de nación conlleva el racismo virtual que se actualiza cuando el segundo polo se impone.

El mito es profundo por su carácter temporal y original. En la narración sobre el origen de los nahuas y en la explicación de la aparición del maíz, *Sentiopil*, el hijo del maíz, representa la imagen central en la cosmovisión nahua. Luchó contra los *tsitsimimej*, "seres sobrenaturales", cultivó la tierra con la ayuda de los animales que comen maíz y fundó las ciudades de Puebla y de México. Después regresó a la ciudad de México para castigar a sus habitantes, los mestizos, que son unos ignorantes y mal agradecidos; es decir, no son "gente de razón". Y cuentan que "el hijo del maíz" hizo un trabajo muy grande:

⁴⁵ CEPEC, 1994: 29.

¡Pobre hombre! Un día había venido a visitar a los que empezaron a poblar México. Los habitantes de la ciudad se sentían muy grandes. Se creían mucho. La gente estaba ocupando las casas pero no sabían quién había construido la ciudad. Entonces pensó venir un día. Y les pedía un favor, que si podían dar unos cuantos centavos. Es claro, él no necesitaba dinero. En el agua no se necesita nada. El pedía ese dinero. Y le dijeron:

-Tú no. Es mejor que te vayas, porque si no, te vamos a pegar.

Sentiopil contestó:

- ¿Me van a pegar? Yo construí este lugar -les dijo.

- Yo lo hice.

- ¿Tú? ¿Qué hiciste?

- Hice esta ciudad y la ciudad de Puebla.

- ¡Ah! ¿Y cómo lo hiciste tú solo?

- Pude hacerlo. Si no lo creen, ahora lo van a creer. ⁴⁶

Así es que, los "mestizos" abusaron y se aprovecharon del trabajo de "otros", por eso *Sentiopil* abrió un hoyo y les soltó el agua. Se inundó la ciudad para castigar a los *koyomej* y los hizo pensar; es decir, los hizo entrar en "razón", porque éstos ven a alguien como si no valiera nada; se creen mucho porque se fueron a vivir a la ciudad de Puebla y de México cuando las casas ya estaban hechas. El relato de alguna manera simboliza la historia del origen de Cuetzalan y el momento en que llegaron los *koyomej*. Como lo mencioné anteriormente, la construcción de caminos, carreteras, iglesias, escuelas, el palacio municipal, las calles y la introducción de servicios como el agua, la electricidad y el drenaje, se lograron gracias al trabajo de los *maseualmej* y los *koyomej* se aprovecharon de ellos con las faenas. Finalmente, los que resultaron beneficiados de toda esta inmensa labor fueron los "mestizos" y son los que viven en la ciudad de Cuetzalan.

⁴⁶ CEPEC, 1994: 49-50.



Vista panorámica de la Ciudad de Cuetzalan, a la derecha sobresale la iglesia de los "Jarritos" y a la izquierda la iglesia de San Francisco. Foto: MC.

ACTITUDES LINGÜÍSTICAS

1. Saberes y actitudes lingüísticas

En uno de sus trabajos Bright (2000) menciona que la gente "sabe" cosas sobre su comportamiento lingüístico que sencillamente "no son" y, dice, que para considerar estos asuntos del lenguaje tenemos que delimitar cuidadosamente el tipo de "saber" que nos concierne. Pero, además, la gente sabe cosas sobre la lengua que "sí son" y expresan distintas actitudes según lo que saben acerca de ella y según sus experiencias sociales donde la lengua constituye el principal recurso de comunicación.

Por su parte, los psicólogos sociales han tratado de explicar cómo en ciertos casos lo que la gente sabe de manera "implícita" no coincide con lo que dice o expresa de manera "explícita". No siempre hay una relación entre lo que dice y lo que realmente hace y, por supuesto, esto puede entenderse como una clara contradicción. Si bien, se trata de acciones que por lo común las percibimos en distintas situaciones sociales, para el caso de las actitudes lingüísticas me parece pertinente considerar no solamente lo que la gente "sabe" o dice que "sabe", sino también es necesario identificar "quién" dice qué cosa, "cuándo" lo dice y "cómo" lo dice. Qué dice acerca de la lengua y cuál es su opinión acerca de sus funciones y usos sociales. En otro sentido, es importante saber por qué dicen lo que dicen en distintas situaciones sociales.

Las actitudes son manifestaciones "valorativas" hacia las cosas que la gente hace y dice y se construyen durante la experiencia social. La cuestión sobre lo dicho, que puede ser algo no cierto, refleja la forma en que una persona percibe a los demás y es a través de las actitudes cómo podemos reconocer la valoración que expresan las personas de grupos diferentes.

En esta parte analizo el saber lingüístico y las actitudes que los *maseulmej* de Cuetzalan expresan hacia el *mexicano* y el español que hablan en distintas situaciones sociales. Considero las relaciones interculturales que establecen los *maseulmej* con los *koyomej* y con los totonacos de esta región. También centro la discusión en la situación actual del *mexicano* frente al español como parte de los procesos sociales de bilingüismo y de su posible tendencia hacia el desplazamiento lingüístico.

La importancia que tiene para los *maseulmej* de Cuetzalan hablar dos lenguas, *ome tajtol*, depende de su función social dentro y fuera de las comunidades; de los usos que asumen durante sus encuentros con los totonacos y con los *koyomej*; durante sus andares por Cuetzalan o en los recorridos que algunos hacen por la ciudad de Puebla, Tlaxcala, México o de otras partes del país. Hablar dos lenguas, por supuesto, les permite ampliar sus relaciones sociales con quienes hablan la lengua tradicional y con quienes hablan la "otra lengua". El análisis que presento está basado en las entrevistas que realicé con varias personas hablantes de *mexicano* de las distintas comunidades del municipio de Cuetzalan. También retomo las narraciones registradas a través de la grabación, los resultados de la prueba de actitudes y de las encuestas aplicadas.

2. Las actitudes hacia el mexicano

Es común observar ciertas actitudes de "descalificación" entre grupos que hablan la misma lengua y viven en regiones distintas. Se trata de un tipo de discriminación intraétnica puesto que quienes asumen estas actitudes piensan que las variantes dialectales que otros hablan no corresponden a la forma "originaria" o "legítima" y, por consiguiente, "no hablan bien" la lengua. En el caso de los *maseulamej* de Cuetzalan, sin embargo, observamos una situación diferente a la anterior, pues cuando ellos comentan sobre las formas de hablar el *mexicano*, no expresan directamente alguna valoración negativa y sí, por el contrario, observamos comentarios positivos asociados con su identidad social y con formas de solidaridad comunal. Al referirse a la lengua consideran que es

el "mismo *mexicano*" aunque sea "diferente idioma". Reconocen que se trata de la misma lengua, pero que también hay diferencias en el habla de las comunidades y, además, es una lengua distinta al español. Y cuando comentan acerca de una persona en particular, o de una determinada comunidad, que "no hablan bien" el *mexicano*, destacan la incorporación de préstamos del español y, entonces, dicen que "mezclan" el español con el *mexicano* y esto para ellos no es la forma "correcta" de hablar.



Maseualmej en la iglesia el día de la fiesta de San Andrés Tzicuilan.

Foto: MC.

Presento aquí un análisis sobre las actitudes que los *maseualmej* manifiestan hacia el *mexicano* de acuerdo a la información que obtuve a través de la prueba de actitudes lingüísticas. Primero grabé algunos relatos en *mexicano* que tratan sobre las lluvias de octubre de 1999 que afectaron la sierra norte de Puebla y posteriormente seleccioné dos para utilizarlos en la aplicación de la prueba. Estos relatos muestran la forma de hablar el *mexicano* contemporáneo en la región de Cuetzalan por dos personas adultas de distintas comunidades que aprendieron español como segunda lengua. Ellos se consideran *maseualmej* que hablan *mexicano* y que viven en Cuetzalan.

2.1. La situación

Durante el mes de septiembre de 1999 comenzó a llover de manera abundante en varias partes del país y en la sierra norte de Puebla estos aguaceros provocaron severos daños en las poblaciones. Quienes viven en la región de Cuetzalan recuerdan este suceso como algo que nunca antes habían visto debido a la magnitud del desastre que provocó en todas partes. Si bien, la vida cotidiana de las comunidades fue alterada de manera inesperada, también es cierto que puso en evidencia la difícil situación económica en la que vive un gran número de indígenas nahuas y totonacos, y, por otro lado, se supo de las injusticias y los abusos que cometieron contra ellos las autoridades y algunos *koyomej* con poder económico y político dentro del municipio.



Pedro Juárez y Don Martín por la carretera de Cuetzalan a Xiloxochico. Foto: MC.

Quizás tuve suerte al viajar a México días antes de que comenzara el “diluvio”, pues tenía la intención de regresar a Cuetzalan después de la fiesta del 4 de octubre. Cuando me enteré de esta inesperada situación experimenté una fuerte angustia y tuve la intención de regresar allá, pero no fue posible debido a que varios tramos de la carretera que comunica a Zacapoaxtla con Cuetzalan quedaron destrozados. Los noticieros transmitidos por la televisión, la radio y la prensa escrita, describieron los daños que en varias partes del país ocasionaron las lluvias. No había forma de comunicarme con algún conocido de

Cuetzalan, pero días después Hilario Martínez de Xiloxochico me llamó por teléfono y me describió la desesperación de la gente por la falta de alimentos en las comunidades. Después de varios días de angustia se normalizó la comunicación y logré ir con otros compañeros para llevar algo de víveres y de ropa que juntamos con algunos familiares y amigos; en realidad no fue mucho, pero sirvió de algo por el momento.

Las lluvias comenzaron el día 28 de septiembre de 1999. Todos recuerdan que siguió lloviendo al otro día 29 porque fue la fiesta de San Miguel Tzinacapan.

En la fiesta de acá empezó la lluvia ... así le siguió el agua lloviendo todo el día ... o sea ... así le siguió todo el día ... interrumpía tantito y siguió todo el día del cuatro de octubre ... y así siguió más fuerte el agua hasta el otro día ... siguió el agua y así terminó ya día y noche lloviendo.⁴⁷

El día de la fiesta de San Miguel por lo regular asiste gente de otras comunidades, pero en esta ocasión no hubo mucha durante la misa. El 30 amaneció lloviendo y los sanmiguelenses se pusieron tristes porque la fiesta no se llevó a cabo como en otros años, pues se suspendió el baile y la quema del castillo. El primero de octubre siguió lloviendo y el dos dejó de llover, pero en la radio del INI, XECTZ "la voz de la sierra", transmitían información sobre los derrumbes ocasionados en varias carreteras y puentes.

⁴⁷ Relato de Miguel de los Santos, de San Miguel Tzinacapan, grabado en su casa en diciembre de 1999.



Maeualmej en la fiesta de San Miguel Tzinacapan. Foto: MC.

En Cuetzalan se interrumpió el agua potable y la luz eléctrica. El 3 de octubre por la tarde comenzó nuevamente un fuerte aguacero que se prolongó hasta el otro día 4, día de la fiesta de San Francisco de Asís.

Y luego decían que había temblado y pensamos que por eso con el movimiento de la tierra se aflojó y fueron los derrumbes ...y así siguió lloviendo o ...lloviendo hasta que ya eran varios días ...a donde se abrió la tierra empezó a entrar el agua y por eso veíamos en partes la tierra en las planadas y laderas ...y ya después escuchamos que ya se derrumbó en otras partes y así en la radio de Cuetzalan ya empiezan a decir y oímos en la radio de lo que pasó en otras partes ...ya escuchamos que en todas partes ya hay tristeza ...acá en todas partes se oye que ya no hay comunicación de carreteras y así escuchamos toda la noche que la radio estaba dando avisos. ⁴⁸

Ciertamente, Cuetzalan se convirtió en un "diluvio" y todos sus habitantes, incluidos los turistas, quedaron atrapados. Era imposible salir, no había paso y no había manera de trasladar algunos alimentos. El miedo y la desesperación se apoderó de la gente: varias comunidades quedaron incomunicadas; algunos terrenos sembrados de maíz y varios cafetales quedaron destruidos; centenares de animales arrasados por el agua; gente atrapada y algunos muertos; era el panorama de esta parte de la sierra. No

⁴⁸ Ibidem.

había maíz, frijol, ni azúcar. Todo se acabó en las tiendas y quienes tenían algo empezaron a venderlo más caro: el maíz lo vendían a \$ 40.00 el almud y el azúcar a \$ 15.00 el kilo. En particular los indígenas no tenían dinero y debido a los aguaceros no había trabajo.

Nos asustamos mucho porque no nos dábamos cuenta qué ...entons cuando pasó eso de malas sufrimos mucho ...así estuvimos como una sem ana ...no teníamos que comer mucha gente ...vecinos familias que iban a buscar ...hubo mucha carestía y así había mucha gente aquí donde nosotros vivimos ...no alcanzaba la comida nos quedamos sin cena ni almuerzo ...como dos tres cuatro días estuvimos ...corríamos a buscar a ver dónde nos daban tres cuatro kilos de maíz ...entons así vimos sufrir ...vimos mucha corriente de agua como ríos ...se llevó el agua muchos animales como puercos, toritos ...ahí mucha gente murió.

49

La situación fue difícil para los habitantes de toda la sierra norte; en los municipios de Cuetzalan, Zacapoaxtla, Zoquiapan, Jonotla, Huehuetla, Ixtepec, entre otros. Así fue durante los siguientes días. En Cuetzalan se organizaron y construyeron albergues para recibir a la gente que llegaba de las comunidades quienes buscaban algo de comer. Organizaron faenas para abrir los caminos de Cuetzalan a Zacapoaxtla y para reparar el puente del río Buena Vista. Fue hasta los días 7 y 8 cuando se calmaron las lluvias y se conoció la magnitud del desastre en todo el municipio y en otras partes de la sierra. Se supo que algunas comunidades desaparecieron, de la destrucción de las carreteras Zacapoaxtla-Cuetzalan, Ayotoxco-Teziutlán, y del puente Buena Vista que comunica a Cuetzalan con Papantla. El día 14 el entonces presidente Ernesto Zedillo visitó Cuetzalan y previamente las autoridades municipales montaron un escenario con los apoyos de PROGRESA para trasladar a indígenas de las comunidades simulando la creación de un albergue donde eran atendidos. Pero cuando llegó el presidente los maestros se movilizaron y le exigieron "carretera" y "comida", éste se retiró molesto sin pronunciar ningún discurso, pero en los días

⁴⁹ Relato de José Francisco Martín de Xiloxochico, grabado en su casa en diciembre de 1999. Don Martín, como así lo llamaban en su comunidad, murió en mayo del 2002.

siguientes arribaron varios helicópteros con víveres como un signo de que el gobierno estaba atendiendo sus demandas.

Ahora, después del diluvio, la región de Cuetzalan es diferente. Si antes la situación económica de los indígenas era crítica, ésta empeoró aún más. El maíz, el alimento básico para ellos, ya no es suficiente para cubrir sus necesidades durante todo el año. El precio del café bajó y muchos de los que dependían de sus cafetales los han abandonado, puesto que no obtienen ninguna ganancia; le dedican mucho tiempo y el dinero que invierten para producir el grano no lo recuperan. Algunos han tratado de sembrar nuevamente maíz para garantizar la existencia de este producto durante todo el año, pero no cuentan con los recursos necesarios para la siembra y los apoyos de PROGRESA que el gobierno promueve son otorgados a quienes menos lo necesitan o son utilizados con fines políticos en épocas de campaña electoral.

2.1.1. La explicación de los hechos

Hay algunas explicaciones en los relatos que nos permiten entender por qué sucedieron los desastres provocados por las lluvias. Una de ellas considera que se trató de una causa religiosa y los motivos que provocaron esta desgracia se debieron a un castigo divino. Los sanmiguelenses piensan que San Miguel Arcángel se enojó por sacarlo en procesión en medio de la lluvia. En San Miguel Tzinacapan el día 28, antes de la víspera de la fiesta del santo patrón, se celebró una misa a la que poca gente asistió debido a las intensas lluvias. Había algunos grupos de danzantes, pero permanecieron dentro de la iglesia y no pudieron bailar afuera. Ya en la noche, como no se quitaba la lluvia, los danzantes, fiscales y autoridades de la junta auxiliar, fueron a la casa del mayordomo para traer la cera y llevaron con ellos la imagen del santo patrón. Al otro día 29 siguió lloviendo y aún así asistió algo de gente a la misa. Llegaron de otras comunidades y a pesar de la lluvia la procesión se realizó como de costumbre; pero el santo patrón se mojó mucho y también su traje nuevo.

Así sucedió el día cuatro, día de la fiesta de San Francisco de Asís, porque la lluvia siguió fuerte, y como no se quitaba, algunas personas llegaron

a pensar que "dios los castigó". Recuerdan que antes no habían visto que en Cuetzalan pasara una desgracia como la del mes de octubre; y que seguramente sucedió porque muchos ya no creen en dios y porque ya no hay respeto a la tierra. Otros dicen que los derrumbes sucedieron porque hubo un temblor o que hubo esta desgracia debido a que la fiesta de San Miguel Arcángel y la de San Francisco de Asís son muy cercas y se pelearon.



Procesión después de la misa en San Miguel Tzinacapan.
Foto: MC.

Hay quienes consideran que la causa de las abundantes lluvias y los derrumbes de algunas partes de los cerros tiene su origen en la deforestación. La introducción de cafetales y la indiscriminada tumba de árboles han provocado la pérdida de un número importante de ellos y de algunas especies de flora y fauna. No hay un respeto hacia la tierra y no se preocupan por cuidarla, aún cuando la tierra es la que les proporciona el sustento para el bienestar de las familias.

Y nosotros tenemos la culpa ...estamos desmontando la tierra en todas partes ...hay muchos lugares la gente desmonta ...tumba árboles ...ya no siembran otra madera para que crezca ...así vamos desnudando el terreno y por eso cuando viene a llover viene a dar con ganas ...ya sus raíces de los árboles ya no guardan la humedad ...el agua corre hasta llegar a los ríos y por eso en este año

la lluvia que pasó los ríos crecieron bastante ...fueron unas crecientes y se llevaron muchas cosas ...grandes piedras árboles que los arrastraron ...nosotros ya no aguantamos ...se necesita que otra vez que sembramos plantas para que las tierras revivan ...para que haya fuerza y no se asiente el calor ...para que no se parta la tierra y no se filtre el agua ...como estaba floja la tierra pronto se aflojó y pronto se regó ...por eso fueron los derrumbes.⁵⁰

2.1.2. Los abusos de los koyomej

En los relatos que escuchamos hay una constante denuncia contra los *koyomej* quienes, algunos de ellos, se aprovecharon de la situación para encarecer las mercancías y acaparar la ayuda del gobierno, pero fueron denunciados por la gente de aquí. El presidente municipal nunca estuvo presente para informar y atender los problemas que causaron las lluvias, pero sí se apareció cuando el señor presidente visitó este lugar. En cambio, al centro de Cuetzalan arribaron numerosos indígenas de distintas comunidades que, tras varias horas de camino, fueron llegando en búsqueda de alimento, principalmente de maíz que pocos a poco se les terminó. Los maestros junto con la gente de las comunidades se organizaron y realizaron asambleas donde cuestionaron la falta de interés del presidente municipal y denunciaron la falta de apoyo por parte del gobierno. Y con el fin de ayudar a la gente de las comunidades más alejadas, invitaron a los que quisieran cooperar para abrir los caminos bloqueados y distribuir algunos víveres.

Los aviones andaban repartiendo para dar de comer pero no repartían parejo ...a nosotros no nos tocó ...no nos tocó ni medio kilo de frijol ...nada nos tocó ...nada de lo que trajo ...no nos tocó parejo ...les tocó aquellos que más tienen ...los que saben hablar bien en castilla ...entonces ellos lo aprovecharon porque pueden pedir más ...nosotros pobres no nos dan más ...nosotros fuimos los que

⁵⁰ Relato de Blas Méndez López de San Andrés Tzicuilan, grabación realizada en la Iglesia en diciembre de 1999.

más sufrimos en esos días ...de tanta lluvia no podíamos salir a buscar qué comer.⁵¹

2.2. Los relatos

Regresé a Cuetzalan a finales de octubre cuando se calmaron las lluvias y arreglaron los tramos dañados de la carretera que une a Zacapoaxtla con Cuetzalan. Eran visibles los daños en diferentes partes de la sierra y se notaban los estragos que las lluvias provocaron en las comunidades. Llegué a finales de octubre antes de la fiesta de todos santos y algunos indígenas me comentaron que estaban tristes porque no tenían maíz y dinero, para preparar la ofrenda que ofrecen a sus difuntos.

Durante estos días visité varias comunidades y platicué con algunos conocidos quienes me comentaron cómo vivieron los hechos. Puesto que se trataban de testimonios vigentes y que contenían una experiencia compartida por la gente de esta región, me pareció importante registrar los relatos y les pedí que me los narraran en *mexicano* los cuales después transcribí y realicé una traducción aproximada al español con al ayuda de algunos de ellos. En total recopilé 18 relatos de los cuales sólo seleccioné dos para la aplicación de la prueba (Anexo 7). Presento cada relato en *mexicano* con una traducción aproximada y posteriormente analizo las respuestas que dieron los hablantes al escuchar las grabaciones. Son relatos que reflejan el sentir de esta gente y con sus propias palabras intentan explicar las causas de lo que fue el “desastre” o el “diluvio”, como ellos le llaman. Comentan acerca de los sufrimientos que padecieron debido a la carencia de alimentos y señalan los abusos de los *koyomej* quienes acapararon la ayuda que mandó el gobierno, y mencionan acerca de la solidaridad que brindaron algunas personas y organizaciones no gubernamentales.

⁵¹ Relato de María Dolores Pérez de Tenango, San Andrés Tzicuilan, grabación realizada en la casa de una vecina en diciembre de 1999.

2.3. La prueba de actitudes lingüísticas

La prueba sobre actitudes lingüísticas que apliqué, como ya lo mencioné, esta basada en la que propuso Lambert. Ya se han mencionado algunos de los problemas que presenta esta prueba y se han considerado algunas recomendaciones para mejorar su aplicación (Fasold, 1996). Uno de ellos es que la valoración hacia la grabación puede referirse a la calidad de la lectura de los textos grabados y no a la variedad lingüística. Otro problema es la posible falta de relación de la variedad lingüística con el tema tratado debido a que el contenido de los textos grabados no corresponda a la cultura del grupo. Por lo anterior, los relatos grabados que utilicé no se basaron en textos leídos, sino que son expresiones verbales que se refieren a una situación concreta vivida colectivamente y representan el *mexicano* de esta región. Quienes los escucharon expresan lo que saben acerca del contenido y comentan sobre la forma de hablar esta lengua a partir de una escala de valores que incluye dos rasgos opuestos. Además, la información de la prueba fue complementada con los datos obtenidos a través de las entrevistas y de la encuesta. El procedimiento para su aplicación fue el siguiente:

- a) Grabación de relatos con el tema de las "lluvias de octubre" realizada con dos personas adultas de dos comunidades: uno del señor Luis Flores Rojas, campesino de 40 años que vive en la comunidad de Cuatapanaloyan, Santiago Yancuictlalpan; y el otro de la señora María Dolores Pérez de 46 años que vive en la comunidad de Tenango, San Andrés Tzicuilan. Estas grabaciones las realicé durante los meses de noviembre y diciembre de 1999, días después de que se calmaron las lluvias y se logró establecer la comunicación en esta región de la sierra norte de Puebla (anexo 7).
- b) Las dos grabaciones fueron escuchadas por 17 *maseualmej* de distintas comunidades durante los meses de febrero a junio del 2000. La prueba incluye una escalas de valores, [+ positivo] y [+ negativo], que indica las cualidades que el oyente le otorga al hablante de *mexicano* que escucha

en la grabación (anexo 3). Es decir, los oyentes no sabían de dónde era la persona que escuchaban y se le preguntó sobre algunas características personales, su forma de hablar el *mexicano* y la comunidad a la que pertenecía (anexo 4).

- c) Se presentan los resultados de la prueba considerando los siguientes valores: (1) la comunidad de donde es el entrevistado; (2) el lugar de donde son los narradores; (3) la forma de hablar o de expresarse; (4) la valoración hacia la lengua: *muy bien, bien, no bien*; (5) valoración hacia el narrador: *muy inteligente, inteligente, poco inteligente, nada inteligente*; (6) conocimiento de la región: *si conoce, conoce poco, no conoce*; (7) aceptación para que sus hijos aprendan la forma de hablar de los narradores: Si o No.⁵²

Quienes escucharon las grabaciones comentan que son relatos que tratan sobre las "lluvias de octubre", "el desastre", "el diluvio" o "la tempestad". Están de acuerdo en que sucedió como lo cuentan y de que se trató de una desgracia que hace muchos años no habían vivido aquí en Cuetzalan. Dicen que el señor de Cuatapanaloyan se dedica al corte de café, trabaja el "cafetal" o en el "campo", que "chapea", es "gente indígena" o "campesino"; mientras que la señora de Tenango la identifican como ama de casa, "trabaja en su casa", y "teje en telar de cintura". Los dos son identificados como gente indígena de esta región; son *maseualmej* de Cuetzalan que conocen lo que pasó durante las lluvias del mes de octubre, pero, sobre todo, viven en alguna de las comunidades del municipio y realizan actividades que son comunes de este lugar.

⁵² La escala está conformada por dos valores opuestos [+ positivo] - [+ negativo] de acuerdo a los siguientes rasgos:

+ positivo		+ negativo	
muy bien	bien	poco inteligente	no bien
muy inteligente	inteligente	si conoce	nada inteligente
si le gustaría que hablara	conoce poco	no le gustaría que hablara	no conoce

RESULTADOS DE LA PRUEBA DE ACTITUDES

A. Narración Luis Flores Rojas de Cuatapanaloyan, Yancuictlalpan

H	COMUNIDAD	LUGAR	FORMA DE HABLAR	VALOR HABLA	INTELIGENCIA	CONOCIMIENTO	HIJOS
1	Tzicuilan	Xichical	No bien, se entiende	Bien	Inteligente	Si conoce	No
2	Tzicuilan	Xiloxochico	Metete español	Bien	Inteligente	Si conoce	No
3	Xiloxochico	Tzinacapan	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
4	Xiloxochico	Zacatipan	Bien, pero diferente	Bien	Inteligente	Si conoce	No
5	Cuatamatzacaco	Xiloxochico	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
6	Xiloxochico	Yancuictlalpan	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
7	Chicueyaco	Tzicuilan	Cuatropeado	Bien	Inteligente	Si conoce	No
8	Yohualichan	Tzinacapan	Metete español	Bien	Inteligente	Si conoce	No
9	Tzinacapan	Tenango	Metete español	Bien	Inteligente	Si conoce	No
10	Cuetzalan	Tzinacapan	Como se acostumbra	Bien	Inteligente	Si conoce	No
11	Yohualichan	Yancuictlalpan	Combina español	Bien	Poco inteligente	Si conoce	No
12	Tzinacapan	Ayotzinapan	Habla bien	Muy bien	Inteligente	Si conoce	Si
13	Xochitlán	Tzinacapan	Como nosotros	Muy bien	Poco inteligente	Si conoce	Si
14	Tzicuilan	Xiloxochico	Como nosotros	Bien	Inteligente	Si conoce	No
15	Xiloxochico	Tzinacapan	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
16	Xiloxochico	Tzicuilan	Revuelve español	Bien	Poco inteligente	Conoce poco	No
17	Tzicuilan	Zacatipan	Mitad mexicano	Bien	Poco inteligente	Si conoce	Si

B. Narración de Maria Dolores Pérez de Tenango, Tzicuilan

H	COMUNIDAD	LUGAR	FORMA DE HABLAR	VALOR HABLA	INTELIGENCIA	CONOCIMIENTO	HIJOS
1	Tzicuilan	Zacatipan	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
2	Tzicuilan	Xiloxochico	Habla como acá	Bien	Inteligente	Si conoce	Si
3	Xiloxochico	Zacatipan	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	Si
4	Xiloxochico	Xiloxochico	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
5	Cuatamatzacaco	Xiloxochico	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
6	Xiloxochico	Yancuictlalpan	Habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	Si
7	Chicueyaco	Zacatipan	Metete español	Bien	Inteligente	Si conoce	No
8	Yohualichan	Tzinacapan	Habla igual que acá	Bien	Inteligente	Si conoce	Si
9	Tzinacapan	Tenango	Metete poco español	Bien	Inteligente	Si conoce	No
10	Cuetzalan	Tzinacapan	Habla como Cuetzalan	Bien	Inteligente	Si conoce	No
11	Yohualichan	Tzinacapan	Metete poco español	Bien	Poco inteligente	Conoce mucho	No
12	Tzinacapan	Tzicuilan	Habla bien	Muy bien	Muy Inteligente	Conoce mucho	Si
13	Xochitlán	Tzinacapan	Como nosotros	Muy bien	Poco inteligente	Si conoce	Si
14	Tzicuilan	Xiloxochico	Habla bien mexicano	Muy bien	Muy Inteligente	Si conoce	Si
15	Xiloxochico	Tzicuilan	No habla bien	Bien	Inteligente	Si conoce	No
16	Xiloxochico	Tzicuilan	Revuelve español	Bien	Poco inteligente	Conoce poco	No
17	Tzicuilan	Zacatipan	Habla mejor	Bien	Muy inteligente	Conoce mucho	Si

Al comentar el lugar de dónde son las dos personas de la grabación, quienes las escucharon, se refieren a otras comunidades y no a la comunidad de donde el entrevistado. Principalmente se refieren las comunidades de San Miguel Tzinacapan, Xiloxochico, Zacatipan, San Andrés Tzicuilan, Tenango, Ayotzinapan, y otras del municipio de Cuetzalan. Por su forma de hablar dicen que son "de otro lado", pero de Cuetzalan, "son como nosotros". En este sentido, la lengua no solamente funciona como un rasgo de identidad social, sino que también es una manifestación de solidaridad en el sentido de apreciar a la persona que es como ellos, que es indígena, habla *mexicano* y vive en esta misma región.

Se escucha su modo de hablar ... es de San Andrés para abajo ... va cuatrapeando ... mete español ... si se entiende muy bien pero va metiendo español ... trabaja el cafetal ... chapea ... es campesino ... si se expresa bien.⁵³

Cuando se refieren a la forma de hablar *mexicano* mencionan que "hablan bien", y algunos dicen que "meten español", que "hablan cuatrapeado" o "mezclado". Es, por supuesto, la forma actual de hablar *mexicano* en Cuetzalan y, como dicen Hill y Hill (1999), la incorporación de préstamos del español en el náhuatl es la forma moderna de hablarlo. No obstante, aún cuando haya palabras en *mexicano* para referirse a ciertos objetos, los hablantes utilizan préstamos del español sin ningún problema de comunicación.

Es de San Miguel ... parece el golpe de los sanmigueleros ... rumbo a San Miguel pero de un pueblito ... Ayotzinapan ... o mero San Miguel Tzinacapan o por San Andrés ... o será de Xiloxochico ... porque mete bastante español ... dijo de "comestible" ... debe decir *notakwa* ... mitad y mitad ... si se entiende ... parece que trabaja en algo ... como que es algo político ... no es tan cerrado

⁵³ Entrevista realizada con Pedro Antonio Juárez de Chicueyaco, Xiloxochico, en febrero del 2000, en su casa mientras teján en telar de cintura.

... no es penoso ... habla lo mismo ... habla bastante español ... ya casi nadie habla ... se va perdiendo a veces. ⁵⁴

En ocasiones podemos observar algunas contradicciones en las opiniones que ellos mismos manifiestan. Por ejemplo, dicen que el *mexicano* con préstamos del español no es el que hablaron sus abuelos y por lo tanto no se trata de la "verdadera" lengua; pero también dicen que esta es la manera de "hablar" y es "como se acostumbra" en esta región. Por lo anterior, tenemos expresiones encontradas que, por un lado, desvalorizan la forma de hablar la lengua y, por otro, reconocen que es la forma de hablar en las comunidades. El hecho de que el *mexicano* ya no se hable como antes puede entenderse como una opinión conservadora que, por un lado, se destaque el ideal de la lengua y, por otro, se reconozca que uno mismo así habla. La presencia del español en el *mexicano* es, para algunos, un indicador positivo puesto que representa cierto prestigio social. La valoración positiva hacia el señor y la señora de la grabación se basa en que hablan "bien" o "muy bien" y de que ambos son personas "inteligentes" porque "sí conocen la región", porque "hablan como aquí se habla", porque son "indígenas" o "*maseualmej*". Es decir, ser inteligente es hablar bien y tener conocimiento del lugar donde viven. En otras palabras, aún cuando meten palabras de español al *mexicano* "hablan bien" y demuestran que saben español y, por consiguientes, saben más y tienen la posibilidad de comunicarse con quienes no hablan *mexicano*.

Como pasó si cierto porque no llegaba ni maíz, ni azúcar, frijoles nomás ... mete palabras de español ... es como de San Miguel es de acá de Cuetzalan ... cuando mete palabras de español si habla bien ... si puede español si habla bien... si va a saber donde usted vive ... porque este español porque están oyendo pero no entienden ... hay personas que meten puro mexicano ... sólo maestros ... los niños que estudian secundaristas ... los abuelitos no meten. ⁵⁵

⁵⁴ Entrevista realizada con Clara Melendez, Yohualichan, febrero del 2000, en su casa durante la limpia de pimienta.

⁵⁵ Entrevista realizada con Juana Martínez, Xiloxochico, junio del 2000, en su casa con la intervención de su esposo Juan Mateo y sus hijos.

Si comparamos el habla del señor de Cuautapanaloyan con el de la señora de Tenango podemos observar que la diferencia en la incorporación de préstamos del español no es mucha. El porcentaje de préstamos es menor en la señora, pero no podemos decir que habla mejor. De hecho, las mujeres son más conservadoras que los hombres en el uso de la lengua y ello se debe a que salen menos de su casa o de los lugares donde viven. Y aún cuando dicen que así es como se habla, varios opinan que no les gustaría que sus hijos hablaran como ellos, y unos cuantos prefieren que hablen como la señora, precisamente porque “mezcla” menos con español.

Finalmente, el *mexicano* de Cuetzalan es una lengua que está llena de préstamos de español y, aún, quienes son monolingües utilizan algunas palabras de esta segunda lengua. El *mexicano* es una lengua que ha estado cambiando como lo es en cualquier lengua del mundo y para gran parte de sus hablantes ya no es la “auténtica”; porque no es la que hablaron los más antiguos. Se trata de una actitud “purista” y ambivalente que me interesa analizar en el próximo capítulo, sobre todo porque es una valoración que de alguna manera influye en los usos o des-usos del *mexicano*.



Mujeres de Xiloxochico con la novia en la iglesia de San Francisco, Cuetzalan. Foto: MC.

3. Donde quiera mexicano

Anteriormente comenté que dentro del municipio de Cuetzalan hay un alto porcentaje de indígenas que hablan una de las variantes dialectales del náhuatl moderno. También señalé algunos rasgos que distinguen a esta variante de aquellos que se hablan en otras áreas del país; uno de éstos es la presencia del fonema / t / en vez de / λ /, que es característico de las variantes del "centro", y otro es la ausencia del absoluto -li que identificamos en algunos nombres. También he comentado que los dos anteriores rasgos fonológicos nos son los más significativos para hacer una clasificación de la lengua náhuatl, ni tampoco lo son para delimitar sus áreas dialectales. En cambio, he mencionado las propuestas de Lastra (1986) y de Canger (1988a; 1988b) quienes presentan una distribución sistemática de una serie de isoglosas con las que es pertinente establecer esta clasificación (cf. Cap. 1).

Si bien, desde el punto de vista lingüístico estos rasgos no son los únicos reconocidos para distinguir una variante de otra; para los *maseualmej* de Cuetzalan son los que más sobresalen y los mencionan cuando se refieren al habla de otras partes de la sierra como es el caso de Zacatlán, Huauchinango o de otros lugares más lejanos como Tlaxcala y Tehuacán.⁵⁶ Quienes reconocen estas diferencias han tenido la oportunidad de escuchar el náhuatl de otras regiones y a las personas que lo hablan las identifican como gente que también es indígena nahua, pero que es de "otro lugar". La lengua, como lo mostraré

⁵⁶ Presento aquí algunos ejemplos que ilustran estas diferencias donde comparo dichos rasgos entre la variante de Cuetzalan con las del Centro:

- (1) El fonema / t / en vez de / λ /:
- | | | | |
|--------------|---|--------------|----------|
| <i>takat</i> | ~ | <i>λakaλ</i> | "hombre" |
| <i>siwat</i> | ~ | <i>siwaλ</i> | "mujer" |
- (2) Pérdida del absoluto después de l:
- | | | | |
|--------------------------|---|-----------------------------|------------|
| <i>komal</i> | ~ | <i>komal-li</i> | "comal" |
| <i>tak^wal</i> | ~ | <i>lak^wal-li</i> | "comida" |
| <i>taškal</i> | ~ | <i>laškal-li</i> | "tortilla" |
| <i>či : l</i> | ~ | <i>či : l-li</i> | "chile" |
| <i>mi : l</i> | ~ | <i>mi : l-li</i> | "milpa" |
| <i>ta : l</i> | ~ | <i>ta : l-li</i> | "tierra" |

más adelante, funciona como una marca distintiva entre los diversos grupos sociales de esta región y se refiere a estos rasgos para distinguir a las personas que hablan un náhuatl distinto al de Cuetzalan.

Quien sabe que náhuatl se habla fuera de Cuetzalan ... dicen que en Tlaxcala si usted le pide una tortilla ahí le dicen *laškali* no me dicen *taškal* ... allá no dicen *takat*, dicen *lakaλ*.⁵⁷

Por lo general, los *maseulemej* saben, o dicen saber, que el *mexicano* es hablado en todo Cuetzalan; que se habla en todas las comunidades menos en Xocoyolo y en la Ciudad de Cuetzalan donde "viven puros mestizos". También dicen que en Ecatlán y en Tuzamapan de Galeana, dos comunidades cercanas al municipio de Cuetzalan, se habla totonaco. Ciertamente, durante mis recorridos por las comunidades he observado que la mayor parte de la población de Cuetzalan habla *mexicano* y es originaria de esta región desde antes de la colonia española. Actualmente son por lo general comunidades bilingües que hablan *mexicano-español*, aunque hay algunos ancianos, que si bien son monolingües en *mexicano*, entienden algo de español o hacen el esfuerzo por comunicarse en esta lengua.

Todo Cuetzalan se habla *mexicano* ... región de Cuetzalan ... lo que es Cuautapanaloya ... Reyesojpan ... toto todo ... nada más no se puede allí en Tuzamapan de Galeana ... otra idioma ... totonaco ... fuera de Cuetzalan nosotros en castilla nos hablamos.⁵⁸

⁵⁷ Entrevista realizada con María del Socorro de Ayotzinapan en el mercado de Cuetzalan en junio del 2000. Ella ha salido pocas veces de esta región, pero antes, cuando era soltera, le gustaba ir a Zacapoaxtla. Ahora solamente los domingos va al mercado de Cuetzalan para vender fruta y café molido que prepara en su casa.

⁵⁸ Entrevista realizada con Juan Mateo en junio del 2000. Lo conocí hace varios años y platiqué con él por primera vez en mayo de 1993 cuando tuvo el cargo de mayordomo de la patrona María Auxiliadora en la comunidad de Xiloxochico. Junto con los diputados y topiles le correspondió organizar las actividades religiosas para la realización de la fiesta del 24 de mayo. Él es campesino y vive con su esposa Juana Martínez, con varios de sus hijos y sus nietos. Trabaja en el beneficio de café y en el vivero de la TOSEPAN que se encuentran en esta misma comunidad. Ha salido poco

Son muchos los lugares que los *maseualmej* mencionan para indicar dónde se habla el *mexicano*, que cada uno tiene su forma de hablar y, en lo particular, dicen que en San Miguel Tzinacapan cambia.

Se habla *mexicano* en mero Cuetzalan ... en San Andrés ... en Zacatipan ... Yohualichan ... Xalpancingo ... en muchos lados ... cada lugarcito tiene su forma de hablar *mexicano* ... en San Miguel ya cambia.⁵⁹

De hecho, la presencia mayoritaria de nahuas en Cuetzalan hace que hablar *mexicano* sea algo frecuente dentro y fuera de las comunidades; en los caminos, en la ciudad de Cuetzalan y durante los días de mercado cuando se dan al encuentro los indígenas de todas las comunidades. En especial, los nahuas y los totonacos conviven continuamente y en repetidas ocasiones intercambian sus experiencias. Algunos totonacos venden diversos productos como pimienta, frijol, café, ajonjolí, cacahuates, tabaco, semillas de calabaza, vainilla y chile piquín; otros venden distintas variedades de frutas de la región, plátanos, naranjas, mandarinas, mamey o maracuyá. También hay artesanos que venden diversos productos tejidos con hilo de algodón o de macramé.

de Cuetzalan, pero ha recorrido muchos lugares de esta escarpada región para buscar trabajo.

⁵⁹ Entrevista realizada con Inés Méndez de San Andrés Tzicuilan en junio del 2000. A ella la conocí cuando visité esta comunidad para que me presentara a Ofelia Méndez, partera originaria de esta región quien hace dos años murió siendo aún muy joven. Gracias a Inés también conocí a Don Bonifacio Méndez quien también murió en septiembre del 20002. Inés es una de las mujeres nahuas más activas y participativas de esta región; además de coordinar la cooperativa de artesanas *siuamesentekitini*, "mujeres que trabajan juntas", ha promovido varios proyectos productivos y educativos con el objetivo de elevar la calidad de vida de los indígenas de distintas comunidades. De ella podemos comentar mucho en cuanto su papel de líder natural y del respeto que le tienen en varias comunidades.



Don Delfino Valencia, totonaco de Ecatlán vendiendo en el mercado de Cuetzalan. Foto: MC.

Pienso que es la mayor parte la que domina el náhuatl por acá. En Coxquiui es totonaco ...en Ecatlán hablan tres lenguas (tononaco, náhuatl y español). Cuetzalan, Zoquiapan, Jonotla, Nauzontla, Totutla, Xochitlan, Zautla, todo lo que es parte de la sierra norte y parte de Veracruz, de lo que yo se, son los que hablan náhuatl.⁶⁰

Los totonacos viven en las cercanías de la región de Cuetzalan, principalmente en comunidades del municipio de Jonotla, Tenapulco y Ayotoxco de Guerrero. También son bilingües, pues además de su lengua materna aprendieron español como segunda lengua. Pocos totonacos saben *mexicano* y, aunque no son muy competentes en esta lengua, emplean palabras cuando se relacionan con los nahuas durante las relaciones de compra-venta que establecen en el mercado. A Don Benancio de Ecatlán es fácil encontrarlo los domingos en el mercado de Cuetzalan; él es totonaco y vive de la venta de artesanía, café molido, pimienta y canela. En una ocasión cuando platicaba con hablantes de *mexicano* me dijo que él "les roba las palabras cuando hablan". Quería decirme, y lo dijo, que también puede *mexicano* y puede platicar con sus paisanos de estos lugares.

⁶⁰ Entrevista realizada con Don Bonifacio Méndez, marzo del 2000, en su casa de San Andrés Tzicuilan.

Por supuesto que la lengua es de quien la habla; es de quien la usa para comunicarse y dialogar en los encuentros de la vida cotidiana. Nadie puede impedirle a nuestro amigo totonaco andarse robando las palabras del *mexicano* como tampoco nadie le puede quitar las palabras que ya se robó para andar hablando español; ¿cuántos no-indígenas tratan de robarles a ellos sus palabras para aprender totonaco, para aprender *mexicano*, o quizás otra lengua indígena como el matlatzinca, el tojolabal, amuzgo o el chinanteco? El español es la lengua de prestigio y es la lengua dominante; es la que se enseña en las escuelas y la que muchos padres indígenas quisieran que sus hijos aprendieran. Y son muy escasas las personas que, por ejemplo, tienen el interés de aprender una lengua indígena, ya sea por motivos académicos, por un valor cultural o por una necesidad social que requieren para vincularse a las comunidades indígenas.

El hecho de que haya hablantes bilingües que además de la lengua materna hablen español, facilita la comunicación con los no-indígenas. Para empezar no consideran necesario aprender la lengua de los indígenas, para ellos no es útil, pero se sienten superiores por hablar lengua dominante; la que supuestamente habla la "gente de razón".

4. Mismo mexicano pero diferente idioma

Ahora bien, la relación entre las actitudes lingüísticas y las identidades sociales nos permite entender de otra manera los conflictos interculturales en las regiones indígenas de nuestro país. Apple y Muysken (1996) señalan que los grupos sociales adoptan determinadas actitudes hacia otros grupos según sus diferentes posiciones dentro de la sociedad y que, además, estas actitudes influyen en los modelos culturales que caracterizan a estos grupos incluyendo la lengua. Fishman (1977), consideró que la lengua es "un símbolo por excelencia de la etnicidad"; sin embargo, las identidades están vinculadas con diferentes rasgos y, por supuesto, uno de ellos es la lengua, aunque no siempre es el más importante. Pensemos, por ejemplo, en el caso de los grupos minoritarios que intentan integrarse a la cultura dominante como una forma de

mejorar sus condiciones de vida. El uso de la lengua indígena tiende a disminuir y en muchos casos se ha dejado de hablar. Bajo estas condiciones de desplazamiento lingüístico, es posible que otros rasgos identitarios resalten más para considerarse miembro de un grupo social.

La lengua constituye un rasgo de identidad social y en las relaciones interculturales cumple diferentes funciones simbólicas y comunicativas. Una comunidad de habla se caracteriza por las variedades lingüísticas que son usadas en su interior y hay casos donde los hablantes de una comunidad particular dicen no entender a los de otras comunidades, no obstante, que se trate de la misma lengua. Los motivos encontrados en los estudios de inteligibilidad interdialectal en una misma región concluyen que existen factores sociales que influyen en las actitudes lingüísticas. Este es un caso que estudió Hernández (2000) con las variantes del chinanteco de la región de Oaxaca. Su objetivo consistió en descubrir cuándo los hablantes de una misma comunidad no se entienden y cuándo ellos no aceptan alguna variante por asociarla con cuestiones sociales y no con problemas de entendimiento lingüístico. Sus resultados fueron interesantes al darse cuenta que las actitudes de los chinantecos que hablan una de las variantes revelaron no entender a los hablantes de otras variantes cuando el estudio interdialectal reportaba un alto grado de inteligibilidad. Esta es una situación que se repite en otras regiones donde grupos distintos hablan la misma lengua y niegan entenderse entre sí. Por ello es necesario tomar en cuenta otros factores externos además de los de carácter lingüístico, tal es el caso de las actitudes que los hablantes manifiestan sobre los distintos usos de la lengua y de la construcción de las identidades sociales en las relaciones interculturales.

En particular, el conocimiento sobre el origen de los pueblos nos puede aportar elementos para entender las identidades sociales, el pasado y el "destino común" de un grupo como lo señaló Morin (2000). Es así como los *maseualmej* de San Miguel Tzinacapan reflexionan acerca de su origen como pueblo y se preguntan por los lugares de dónde vivieron sus antepasados. Se trata de una historia común que asumen colectivamente y les permite reconocer diferencias

en los pueblos de la región. Todos son *maseulamej*, pero cada pueblo conserva su propio "dialecto y vestuario". Bartolomé (1996: 57) menciona que las vestimentas representan expresiones plásticas de la filiación étnica y comunitaria de sus poseedores; dice que la ropa nativa opera como uno de los signos diacríticos de la identidad cultural; "la ropa viste al cuerpo, pero a la vez refleja lo que la sociedad piensa de él, cubriéndolo con sus ideaciones ... la indumentaria femenina hace de cada mujer india la portadora del código secreto de su cultura ... a través de estas máscaras textiles la sociedad recubre e identifica los cuerpos de sus miembros".



Anciana de Xiloxochico. Foto: MC.

En el caso de las mujeres *maseualmej* de Cuetzalan, los motivos y los colores que plasman en los bordados de sus blusas, los detalles de los huipiles y de las fajas que usan, son rasgos que funcionan como marcas distintivas para identificar a las personas de las distintas comunidades (Castillo, 2000).

Los primeros pobladores de este pueblo vinieron de Texcoco ... los que vinieron a poblar Cuetzalan ... esa raza vino de Cholula ... Y los que poblaron San Andrés que hoy están en Zacatipan, esa raza vino de Tlaxacala por eso el habla es diferente. El de aquí con el de Cuetzalan es diferente y el de los de Zacatipan también es diferente, hasta la forma de vestir y si tu quieres hasta la

fisonomía cambia ... de muchas partes vivieron porque mi abuelo vino de Tenochtitlán.⁶¹

El *mexicano* de Cuetzalan es diferente porque las personas que ahora viven aquí vinieron de distintos lugares. Por ahora desconozco en que se basa esta afirmación, quizás se tratan de una idea transmitida desde el exterior o posiblemente introducida a través de fuentes escritas. Lo cierto es que son datos poco confiables puesto que la variante dialectal de Cuetzalan presenta algunos rasgos que lo distingue de las variantes de Texcoco, Tlaxcala y Cholula (Lastra y Horcasitas, 1979; Lastra, 1980; Lastra, 1986). Asimismo, la variación *e/i* descubierta por Canger y Dakin (1985) plantea una posible separación antigua del náhuatl y su distribución es sistemática en las distintas variantes actuales. Si comparamos la forma para "mazorca", "uña" y "masa", encontramos que la variante de Cuetzalan tiene el rasgo *i*; mientras que los demás tienen *e* (*sinti ~ senti*; *isti ~ iste*; *tišti ~ tešli*). Esta es una evidencia que debe ser tomada en cuenta para profundizar en el origen de los nahuas de Cuetzalan; hace falta realizar un análisis más detallado recopilando información de las variantes dialectales de esta zona y con ello confirmar o no tal punto de vista.

Lo cierto es que los nahuas de Cuetzalan se consideran *maseualmej* y hablan el *mexicano*; la lengua que les heredaron sus antepasados. Y a pesar de esta unidad lingüística, reconocen diferencias en el habla de las comunidades y las toman como referencia para identificar el lugar de donde es la persona. Inés Méndez de San Andrés Tzicuilan ha tenido la oportunidad de platicar con personas de distintas comunidades y en las reuniones que lleva a cabo con la organización de artesanas usan el *mexicano* como lengua de comunicación. Dice que:

En San Miguel tienen mucho de *nana* ... si es mujer le dicen *nana* ... todos tienen su forma de hablar es poquito pero si hay diferencias ... en San Miguel se habla

⁶¹ Texto retomado de CEPEC, 1994: 76-77.

mejor porque han conservado todas las raíces del idioma saben componer las raíces de las palabras porque cuando meten español ya no es auténtico.

Esta es una opinión compartida por la mayoría de los *maseualmej* de esta región. Comentan que "la palabra es igual" y lo que cambia es el "tono"; que "algunas palabras" son diferentes y también "los saludos". En San Miguel Tzinacapan es el más diferente y en Xocoyolo ya no se habla el *mexicano* porque ahí viven "puros *koyomej*". Consideran que "el *mexicano* es el mismo, pero diferente", y cuando se refieren al habla de cada comunidad destacan diferencias léxicas, pronominales y la "entonación". Los hablantes, finalmente, explican las diferencias de habla a partir de los diferentes orígenes y asumen la pertenencia a una comunidad no sólo de manera simbólica, sino también explícita.

Se habla *mexicano* en San Miguel Tzinacapan ... hablan el idioma de *ta:ta* y de *na:na* ... son *mexicaneros* ... en San Andrés Tzicuilan se habla el idioma de *ta:to* y de *na:no* ... es *cuetzalteca* ... es **mismo *mexicano* pero diferente idioma** ... todos son originarios de acá de Cuetzalan ... en los saludos también es diferente ... en San Miguel dicen *tanesi ta:ta* ... *tanesi na:na* ... y en San Andrés dicen *tanesi ta:to* ... *tanesi na:no*.⁶²

Esta opinión coincide con la de otros como la de Doña María de Jesús de Xiloxochico cuando compara el habla de su comunidad con los de San Andrés Tzicuilan y de San Miguel Tzinacapan:

Los de San Andrés hablan diferente a los de nosotros ... a la de San Miguel también ... allá en San Miguel a las señoras les dicen *nana* y el señor le dicen *tata* ... *tanesi tata* ... buenos días ... *nekiltia nana* ... y nosotros acá ya no se conoce ... aquí es *tanesi tato* ... buenos días señor ... *tanesi nano* ... también le contestan *nekiltia tato nano* ... los de San Andrés es diferente porque en lugar de que

⁶² Entrevista realizada con María del Socorro de Ayotzinapan, San Miguel Tzinacapan, en el mercado de Cuetzalan en febrero del 2000.

dijeran *nehwa* dicen *teha* ... hasta Zacatipan hablan así esas mismas palabras ... aquí nosotros decimos *tehwa*.⁶³



María de Jesús (Doña Tere) artesana de Xiloxochico. Foto: MC.

En otras palabras, las variedades del *mexicano* tienen una función simbólica y comunicativa; representa un rasgo de solidaridad entre los *maseualmej* y es la lengua que funciona como principal medio de comunicación entre las comunidades. En las relaciones interculturales el *mexicano* funciona como una marca simbólica de distinción y de distancia social con quienes no hablan esta lengua. Lo es para distinguirse de los *koyomej* y para establecer una distancia social frente a este "otro" que habla español, pero no el *mexicano*.

Solamente los señores anteriores sí hablaban bien el *mexicano* los jóvenes ya no ... de aquí es diferente a San Miguel al hablar la plática al modo de hablar ... en San Andrés también es diferente ... no sé cuál es mejor cada quién tiene su modo ... hay gente que viene de otros lados ... hablan el totonaco ... más

⁶³ Entrevista realizada con Doña María de Jesús de Xiloxochico, en su casa en junio del 2000.

cuando es día de mercado ... el *mexicano* se usa todos los días y es nuestra lenguas. ⁶⁴

No solamente reconocen diferencias en el habla del *mexicano*; también reflexionan acerca de quién o quiénes lo hablan "más mejor"; qué otras lenguas se hablan en Cuetzalan y quiénes las hablan. El habla de San Miguel Tzinacapan es considerada diferente y se ha conservado más que en otras partes; se habla mejor que en otras comunidades y es más original porque no "mezclan español".

Podemos decir que todos los pueblitos todavía hablan el *mexicano* pero los antigüitos que no saben hablar español ... yo pienso que hay más diferencia en San Miguel Tzinacapan ... por ejemplo en la ropa dicen *tilma* y nosotros decimos *ta:sal* ... hay palabras que decimos diferente ... en el tono sí varía mucho de los pueblitos. ⁶⁵

Además es importante destacar la valoración hacia el *mexicano* porque lo siguen hablando, porque "se usa todos los días" y "se habla en todas las comunidades". Y a pesar de las diferencias que reconocen al hablarlo, todos se entienden; es decir, cumple su función comunicativa con éxito y permite el intercambio social dentro de las comunidades, entre las comunidades y fuera de ellas.

San Miguel Tzinacapan es diferente pero se entiende ... sí hay diferencias un poquito ... son diferentes en San Miguel ... Xiloxochico ... en algunas palabras ... por ejemplo Xiloxochico se llama *telwa* y aquí *teh*. ⁶⁶

⁶⁴ Entrevista realizada con Pedro Juárez de Chicueyaco, Xiloxochico, en su casa en febrero del 2000.

⁶⁵ Entrevista realizada con Juana Meléndez de Yohualichan en su casa en febrero del 2000.

⁶⁶ Entrevista realizada con Martín López Pérez, Cuautamazaco, Tzicuilan, en su casa en junio del 2000.



Doña Juana Martínez en su casa de Xiloxochico moliendo café. Foto: MC.

En San Miguel otro idioma ... el señor se llama *ta:ta* y *na:ana* ... aquí *ta:to* y *na:mo* ... se da cuenta que es diferente en el traje que se cambia como en San Miguel ocupan camisa puro morado ... un color ... es distinto como en San Andrés ... ellos agarran faja pinta tienen negro y sus listones y ojillas grandototes ... hasta aquí ... nosotros ojillas collares una nomás ... se habla mejor el mexicano en San Andrés ellos más saben ... Zacatipan también se habla bien porque allá se agarra una niña cuando hacen fiesta en Cuetzalan ... agarran reina de huipil ... allá en Zacatipan yo oí en radio cuando pasó reina de huipil contestan qué comen *men*okilit* ... esas verduras ... *nanakat* ... *čilwat* ... ese es idioma mexicano ... aquí en Zacatipan es igual ... en todos santos sí todos hablan como nosotros dicen que matan pollos guajolotes ... se meten tamales a una canasta así aquí también ... pero nosotros nomás poquito los hacemos ... allá dicen que abuelitos hacían con un balde lleno de tamales de carne ... unos pintos y ahora no ... nomás que se acaba porque no metemos ... allí ponemos en el altar unas velas incienso y va a llegar ya los difuntos. ⁶⁷

⁶⁷ Entrevista con Juana Martínez de Xiloxochico, en su casa en junio del 2000.

La gente tiene conciencia de una serie de hechos lingüísticos que les concierne o les afecta. Son conscientes cuándo el habla pertenece a su variedad, a la de su grupo o de su comunidad; a las variedades de otros hablantes, de otros grupos o de otras comunidades. Los hablantes "saben" que su comunidad prefiere unos usos lingüísticos a otros, que ciertos usos son propios de unos grupos y no de otros y, por lo tanto, tienen la posibilidad de elegir los que consideran más adecuados a los contextos socioculturales. Esta capacidad de elección deriva de la conciencia lingüística y es decisiva a la hora de producirse los fenómenos de variación y de cambio lingüístico, y está relacionada con la variedad lingüística y con las actitudes hacia las lenguas.

Cada región tiene su forma de hablar por ejemplo la ropa decimos *ta:sal* y otros lugares dicen *tilma* ... es la misma cosa pero se dice diferente ... la acentuación es donde varía mucho ... aquí hablan diferente y en Xiloxochico también ... en Tepetzintan también en San Miguel ahí de plano se diferencia bastante ... allá vienen trayendo la acentuación de los grandes de los de antes ... ellos conservan más el tono ... a un señor le dicen *ta:ta* ... nosotros decimos *ta:to* ... en Zacatipan se habla el dialecto más antiguo ... es como en San Miguel han conservado su habla ... más la lengua ... aquí lo que nos ha cambiado es el salir de la comunidad ya no hablamos el náhuatl vamos perdiendo el lenguaje ... hay comunidades donde casi no salen ... en San Miguel ahí sí se conserva ... lo que les interesa es el estudio de ahí mismo ... tienen escuela donde enseñan el náhuatl ... no emigran ... no lo cambian para nada ... aquí nosotros no ... lo vamos perdiendo parte del lenguaje ... sí lo hablamos pero ya no es el original ... ya lo vamos mezclando ... no sólo aquí también en otras comunidades ... me doy cuenta de que hablamos igual ... en el mercado nos encontramos nos andamos cruzando ... los de Santiago los de Reyes salen ... pasan por Yohualichan ... muchos de allá conocen gente y hacen plática aquí. ⁶⁸

Una variante se distingue de otra (s), de la misma lengua, en la fonología, la gramática y el vocabulario. Para los *maseualmej* de Cuetzalan las diferencias

tienen que ver con la "palabra" (léxico), la "entonación", el "acento", los "saludos" y las "formas de expresarse". Son referencias que aparecen en las narraciones y en los textos que recopilé durante el trabajo de campo y se refieren tanto al (1) léxico: *ta:ta ~ ta:to*, "señor"; *na:na ~ na:no*, "señora"; *tilma ~ ta:sal*, "tela"; (2) a los pronombres personales: *nehwa ~ neha ~ neh*, "yo" (1Psg); *tehwa ~ teha ~ teh*, "tú" (2Psg), *yehwa ~ yeha ~ yeh*, "el" (3Psg); y (3), al intensificador *tel ~ lak*; *tel sesek ~ lak sesek*, "demasiado frío"; *tel totonik ~ lak totonik*, "demasiado caliente", *tel welik ~ lak welik*, "demasiado sabroso".

También mencionan que hay variación en los saludos cuando se dirigen a las distintas personas. Los saludos son una forma de cortesía que aprenden desde niños, sin embargo, ahora les llama la atención que muchos jóvenes ya no los usan y esto significa para ellos una falta de respeto hacia los adultos. El acto de saludar depende del contexto en el que se realiza como son al llegar a una casa; durante el trabajo en el campo, al encontrar a alguien en el camino, en el mercado, etc.

Las formas de saludar son las siguientes: en la madrugada, *taneshawak*; al amanecer, *tanestik*, después de las 10:00, *takatik*, que en español se entiende como "ya es tarde", y por lo común se utiliza cuando uno va rápido para llegar a un lugar. A las 12:00 se dice *nepantahtik ~ nepanta*; a esta hora se acostumbra que las señoras van a dejarle de comer al señor que está trabajando en la milpa, y la forma de responder es *nekiltia*. De 15:00 a 16:00 se dice *tio:tapak* y a las 18:00, ya en la tarde, *tiotaki*. Al anoecer, *tayowa ~ antayowa*, y a media noche se utiliza *tahkoyowa*, que no es propiamente un saludo, sino una forma para marcar la hora. La forma de responder puede ser *nekiltia* o *kuali dios kineki*. En cambio, cuando una persona saluda a otra en el camino, a cualquier hora, dice *niow*, "voy", se saludan y luego se despiden. Los jóvenes por lo común dicen *timoita ~ timotaskah*, "nos vemos".

Otro caso es cuando alguien encuentra otra persona y sabe que va a regresar y puede encontrarla en el mismo lugar; la saluda con *ispanolwia*,

⁶⁸ Entrevista realizada con José Melendez de Yohualichan, en su casa en febrero del 2000.

"ahorita paso", y si cuando regresa todavía está le dice *niow*, "voy", para ya despedirse. O bien, si una persona saluda a otra y sabe que van al mismo lugar le dice, *tinečasike*, "me alcanzas".



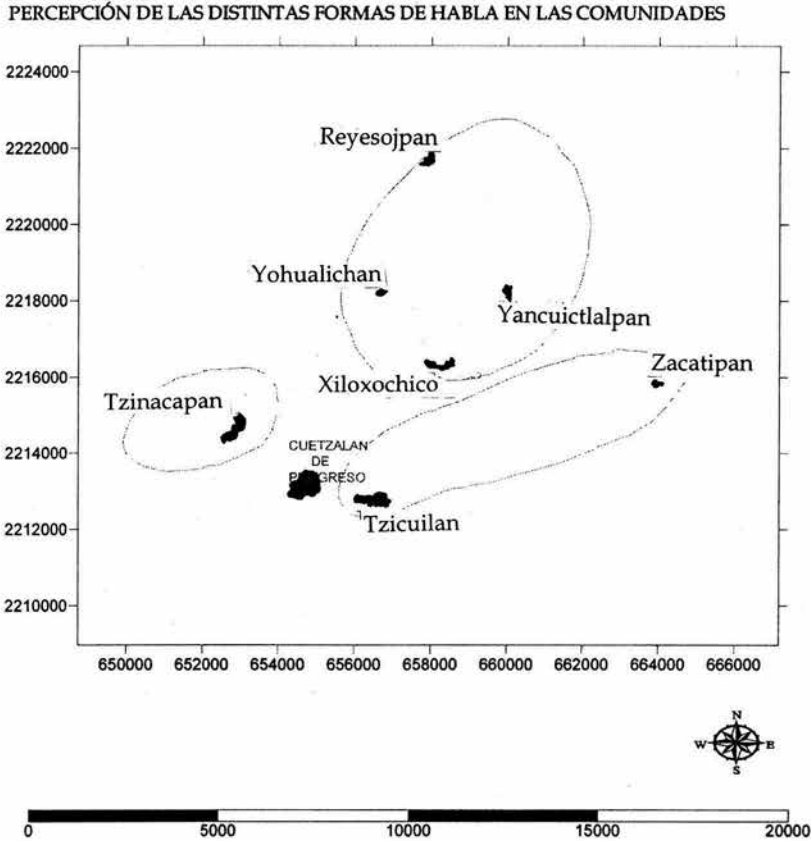
Niños de San Andrés Tzicuilan. Foto: MC.

El saludo, como podemos observar, depende de los interlocutores y de la situación en el momento de realizarlo. Normalmente después del saludo la plática inicia sobre el tiempo o el trabajo, y después va cambiando hacia otros temas de interés para los interlocutores. Los jóvenes son, en general, más abiertos a los nuevos estilos y formas de hablar. Cuando emigran a otras partes fuera de Cuetzalan, aprenden formas de habla que escuchan de los "mestizos". Un caso particular es el uso de la forma "qué onda" del español; ahora dicen *ton onka*, "que hay", en *mexicano* sin perder el sentido original de la segunda lengua. Incluso, algunos jóvenes más enterados sobre los estilos de habla en las ciudades utilizan también *ton onka wey*, "que hay guey".

Los *maseualmej* saben que el *mexicano* se habla en todo Cuetzalan o en todas las comunidades. ⁶⁹ Opinan que los señores, los ancianos, son los que lo

⁶⁹ Los lugares que mencionaron a quienes respondieron la encuesta son: Tzinacapan, Ayotzinapan, Yohualichan, Tepetzintan, Pinahuitzan, Tepetitan, Tzicuilan, Acaxiloco, Xochical, Ixtahuata, Xiloxochico, Yancuictlalapan, Reyessojpan, Zacatipan, Equimita, Pajpatapan, Rayón, Pepexta, Huitzilán, Alahuacapan, Amatlan, Xaltipan, Tepetzalan, Texochico, Tepango, Cahuayoco, Xalpancingo, Necteppec, Tecazo, Tzanaco,

hablan bien porque "hablan poco español". Perciben a las comunidades de San Miguel Tzinacapan y Zacatipan como las que son diferentes y también donde se habla el *mexicano*, *semi kualtsin*, "muy bonito". De acuerdo a la percepción que tienen los hablantes sobre las formas de hablar *mexicano* en las comunidades del municipio de Cuetzalan, podemos delimitar tres áreas (ver mapa):



DIGITALIZACION LUIS ALBERTO DIAZ FLORES MAPOTECA IIA-UNAM

Huatzahuata, Zoquiaco, Tonait, Tatahictaltipan, Xalacapan, Tenango, Jonotla,

1. La primera comprende únicamente San Miguel Tzinacapan.
2. La segunda está delimitada de San Andrés Tzicuilan a Zacatipan.
3. La tercera abarca Xiloxochico, Yohualichan, Yancuictlalpan y Reyesojpan.

En cuanto a Xocoyolo, la consideramos aparte debido a que únicamente hablan español igual que en la ciudad de Cuetzalan donde viven principalmente los *koyome*. Estos saberes son compartidos socialmente y forman parte de un sentimiento de identidad y de solidaridad que, como hablantes de *mexicano*, pertenecen al mismo grupo social y cultural.

El saber que los *maseualmej* de Cuetzalan tienen acerca de las variedades que se hablan en las comunidades es compartido socialmente, pues, en general consideran que el *mexicano* se habla *semi kualtsin*, "más bonito", en San Miguel Tzinacapan y en Zacatipan; y mencionan también que son dos comunidades donde se habla diferente. Por ello, el ser "diferente" tiene relación con ser "más bonito" en el habla de la misma lengua. Las repuestas a la encuesta aplicada a 80 nahuas de Cuetzalan incluyen una escala de actitudes con tres grados de valoración: *semi kualtsin*, "muy bonito", *kualtsin*, "bonito"; y *amo kualtsi*, "no bonito", y se refieren a la forma de hablar el *mexicano* en las distintas comunidades que pertenecen a las 8 Juntas Auxiliares del municipio: Xiloxochico (1), Yohualichan (2), Tzinacapan (3), Tzicuilan (4), Zacatipan (5), Yancuictlalpan (6), Reyesojpan (7) y Xocoyolo (8), (Gráfica 1).

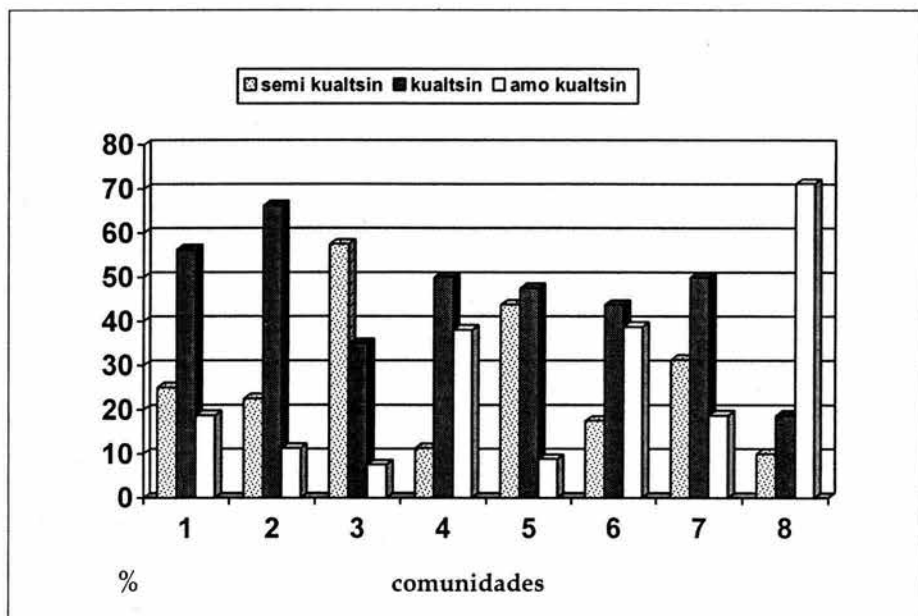
En San Miguel Tzinacapan el *mexicano* se habla *semi kualtsin* porque consideran que es más claro, utilizan palabras de antes, conocen palabras complicadas, conservan la cultura y las costumbres, el *mexicano* lo habla toda la comunidad y la mayoría es indígena, y porque lo escriben y además han elaborado folletos. Dice que en Zacatipan se mantienen la costumbre y la lengua indígena, no se olvidan de su cultura, saben palabras antiguas y no mezclan o meten español. En general, consideran que en estas dos comunidades conservan

Tecoltepac y Cuetzalan.

la lengua, las costumbres y las tradiciones que les enseñaron sus antepasados y no hay mucha influencia de los "mestizos".

GRAFICA 1.

VALORACIÓN DE LAS FORMAS DE HABLA EN LAS COMUNIDADES DE CUETZALAN



Por otro lado, dicen que en Yohualichan utilizan el mismo vocabulario, hay más ancianos, conservan las costumbres y la cultura, no mezclan español. En Xocoyolo hablan más español, usan y enseñan el español a los niños y emigran mucho. En San Andrés Tzicuilan hay quienes no valoran la lengua indígena, también emigran mucho, la gente habla español y hay influencia de los "mestizos". Inés Méndez comenta que ya no se habla bien el *mexicano* en San Andrés Tzicuilan y se está perdiendo porque las familias se van a trabajar a México y a Puebla y dejan de hablarlo, y a veces ya no lo hablan porque se les ha de olvidar y vienen a encontrar gente que también habla español.

También Don Bonifacio Méndez dice que muchos nombres se han perdido porque Tzicuilan significa "lugar del brinco" y no "caída del agua"

como le pusieron los "mestizos" por las cascadas que visita el turismo y que se conoce como "las brisas". Dice Don Bonifacio que los de Zacatipan son gente de San Andrés Tzicuilan por eso su habla es parecida. En Santiago Yancuictlalpan pocos hablan *mexicano*; es la mayoría la que habla español y es la lengua que los padres enseñan a sus hijos. Cuando salen a la ciudad regresan con otra mentalidad y les da pena hablar la lengua indígena. En Xiloxochico, a pesar de que la mayoría de las personas hablan *mexicano*, el español lo usan con frecuencia en la escuela.

Como ya lo he mencionado, las actitudes lingüísticas son manifestaciones psicosociales y las lenguas son entidades objetivamente comparables. Las diferentes formas de expresar las actitudes hacia la lengua se relacionan con la posición de los grupos sociales. Una variedad puede ser valorada por sí misma como mejor o más atractiva que otra, si es hablada por un grupo con mayor prestigio. Se ha demostrado que una misma variedad puede ser objeto de actitudes positivas o negativas dependiendo de la valoración que se haga sobre el grupo que la habla. Las actitudes suelen ser manifestaciones de preferencias y convenciones sociales acerca del estatus y del prestigio de los hablantes.

San Miguel Tzinacapan es una comunidad de alto prestigio en Cuetzalan por varios factores, algunos tienen que ver con el orgullo de sus habitantes por ser *maseulamej* y por hablar *mexicano* que es la lengua que les enseñaron sus padres. Es evidente que se preocupan por conservar la lengua y la cultura que les heredaron sus antepasados; han desarrollado un sistema de escritura en su lengua materna; han escrito distintos materiales con el fin de registrar la tradición oral y otros saberes de su comunidad que les oyen contar a los abuelos. En la telesecundaria *tetsijtsilin*, donde asisten jóvenes *maseualmej*, se enseña a escribir en *mexicano*; varios sanmigueleños son profesionistas y participan en distintas organizaciones no gubernamentales o han logrado integrarse a distintos programas del gobierno local.

Los jóvenes también manifiestan un marcado interés por el desarrollo de su comunidad y por el estudio de la lengua y la cultura. Un número importante de ellos, después de terminar la secundaria, se inscriben en las distintas

escuelas de bachillerato del centro de Cuetzalan como el Instituto Patria, el CBTis o la preparatoria Gustavo Díaz Ordaz. Otros terminan el nivel medio superior y logran inscribirse en alguna Universidad o Centro de Enseñanza Superior como el Tecnológico de Zacapoaxtla, la Universidades rurales de Tetela de Ocampo y de Zautla, la sede de la UPN en Cuetzalan o en la Universidad de Puebla. El hecho de continuar estudiando no solamente es para muchos jóvenes una oportunidad de mejorar su nivel social, sino también han tomado conciencia de la importancia de la cultura y de la lengua, tal es el caso de que en general escriben en *mexicano*.



Danza de los Migueles de San Miguel Tzinacapan.
Foto: MC.

En este sentido, la vitalidad del *mexicano* en San Miguel Tzinacapan es un factor decisivo en las actitudes que expresan sus hablantes. En esta comunidad se han desarrollado la mayor parte de los trabajos de investigación antropológica, histórica y lingüística. Y a pesar de que Yohualichan representa una comunidad de mayor atracción turística por la zona arqueológica, la comunidad de San Miguel Tzinacapan tiene más prestigio para los indígenas de esta región. Zacatipan también lo es porque, siendo una de las comunidades más distantes del centro de Cuetzalan, conservan sus costumbres y la mayoría de sus habitantes siguen hablando *mexicano*.

Todas las comunidades hablan bien el *mexicano* pero cada quien tiene su forma su estilo ... las palabras todas son en *mexicano*... en todo se conserva el *mexicano* .. se habla mucho ... toda la gente ... lo hablan bastante ... lo hablan donde sea y como sea.⁷⁰

Si bien, el náhuatl moderno presenta una amplia variación dialectal (Lastra, 1986; Canger, 1988b, 1988b), los procesos de bilingüismo son distintos en cada una de las áreas donde se habla la lengua. En particular, el náhuatl de Cuetzalan puede ser considerado como una "lengua sincrética" de acuerdo a la terminología de Hill y Hill (1999). Desde este punto de vista, el *mexicano* de Cuetzalan es una lengua que está cargada de préstamos del español y sus hablantes tienen conciencia de ello. Saben que es el "mismo *mexicano*, pero diferente idioma", que cambia, "un poquito", pero es "diferente". Es diferente no porque "mezcla" con español, sino porque hay palabras de la propia lengua que varían de una comunidad a otra.

⁷⁰ Entrevista realizada con Juan Salgado de San Miguel Tzinacapan, en su casa en marzo del 2000.

USOS Y FUNCIONES DE LA LENGUA

1. Usos y funciones del mexicano

Dentro de la sociolingüística hay un profundo interés por explicar los usos del lenguaje dentro del contexto social. Uno de los puntos que se ponen a consideración se relaciona con aquellos elementos del contexto social que influyen en la producción, la comprensión y la función del lenguaje dentro de una comunidad de habla.⁷¹ Gran parte de las investigaciones se han centrado en la explicación de los elementos sociales que afectan los patrones de variación y de cambio lingüístico; y son menos las que han considerado las dimensiones sociales que influyen en los diferentes usos de la lengua y en las actitudes que los hablantes expresan hacia las variantes que hablan (Lavandera, 1992).

Si bien, hay distintos enfoques que comparten el mismo interés por el estudio del lenguaje dentro de la sociedad, sin embargo, la forma de abordar este tema es distinta para cada uno de ellos.⁷² Más allá del concepto de

⁷¹ Actualmente la sociolingüística abarca distintos campos de estudio los cuales pueden ser interpretados desde distintas perspectivas. Como señala Trudgill (2000: 21), "la dificultad con el término *sociolingüística* es que significa muchas cosas diversas para muchas personas distintas. Esta multiplicidad de interpretaciones se debe probablemente al hecho de que, mientras todos estarán de acuerdo en que la sociolingüística tiene alguna relación con la lengua y la sociedad, está claro que no se ocupa de todo lo que podría ser considerado 'lengua y sociedad'. Por consiguiente, el problema reside en la delimitación entre *lengua* y *sociedad* por una parte y *sociolingüística* por otra. Obviamente, diferentes estudiosos harán la delimitación en distintos lugares". En términos generales, la relación "lengua" y "sociedad" puede ser delimitada a partir de tres tipos de estudios: aquellos que le dan mayor importancia a los aspectos sociológicos más que a los lingüísticos; los que tratan con igual importancia tanto los factores sociológicos como los lingüísticos; y los que están orientados hacia los aspectos lingüísticos más que a los de carácter social.

⁷² Algunos enfoques como el análisis del discurso presupone una serie de tipos de interacción social y de conversación que se desarrollan dentro de la vida cotidiana. La etnografía del habla considera el estudio de los actos de habla y los usos del lenguaje en el contexto sociocultural de una comunidad de habla. La psicología social, por su parte, aborda la interacción social y las actitudes hacia la lengua y sus variedades. Y, por otro lado, desde una perspectiva sociocultural se considera la concepción activa y

"lengua", considerada como un sistema de signos, y de "sociedad", como una estructura social, la discusión se ha centrado en la relación entre ambas dimensiones. No me parece pertinente detenerme en esta discusión, pues los argumentos que expresa cada autor definen distintas líneas de investigación válidas para la sociolingüística. En otro sentido, considero adecuado retomar el concepto de "comunidad de habla" para delimitar los contextos donde se desarrolla la interacción verbal, puesto que constituye una categoría útil para analizar los usos comunicativos de la lengua.

Una comunidad de habla está conformada por un conjunto de hablantes que comparten al menos una variedad lingüística, una serie de reglas de uso y una misma valoración acerca de la forma lingüística. Pero, además de compartir una misma lengua o una variedad lingüística, sus hablantes poseen un conocimiento sobre los usos y los significados que se relacionan con los diversos contextos sociales. Por ello, los hablantes además de adquirir una "competencia lingüística" en el sentido de la gramática generativa,⁷³ adquieren también una "competencia comunicativa"⁷⁴ de acuerdo a la etnografía del habla.

En este sentido, en situaciones de bilingüismo la noción de comunidad de habla resulta adecuada para delimitar los usos de la(s) lengua(s) y analizar la diversidad de funciones lingüísticas que se relacionan con las actitudes y con las identidades sociales. Hemos comentado anteriormente que un rasgo con el

dinámica de los hablantes oyentes para comprender cómo construyen sus estrategias comunicativas y cómo modifican el contexto social.

⁷³ Es decir, de la capacidad que todo hablante tiene de construir un número ilimitado de oraciones en su lengua nativa, inclusive aquellas que nunca antes ha oído, y lo hace de manera "natural" sin un conocimiento consciente de las reglas gramaticales (Chomsky, 1999).

⁷⁴ Se refieren al conocimiento que requiere el hablante, no solamente de un código lingüístico, sino también de las maneras de usar el lenguaje en una situación determinada. Qué es lo que debe saber el hablante para comunicarse en una comunidad; cuándo, sobre qué, con quién y dónde, se usa el lenguaje (Hymes, 1976; Duranti, 1992). La etnografía del habla estudia "los usos de los códigos lingüísticos en el desarrollo de la vida social"; estudia los actos de habla y los distintos eventos comunicativos donde se desarrolla el lenguaje. Es un enfoque que se propone describir las reglas de usos del lenguaje dentro de los distintos contextos socioculturales, y para ello se requiere de más tiempo del invertido en el presente estudio.

que las personas de un grupo social se distinguen de otros grupos es la lengua que hablan.

En la interacción social utilizan un conjunto de signos verbales según las distintas situaciones sociales y las relaciones de solidaridad que establecen durante el desarrollo de su vida social. Las funciones de la lengua tienen que ver con sus múltiples manifestaciones comunicativas y, en lo fundamental, están vinculadas con los procesos de interacción social que establecen los interlocutores. Al respecto es importante analizar la forma en que ellos comparten la misma lengua y los recursos que utilizan para comunicarse con quienes hablan una lengua distinta. Ser hablante bilingüe implica, por consiguiente, tener la competencia de utilizar dos sistemas lingüísticos que dependen tanto de sus intenciones comunicativas, como de sus necesidades sociales y de sus intereses personales. Los hablantes bilingües, por consiguiente, no solamente tienen un conocimiento acerca de la finalidad de sus actos, sino también manifiestan una serie de actitudes y comparten un conjunto de valores y costumbres según el grupo social al que pertenecen. Además, tienen la capacidad de elegir cuál lengua o variedad lingüística utilizar de acuerdo a la situación social donde se desarrolla la comunicación y según el tipo de interlocutor con el que interactúan.⁷⁵

Los usos de la lengua y las funciones del *mexicano* en la vida cotidiana de las comunidades nahuas de Cuetzalan es el tema que vamos a tratar en esta parte de la investigación. Se trata de un análisis sobre los usos del *mexicano* y del español, así como de las actitudes que manifiestan sus hablantes hacia las lenguas desde una perspectiva psico-socio-lingüística. Nos interesa analizar qué es lo que dicen acerca de una variedad de contextos de uso de las lenguas y qué es lo que opinan sobre las funciones del *mexicano* y del español dentro de la vida social.

⁷⁵ Coronado (1999b) estudió los distintos tipos de sistemas comunicativos bilingües en diferentes regiones de nuestro país y analizó cuáles son las estrategias que define cada comunidad en su interacción dentro de los espacios comunales, regionales y nacionales. En resumen, señala que la situación social, económica y política es un factor determinante en los hablantes para recurrir al uso del español o de una lengua indígena.



Maseualmej de Yohualichan transportando el "palo volado" para la danza de los Voladores. Foto: MC.

1.1. Viene español pero viene más mexicano

En Cuetzalan los *maseualmej* hablan *ome tajtol*, "dos lenguas"; usan el *mexicano* para comunicarse entre ellos y el español para comunicarse con otras personas que habitan esta región. El *mexicano* es su lengua materna y la adquieren dentro del ámbito familiar y comunitario; de igual manera, los niños en los primeros años de su vida inician la adquisición del español como segunda lengua y la consolidan cuando ingresan a la escuela donde los maestros en su mayoría son hispanohablantes y usan el español como lengua de instrucción. El bilingüismo constituye la situación sociolingüística en la mayoría de las comunidades nahuas de Cuetzalan; son bilingües gran número de niños, jóvenes y adultos; y solamente algunos ancianos son monolingües en su lengua materna aunque hablan algo de español.

En general los *maseualmej* "pueden" en las dos lenguas, pero se expresan mejor en *mexicano* que es de hecho la lengua de mayor uso dentro de la vida familiar y comunitaria. Son pocas las personas que han dejado de hablar el *mexicano* y, quien así lo ha decidido, prefiere hablar español puesto que la considera una lengua útil para sus relaciones sociales y para sus fines comerciales y laborales. Un número notable de hombres y jóvenes emigran hacia otras partes fuera de Cuetzalan y poco a poco se convierten en hablantes

pasivos de su lengua materna o, en casos extremos, prefieren ya no usarla. En cambio, los *koyomej* por lo general hablan únicamente español y muchos de ellos viven en la ciudad de Cuetzalan; algunos se dedican al comercio y otros son empleados públicos, profesores o realizan algún oficio especializado.

Doña María Francisca, por ejemplo, vive en la comunidad de Tenango, de San Andrés Tzicuilan, y según su memoria tiene más de 82 años. Dice que nunca ha salido de Cuetzalan, pero conoce a mucha gente y ha caminado por distintas partes de la sierra. Tarda más de dos horas para llegar a Cuetzalan donde está el mercado, la iglesia de San Francisco y el palacio municipal; y lo hace seguido para *pasioloti*; "pasear", por sus calles y para comprar algo de *pantsin*, "pancito", y un poco de azúcar para su *kajfentsin*, "cafecito", como le llaman a esta aromática bebida que sustituyó al tradicional atole de maíz. Y tarda otras dos horas para regresar a su comunidad; no toma la camioneta, que en media hora la dejaría cerca de su casa, porque dice que *amo nikipia tomin*, "no tengo dinero".

María Francisca es una de tantas mujeres nahuas que por lo regular van a la ciudad de Cuetzalan con la finalidad de conseguir algo para comer o con el fin de vender lo que cosechan en sus huertos, para ofrecer a los turistas que visitan esta región las artesanías que elaboran, para vender café en polvo que preparan en su casa, miel de abeja o de melipona.⁷⁶ Ella habla poco español y lo usa solamente cuando se dirige a los *koyomej*, mientras que el *mexicano*, además de que lo habla siempre en su comunidad, lo usa con los que son como ella, es decir, con los *maseualmej*. Dice que en Cuetzalan todos hablan *mexicano*:

Deveras ...nikan totonaca ... también español y totonaca ...siempre mexicano ... dondequiera mexicano nikan ... sí hay mexicano ... no quiere pregunta de mexicano ... donde quiera mexicano ... nikan por Xiloxochico nikan por Tepetzintan nikan por Pepexta ... todo Cuetzalan ... tiaw Zacapoaxtla tiaw Zaragoza tiaw Puebla tiaw México ... hablan parejito ... todos mexicano ...

⁷⁶ La melipona es una avispa pequeña de color negro que produce una miel distinta a las de las abejas. Tiene una consistencia más líquida y un sabor ácido debido a que alcanza cierto grado de fermentación. Los nahuas la utilizan para tratar la tos mezclándola con igual porcentaje de yolixpan. Poca gente la produce en unas ollas pequeñas de barro que colocan en la pared exterior de la casa a la altura del techo; no es muy demandada pero es más cara que la miel de abeja.

viene español pero viene más mexicano ... sí hablan bien ... no hablan bien porque no quieren mexicano ... tiene pantalón tiene vestido tiene zapato ... no es gente mexicano ... español no puedo pero mexicano si ... no puedo totonaca.

77



Doña María Francisca de Tenango en la plaza de Cuetzalan. Foto: MC.

Al decir que en Cuetzalan "siempre mexicano" ... "donde quiera mexicano", hace referencia a las personas que son como ella, las que pertenecen a su grupo social; aún cuando aquí también hay personas que hablan totonaco y español, "viene más mexicano". El *mexicano* constituye, en este caso, un rasgo simbólico de identidad social y funciona como una marca sólo para distinguir al "otro". De esta manera, la lengua y la vestimenta son dos elementos simbólicos que sirven para identificarse y diferenciarse; los *koyomej* hablan español, usan pantalón y zapatos y, además, no saben *mexicano*; por lo tanto, no son *maseualmej*. Aunque vivan aquí y han logrado un amplio control político y económico, no son originarios de la "región de Cuetzalan". María Francisca dice que no puede español, que no habla *koyotajtol*, la "lengua del mestizo", porque, según ella, no es su lengua. Sin embargo, ya les "robó" varias palabras a los

⁷⁷ Entrevista realizada con María Francisca de Tenango, Tzicuilan, en el mercado de Cuetzalan en junio de 1999.

koyomej y ahora puede en este idioma; "aunque sea un poquito", pero puede; o quizás se dirige a ellos en *mexicano* agregando préstamos del español como una estrategia de comunicación.

Cada lengua tiene una función específica y sus usos están delimitados socialmente; la necesidad que tienen los hablantes de usar dos lenguas como medio de comunicación depende de los contextos sociales dentro y fuera de las comunidades. En el caso de las comunidades nahuas de Cuetzalan, la funcionalidad del bilingüismo es posible observarla a partir del uso que tiene el *mexicano* para las relaciones intraétnicas, como lengua de mayor uso entre los propios *maseualmej*, y del uso que tiene el español para las relaciones interétnicas. En lo particular, el español lo usan cuando interactúan con los totonacos, con los *koyomej* o con las personas que vienen del exterior, ya sean comerciantes, turistas nacionales o extranjeros.

María del Socorro vive en la comunidad Ayotzinapan, la cual pertenece a la Junta Auxiliar de San Miguel Tzinacapan. Los domingos con frecuencia va al mercado de Cuetzalan para vender algo de fruta y para comprar algunas cosas que son necesarias en su casa. Habla el *mexicano* y el español con bastante fluidez; le gusta platicar con todos y dice que el *mexicano* lo usa siempre:

Yo uso *mexicano* cuando hablo la idioma *mexicano* ... en mi casa ... con mi familia ... con mi mamá ... en las fiestas ... El español lo uso cuando encuentro una persona que me está hablando en español ... también le puedo contestar.⁷⁸

Por supuesto que ella pudo en las dos lenguas y puede contestarle a las personas que le hablan en español. Ella se puede "defender" porque conoce ambos códigos lingüísticos y es el caso de muchos nahuas de esta región quienes usan cada lengua según el contexto donde establecen sus relaciones sociales. Cualquier persona que no sea de esta región y visite las comunidades de Cuetzalan puede darse cuenta que el *mexicano* es la lengua de mayor uso y de mayor dominio en las relaciones cotidianas. En cambio, el español se usa con

⁷⁸ Entrevista realizada con María del Socorro de Ayotzinapan, San Miguel Tzinacapan, en el mercado de Cuetzalan en junio del 2000.

mayor frecuencia fuera de las comunidades, sobre todo en aquellos espacios donde viven los *koyomej*; es la lengua con mayor uso en el comercio; es la que funciona dentro de las instancias oficiales y gubernamentales; la que tiene mayor dominio en la escuela y en el trabajo realizado fuera de las actividades tradicionales y comunitarias.

Se usa el *mexicano* parejo ... la familia casi nomás en *mexicano* ... faenas ... campo ... a veces meten español ... pero casi más el *mexicano* ... el español cuando van a Cuetzalan o a comprar algo.⁷⁹



Jesús Morales de San Miguel Tzinacapan vendiendo artesanía de jonote en una calle de Cuetzalan. Foto: MC.

Ciertamente, quienes hablan dos lenguas logran tener mejores ventajas comunicativas durante las relaciones y los intercambios sociales. En particular, los *maseualmej* pueden usar cada lengua dependiendo de la persona con la que se comunican; dicen que usan el *mexicano* si la persona es *maseual*, dentro de la

⁷⁹ Entrevista realizada con Juan Mateo de Xiloxochico en junio del 2000. Él es campesino que actualmente trabaja en el vivero de la TOSEPAN. Habla poco español no acostumbra salir de Cuetzalan y "cuando se puede", se dedica a la siembra de maíz y al corte de café.

familia, en el trabajo del campo, en las faenas; con los de aquí y con todos lo que son de las comunidades. En las comunidades usan más el *mexicano* "parejo"; en cambio, el español únicamente lo usan con los "mestizos", con las personas que visten de *koyomej*, con los totonacos, o bien cuando salen de Cuetzalan a buscar trabajo.

A través de la encuesta que aplicamos en las comunidades nahuas de Cuetzalan logramos registrar las opiniones de los hablantes sobre los usos del *mexicano* y del español en distintos contextos sociales (Anexo 5). En particular, mencionan los espacios de la vida cotidiana donde el *mexicano* es la lengua de mayor dominio y es donde realizan gran parte de sus actividades tradicionales y domésticas. Esto es, dentro de la familia; durante las labores para la siembra y cosecha del maíz; en el trabajo para el corte de café donde en ocasiones participan todos los miembros de la familia; en las fiestas y ceremonias que efectúan en honor al santo patrón; en la música tradicional; en las danzas de los negritos, los voladores, los quetzales, los santiagueros y de los miguelés; en los ritos de curación donde el *mexicano* es empleado en los discursos expresados por los especialistas; y en las faenas.



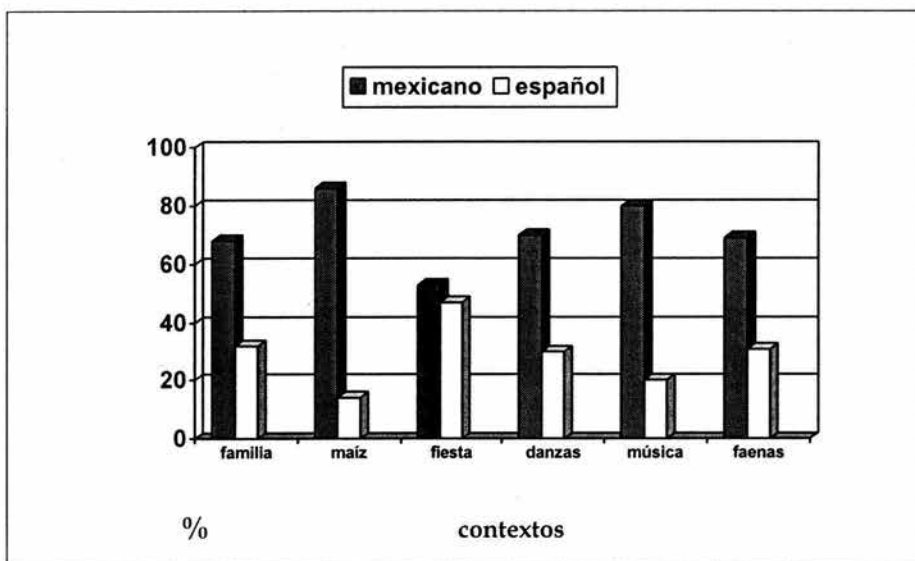
Danza de los negritos de San Andrés Tzicuilan. Foto: MC.

Otros contextos sociales son la iglesia, la presidencia auxiliar y las reuniones de las organizaciones comunitarias. Aquí, además del *mexicano*, el uso del español también es significativo. Por otro lado, los contextos que se

encuentran fuera de los límites geográficos de las comunidades son el mercado, la radio del INI y las instancias del gobierno; todos ubicados en la ciudad de Cuetzalan donde viven los *koyomej*, y forman parte de los espacios de interacción social que establecen los distintos grupos de la región; es decir, *maseulamej*, *tononacos*, *koyomej*, además de los visitantes nacionales y extranjeros quienes hablan español y algunos hablan otras lenguas como el inglés, francés o japonés.

De acuerdo al conjunto de respuestas registradas en la encuesta podemos señalar que los porcentajes obtenidos son significativos para analizar el uso de cada lengua. El *mexicano* es significativo en varios contextos tradicionales como la familia (68 %); la siembra y la cosecha del maíz (86 %); en las fiestas del santo patrón (53 %); las danzas (70 %); la música tradicional (80 %); las faenas (69 %), (Gráfica 2).

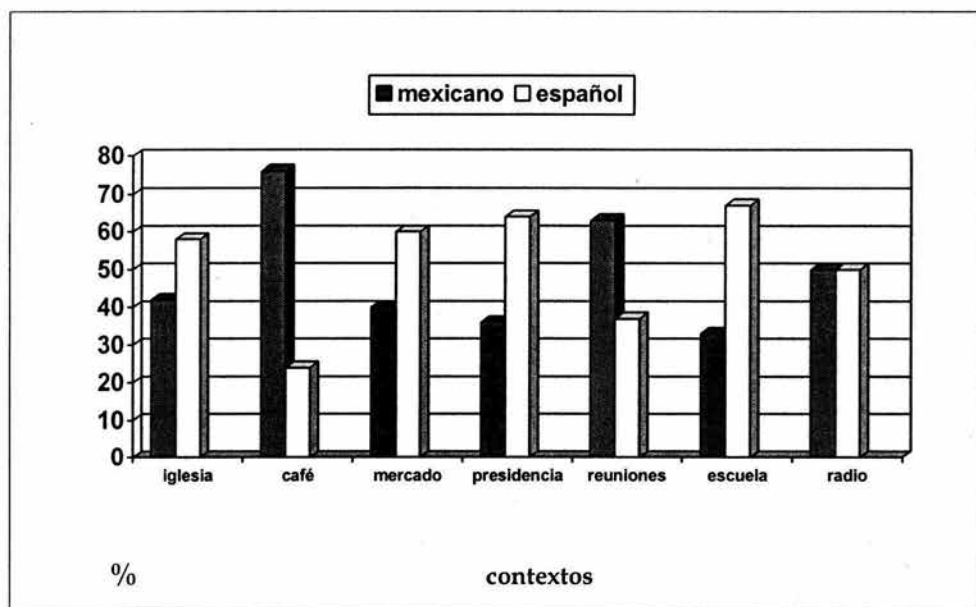
GRÁFICA 2.
USOS DEL MEXICANO Y DEL ESPAÑOL EN CONTEXTOS TRADICIONALES



Otros contextos, que originalmente no constituían espacios para las relaciones tradicionales de los *maseulamej*, ahora forman parte de su vida

cotidiana debido a la influencia de las políticas nacionales y la imposición de una economía estatal que desde hace tiempo cambiaron las formas de organización de las comunidades. Son nuevos contextos donde el uso del *mexicano* sigue siendo significativo como en el corte del café (76 %) y en las reuniones de las organizaciones comunales (63 %). En la iglesia (42 %); el mercado (40 %); dentro de la presidencia auxiliar (36 %) y en la escuela (33 %), el *mexicano* tiene menor uso en comparación con el español. Y, por otro lado, en la radio del INI, donde también se usa el español y el totonaco, ocupa un lugar importante para la transmisión de los programas que un alto porcentaje de indígenas escucha en las comunidades (50 %), (Gráfica 3).

GRÁFICA 3.
USOS DEL MEXICANO Y DEL ESPAÑOL EN NUEVOS CONTEXTOS



Como podemos observar, el *mexicano* es la lengua de mayor uso en la mayoría de las comunidades de Cuetzalan. El bilingüismo se ha desarrollado como parte de las relaciones interculturales que los *maseualmej* establecieron con otras

poblaciones hablantes de español, principalmente con la población "mestiza" de esta región. La apropiación del español como segunda lengua se produjo como consecuencia de una necesidad social y ha constituido un instrumento de comunicación para establecer distintas relaciones sociales, comerciales y laborales más allá de sus comunidades. Actualmente, los usos del *mexicano* y del español se distribuyen en varios contextos creando distintas situaciones de bilingüismo. Dentro de las comunidades es importante destacar aquellas actividades consideradas como tradicionales y distinguirlas de las que surgieron a partir de las nuevas formas de organización comunitarias y como parte de las relaciones políticas y administrativas con las instituciones gubernamentales.



Faena para la instalación de la luz eléctrica en Chicueyaco.
Foto: MC.

La siembra y cosecha del maíz, la música tradicional, la familia, la fiesta del santo patrón, las danzas y las faenas, son contextos tradicionales donde domina el *mexicano*. En la iglesia, la presidencia auxiliar, las organizaciones comunales, el mercado, la radio, dominan ambas lenguas, pero es principalmente en la escuela donde el español es la lengua de mayor dominio. Son, por consiguiente, los ámbitos comunitarios y domésticos donde se realiza la distribución del saber y donde la lengua cumple su principal función comunicativa y de intercambio simbólico. Los saberes compartidos juegan un

papel importante en la configuración de la identidad y en la solidaridad comunitaria.

Tal es el caso del ciclo de vida que se expresa en el matrimonio, la construcción de una casa, el nacimiento de un niño y el bautizo;⁸⁰ del ciclo agrícola, donde el maíz constituye el alimento principal de los *maseulmej* y es un elemento simbólico que está asociado a varios aspectos de la vida social y cultural;⁸¹ la fiesta del santo patrón donde las danzas y la música tradicional tienen una función muy importante en todas las comunidades.⁸² Asimismo, durante el trabajo del campo, además de la siembra y cosecha de maíz, cultivan el café que abarca casi la mitad de las tierras del municipio y hace algunos años era uno de los productos económicamente más importantes.⁸³ La radio del INI,

⁸⁰ En el pedimento de una novia los familiares del novio y los ancianos toman la palabra; y también llevan el sustento a la familia de la novia. En la construcción de una casa participan tanto familiares, compadres y amigos. Esta actividad consiste en la preparación del terreno, la traída de *bejuco*, hojas de *kuamait* y cáscara de *totokowit* ("mata caballo"). Son actividades que se realizan durante varios días donde dan de comer y beber. El ritualista realiza oraciones en *mexicano* y termina con una fiesta donde también dan de comer, de beber y bailan el *sochipsauak*. Colocan una cruz, el *tekomit*, y acomodan el altar con el santo que va a proteger a la nueva familia y lo acompañan con música de *santokalakis*, (santo-entrar), que se refiere a la "entrega del santo" y que también le llaman "santo sones".

⁸¹ Tanto para la siembra como para la cosecha se realizan varios ritos que actualmente se han ido perdiendo. Estos consisten en pedir permiso a la tierra para iniciar las labores de la siembra donde el ritualista realiza varias oraciones y se les da de comer y beber a los que participan en todas las actividades. Posteriormente se realiza la cosecha y se invita a la gente para la *pixka* y llevan las mazorcas en una procesión a la casa del dueño del terreno quien los recibe y los invita a comer, beber y bailar el *sochipsauak* y *santokalakis*, "santos sones" (entrada del santo).

⁸² Es importante decir que los *koyomej* inventaron la fiesta del café y del huipil, pero con fines diferentes a las costumbres de los indígenas, ya que tiene un interés de tipo comercial y turístico. Tratan de representar parte de la vida cultural de los nahuas organizando distintos eventos como la coronación de la reina del huipil y del café, sin embargo, la imagen que proyectan no corresponde a la cultura tradicional de estos pueblos.

⁸³ Es un producto básico para el comercio y para el autoconsumo el cual generó varios cambios en la vida de los nahuas. Para la producción del café recurrieron al conocimiento tradicional que poseen sobre el uso del suelo y las técnicas de cultivo. Poco a poco fueron creando sus propios procedimientos caseros para la obtención del "café molido". Limpian el grano una vez que está seco para después molerlo en el metate. También trabajan como jornaleros y ganan un peso por cada kilo de café que cortan. Los que tienen tierra para cultivarlo se lo venden a los intermediarios a precios muy bajos. Aún cuando Cuetzalan sea uno de los municipios de Puebla con un alto

XECTZ "La voz de la Sierra", emite programas en *mexicano*, totonaco y español. Representa un espacio para la difusión de la lengua indígena, está al servicio de las comunidades y es escuchada por la mayoría de la población de la región.⁸⁴ A través de la organización comunal se pone en práctica los usos del *mexicano* y del español que delimitan las formas específicas de interacción entre los diferentes actores de la comunidad. Por ejemplo, la existencia de proyectos productivos y políticos permite ampliar las relaciones interculturales donde el español constituye el principal instrumento de negociación, pero al mismo tiempo el *mexicano* refuerza los vínculos comunitarios y fortalece las identidades étnicas.



Mujeres y niños de Zacatipan. Foto: MC.

Si bien las mujeres que participan en las organizaciones productivas y de artesanas son las menos castellanizadas, usan el *mexicano* para comunicarse

potencial para el desarrollo agrícola, la mayoría de los campesinos indígenas siguen utilizando técnicas tradicionales de cultivo.

⁸⁴ Los objetivos de la radio son contribuir al fortalecimiento de la cultura indígena nahua y totonaca, y contribuir a superar los niveles de vida. La radio organiza su programación con diversos temas dentro del ámbito de la cultura y de la economía con la idea de transmitir una serie de mensajes que ayuden a los indígenas de las comunidades a usar razonablemente sus recursos naturales y su economía. Existe un espacio para avisos y complacencias, programas de música tradicional y moderna, programas especiales de salud, educación, derechos humanos, problemas de la mujer y de los jóvenes indígenas, y noticieros. La idea fundamental de la radio es "que sirva para ayudarse entre todos" y "que sea la comunidad la que le hable a la comunidad".

entre ellas, pero debido a su constante relación con personas externas a la comunidad, que únicamente hablan español, esto les ha permitido reforzar su aprendizaje del español como segunda lengua y ser personas bilingües con mejor competencia comunicativa al utilizar ambos códigos. Por otra parte, en Cuetzalan la escuela primaria bilingüe es casi inexistente. En preescolar los niños que asisten en su mayoría son monolingües en *mexicano* y, aún cuando predomina el uso de la lengua materna, los programas se orientan hacia la castellanización oral. Por tal motivo la escuela se convierte en un espacio para el uso del español y para el desplazamiento de la lengua indígena. En cambio, en las comunidades se usa con mayor frecuencia el *mexicano* y en los últimos años han surgido algunas alternativas para enseñar la escritura del *mexicano* en la escuela. Es el caso de la telesecundaria *Tetsijtsilin* de San Miguel Tzinacapan, la preparatoria de San Andrés Tzicuilan y los programas de CONAFE que realizan los instructores comunitarios en las comunidades más alejadas.

En Xocoyolo el español es la lengua dominante debido a que la mayor parte de sus habitantes son "mestizos", y actualmente ésta situación también puede ser observada en Santiago Yancuictlalpan y de alguna manera en San Andrés Tzicuilan, donde poco a poco los "mestizos" se han introducido en la parte central de la comunidad y han desplazando a los indígenas.

La comunidad como unidad social está enmarcada dentro de la organización regional y como espacio económico, cultural y político, delimita los contextos donde interactúan indígenas y "mestizos". Existe, pues, una diversidad en los usos de las lenguas según cada espacio de interacción social y al mismo tiempo hay un dominio diferenciado en el habla de acuerdo con las experiencias comunicativas de cada hablante. La diversidad de uso de cada lengua en los diferentes espacios de interacción en la comunidad y en toda la región ha generado tipos de bilingüismo que incluyen el uso exclusivo del *mexicano* y del español como un instrumento necesario para las relaciones interculturales con los *koyomej*, con hablantes del totonaco y con las personas que vienen del exterior.



Micaela y Brígida de San Miguel Tzinacapan. Foto: MC.

1.2. Mezcla y solidaridad del mexicano

Históricamente el bilingüismo se fue conformando en las regiones indígenas como resultado de las relaciones interculturales y de las necesidades comunicativas de los distintos grupos. Actualmente representa una alternativa para la organización social y comunitaria donde el uso de la lengua indígena constituye un elemento de identidad y funciona como una marca para diferenciarse de otros grupos que habitan esta región. La identidad comunitaria se sustenta en una historia común, un origen mítico, en prácticas y costumbres compartidas y, por supuesto, en el uso de una misma lengua. El bilingüismo, en cualquiera de sus manifestaciones, ha proporcionado a las comunidades el acceso a dos códigos lingüísticos a los que sus hablantes pueden recurrir alternadamente de acuerdo a sus necesidades de comunicación.

En Cuetzalan existe un desarrollo generalizado del bilingüismo con una fuerte vitalidad del *mexicano* favorecido por los vínculos entre las comunidades de la región. Por ejemplo, en las cooperativas de artesanas y en la TOSEPAN se reúnen indígenas de distintas comunidades para impulsar proyectos que permiten mejorar sus condiciones de vida y para enfrentar a los grupos dominantes que tienen el control económico y político. En particular, constituyen espacios de solidaridad y de revaloración de la lengua y la cultura

de los *maseualmej*. En las organizaciones comunitarias se difunde la problemática que enfrentan y se promueve información sobre salud, conocimientos agropecuarios, derechos humanos, entre otros. En San Miguel Tzinacapan, por ejemplo, se han desarrollado diferentes proyectos educativos y de fortalecimiento de la lengua y la cultura. Fue el caso del Taller de Tradición Oral que dejó de funcionar hace más de diez años, pero donde participaron jóvenes *maseualmej* quienes recopilaron, transcribieron y tradujeron cuentos, relatos, historias y folletos con información sobre diferentes temas. A partir de estos materiales editaron libros y folletos de lectura, y diseñaron un alfabeto para la escritura del *mexicano*.

Por lo anterior, hay que considerar que las actitudes lingüísticas tienen que ver con el grado de vitalidad de la lengua; mientras más numerosas y más importantes sean sus funciones y más individuos la usen, mayor podrá ser su vitalidad dentro de la comunidad. Si bien, los *maseualmej* de Cuetzalan comentan que les gusta hablar las dos lenguas, prefieren el *mexicano* porque es la lengua de sus antepasados y, además, se expresan mejor en ella. El *mexicano* es importante usarlo para que “no se pierda” y porque “es una herencia de sus abuelos”; es la lengua con la que ellos se comunican y se entienden mejor.

El mexicano es importante porque es una herencia de lo que nos vinieron hablar nuestros antepasados... en nosotros está conservarlo... platicándolo escribiéndolo ...hablando en la escuela como lengua para enseñar a los niños.⁸⁵

⁸⁵ Entrevista realizada con Juan Salgado de San Miguel Tzinacapan en febrero del 2000.



Carmelo del Cuichat, San Andrés
Tzicuilan. Foto: MC.

El español, en cambio, es importante para la escuela, para buscar trabajo, para ir a la ciudad de Puebla, de México o de otros lugares lejanos. Es un instrumento de comunicación interétnica en las relaciones sociales y comerciales y para lograr movilidad social.

El *mexicano* es importante que se siga hablando para no perder lo que dejaron los abuelos ... el español es importante que se hable ... a veces sale uno.⁸⁶

El valor de la lengua como un medio de comunicación destaca su carácter funcional y social. La elección de usar el *mexicano* o el español no descarta la posibilidad de usar otras lenguas si tuvieran la oportunidad de aprenderlas como puede ser el totonaco o, incluso, el inglés. Por otro lado, el hecho de que el *mexicano* que se habla en San Miguel Tzinacapan represente más prestigio, no significa que el que se habla en otras comunidades tenga menor valor. Más bien, la valoración del *mexicano* se relaciona con lo que ellos

⁸⁶ Entrevista realizada con Martín López Pérez de Cuautamatzaco, Tzicuilan, en febrero del 2000.

llaman "mezcla" porque incorporan palabras del español. Cuando los *maseualmej* reflexionan acerca de la "mezcla" entre el *mexicano* y el español por lo general señalan que ya "no se habla bien" o dicen que se trata de un *mexicano* "incorrecto". J. Hill y K. Hill (1999) prefieren denominar a esta forma de hablar mexicano como una lengua "sincrética". Es un concepto que resulta más adecuado porque contiene el trabajo y la creatividad de los hablantes; en cambio, el término "mezclado" denota un punto de vista negativo con respecto a "la mezcla lingüística". Por otro lado, J. Hill (1988) encontró un rechazo por parte de los hablantes de la Malinche hacia la incorporación del español al mexicano y comenta que se trata de una clase de actitud "purista" expresada también por algunos intelectuales indígenas y no-indígenas. Consideran que no es el "verdadero mexicano" o de que no es la lengua que hablaron los más antiguos.

Este razonamiento purista lo justifican señalando que el habla es mejor cuando no "meten" palabras de otras lenguas, cuando no lo "mezclan". Al respecto J. Hill (1988) concluye que los hablantes más hispanizados parecen valorar más el náhuatl que los que son menos hispanizados. Esta valoración pueda entenderse como una contradicción puesto que tener mayor conocimiento de una segunda lengua, y ser competentes en ella, puede disminuir su preferencia hacia la primera. Pero se trata aquí de factores sociales y pragmáticos como lo demostró K. Hill (1988) en su análisis sociolingüístico sobre "las penurias de Doña María".⁸⁷ Encontró que la densidad de hispanismos en el habla depende más de factores sociales que del conocimiento del español por parte del hablante. Es decir, los préstamos del español se incorporan al náhuatl como una estrategia comunicativa para marcar distancia

⁸⁷ Kenneth Hill (1988) analiza el relato de Doña María que consiste en una declaración que le hizo para mostrar cómo la maltrataron algunos de sus parientes y vecinos. Es una narrativa que presenta el microcosmo del mundo lingüístico de un pueblo bilingüe del náhuatl contemporáneo y trata de una amplia extensión de situaciones y de tipos de gentes representados por una persona hábil para expresarse y desenvuelta en la situación. Analiza el uso del español como marca simbólica para crear distancia o negación de confianza. Y en el habla de los personajes se usa el español de manera que ayuda a recrear el mundo social del relato; expresiones españolas aparecen en puntos distintos en el relato señalando aspectos importantes en la estructura del texto.

social o prestigio. Lo cierto es que los préstamos del español forman parte del náhuatl moderno, y como dice K. Hill (1988: 73):

Resulta evidente que el componente español del náhuatl es, en este momento de su historia, una parte de lo que le da vida. El náhuatl con español es el idioma moderno. Por otra parte, el náhuatl moderno menos el español es una creación extraña y limitada, un sueño de intelectuales.

Por ello, la posición de los "puristas" no solamente se basa en una negación del cambio lingüístico y de la historia de las lenguas; si es un rechazo a las formas de habla de "otros". Las relaciones interculturales a través de la historia han transformado las regiones indígenas en muchos aspectos de la cultura y de las lenguas. El náhuatl moderno con la presencia de préstamos del español es parte de los efectos del bilingüismo y para dominarlo se necesita de una competencia más amplia que la de cualquier monolingüe en español. El nahuahablante utiliza los recursos del español, pero son raros los "mestizos" que lo hace con el *mexicano*; sencillamente porque no hablan esta lengua o porque no les interesa. Podemos mencionar una larga lista de préstamos del náhuatl y de otras lenguas indígenas en el español de México y, sin embargo, no pensar que se trata de un español "mezclado" o "incorrecto". Esto tiene que ver con el prestigio del español como lengua nacional y con su reconocimiento oficial.



Linda de San Miguel Tzinacapan.
Foto: MC.

Las lenguas son sistemas complejos y continuamente están cambiando. De la misma manera, las actitudes "puristas" que consideran al náhuatl una lengua "empobrecida" porque incorpora préstamos del español, expresan la negación hacia las lenguas que actualmente hablan miles de indígenas en las comunidades. Por el contrario, los hablantes de náhuatl aprovechan los recursos del español para enriquecer su lengua y para ampliar los espacios de comunicación. Los propios hablantes del *mexicano*, como lo señalan Hill y Hill (1999), al decir que lo "revuelven" se refieren a la "degradación" de la forma pura de hablar y con ello, de alguna manera, también asumen una actitud "purista" en torno al lenguaje. Pero la actitud hacia la forma de hablar *mexicano* tiene que ver también con la persona que lo usa. El conocimiento de las dos lenguas y la conciencia acerca de las formas de hablarlas se relacionan con la competencia y la capacidad de usarlas. Así, hablar *mexicano* "mezclado" es visto como "incorrecto", pero hablar más español es un signo de ser más "abusado" o más "inteligente".

Los *maseualmej* de Cuetzalan valoran de manera positiva la posibilidad de hablar las dos lenguas, el *mexicano* y el español, pero toman en cuenta cómo son usadas, cuándo las usan, dónde las usan y con quiénes las usan. El uso del español evoca el poder y el prestigio de la sociedad "mestiza". El *mexicano* es la lengua de solidaridad y el español la lengua de poder que reproduce la distancia social.

Nosotros hablamos *mexicano* ... usamos el *mexicano* en la casa ... el español en la escuela en la iglesia ... el español según como nos entendamos ... como nos conocemos ... los dos nos gusta ... como los entiendan ... es importante que se siga hablando *mexicano* si no se pierde ... el español también es importante que se aprenda porque a veces buscan trabajo y se ponen hablar.⁸⁸

Las comunidades de Cuetzalan desde el punto de vista histórico son conservadoras puesto que mantienen varios rasgos tradicionales como la vestimenta, la construcción de viviendas, las fiestas y el uso de la lengua. Hay entre los *maseualmej* un rasgo de solidaridad comunal que se muestra a través de la convivencia y la ayuda mutua en las labores del campo, de la casa y en las faenas que realizan para mejorar los servicios en cada pueblo. El *mexicano* es la lengua que se usa en la vida comunitaria y el español por lo regular es excluido de muchos de los contextos sociales. Todo esto no sólo contribuye a la conservación del *mexicano*, sino también constituye un símbolo de identidad comunitaria. Por ello el *mexicano* es la lengua principal de los *masulamej* y el español es importante para las relaciones con los "otros", con los que vienen de "afuera". Como ya lo mencioné, el uso del español tiene también una función simbólica en la cultura; es la lengua "dominante", de "prestigio" y de "poder", es la lengua que sirve para marcar distancia entre los interlocutores y para resaltar la importancia de quien la usa.

⁸⁸ Entrevista realizada con María Francisca de San Andrés Tzicuilan, en febrero del 2000.



Miguel de Xiloxochico. Foto: MC.

1. 3. Aunque sea cuatrapeado yo estoy hablando también

La opinión de los hablantes acerca de hablar "revuelto" o "cuatrapeado" es un aspecto importante dentro de las actitudes lingüísticas que ha sido estudiado por algunos autores. Para J. Hill (1988) el "sincretismo", que constituye la realidad lingüística de los hablantes de *mexicano*, es complejo y los nahuas de la Malinche exponen una retórica altamente desarrollada asociada con actitudes acerca de su propia habla. Por otro lado K. Hill y J. Hill (1999: 19) señalan que:

Las prácticas del proyecto sincrético son complejas, ningún hablante del mexicano controla todos los discursos posibles dentro de él. Los hablantes de la Malinche, quienes juzgan el éxito relativo de las presentaciones lingüísticas y utilizan estos juicios para clasificar a la gente de la sociedad, hacen significativo este control diferencial ... Todas estas definiciones, especificidades y juicios constituyen el centro de una negociación activa. Los hablantes se debaten para validar su propio control de los recursos lingüísticos y retar el de sus partes, puesto que la habilidad de hacer presentaciones lingüísticas exitosas provee el acceso a recursos limitados. Ser capaz de presentarse en mexicano abre el

camino a recursos que se distribuyen a través de la reciprocidad en las comunidades de la Malinche. Ser capaz de presentarse en español –castellano– abre el camino a recursos que se distribuyen dentro de la esfera capitalista, a través de los mercados para la producción y el trabajo asalariado. La habilidad de hacer ambos tipos de representaciones – el “hablar dos” – es considerada esencial por todos para poder defenderse (expresión que capta la esencia de la vida en la Malinche) y poder sobrevivir. El proyecto sincrético favorece las prácticas de hablar dos lenguas.

Hay ocasiones en que los hablantes valoran menos el *mexicano* o niegan saber hablarlo. Sin embargo, es un hecho que lo hablan constantemente y lo utilizan en distintos contextos sociales. Algunos, incluso, niegan que el *mexicano* sea realmente una lengua y lo consideran como un “dialecto” y, en cambio, se refirieren al español como la “verdadera lengua”. Creen que el *mexicano* es algo “atrasado” y los “puristas” cuando se refieren al mexicano piensan que es un “idioma” y al que ellos llaman “legítimo” no tiene préstamos del español.

Ciertamente, las relaciones interculturales y el bilingüismo han modificado la vida dentro y fuera de las comunidades indígenas. El español, como lengua oficial, es la que tiene mayor uso y prestigio dentro de la vida social, cultural y educativa en todo el país. En cambio, las lenguas indígenas en algunos casos han restringido su uso al interior de la vida comunitaria y familiar y en otros se ha dejado de hablar al ser desplazadas por los usos del español. No obstante, que el español es la lengua dominante, para los indígenas representa un símbolo de prestigio social y es un instrumento de comunicación de gran importancia para quienes desean que sus hijos asistan a la escuela y puedan buscar algunas fuentes de empleo. Las reflexiones que hacen los *maseualmej* de Cuetzalan acerca del español muestran este interés y su importancia en las relaciones sociales.

Aunque sea cuatrapeado yo estoy hablando también ...hablo cuatreadito pero ahí nos vamos. ⁸⁹



Florencia y Araceli de Chicueyaco. Foto: MC.

Para los *maseulemej* hablar "cuatrapeado" es hablar un español no "bien pronunciado", un español que está lleno de imperfecciones y que muestra desventajas para poder comunicarse con los "otros". Pero hablar la lengua de "los mestizos" no necesariamente significa ser como "ellos"; por el contrario, constituye un recurso comunicativo para lograr algunos fines que, con el solo hecho de hablar *mexicano*, no serían posibles. El español que los *maseualmej* aprendieron como segunda lengua tiene características fonéticas y gramaticales propias de un habla regional. Es la que aprenden los niños desde los primeros años y que perfeccionan después al ingresar a la escuela.

Los estudios realizados sobre lenguas en contacto demuestran los efectos recíprocos y las interferencias lingüísticas que se producen entre las lenguas. Flores (1992) estudió las relaciones de compra-venta en el Alto Balsas de Guerrero Central y realizó una serie de observaciones con respecto al uso del náhuatl y del español. A partir de la producción de actos verbales en su

⁸⁹ Entrevista con Juan Mateo de la comunidad de Xiloxochico, en el vivero de la TOSEPAN, en junio del 2000. Habla poco español, pero trata de usarlo cuando se comunica con personas extrañas que no son de esta región o cuando visita el mercado de Cuetzalan.

contexto natural, analizó el proceso de interferencias náhuatl-español y español-náhuatl en los niveles fonológico, morfológico y sintáctico, considerando los efectos del bilingüismo que se les impone a los hablantes. El análisis de las interferencias sugiere una reflexión sobre el español que los propios hablantes denominan "cuatrero" y tiene que ver con la distinción que hacen entre español "correcto" o "incorrecto".

Entre otras cosas, Flores (1992) nos muestra que el contacto de la comunidad de Xalitla con la sociedad nacional ha producido un fuerte proceso de desplazamiento del náhuatl por el español y representa una estrategia de integración a la sociedad dominante. La mayoría de los padres de familia hablan exclusivamente en español a sus hijos para superar las limitaciones de un español "cuatrero", por lo que esta lengua empieza a constituirse como lengua primaria de la comunidad, abandonando el uso de la lengua indígena. En realidad, este es el caso de muchas comunidades nahuas y en algunas de ellas ya no se habla; por el contrario, se han perdido algunos dialectos y otros seguramente se perderán en los próximos años.

Las investigaciones lingüísticas han demostrado que todas las lenguas son sistemas de comunicación complejos, pero no todas tienen el mismo reconocimiento y prestigio social. Algunas tienen un sistema de escritura y otras no; algunas se reconocen jurídicamente como lenguas oficiales y otras se hablan regionalmente; algunas son mayoritarias, las hablan millones de personas, y otras las hablan una minoría; algunas se hablan en países con alto desarrollo tecnológico mientras que otras se encuentran en pequeñas comunidades marginadas y desplazadas; algunas son consideradas como idiomas y otras como "dialectos". Las lenguas son diversas y representan una de las facultades más importantes de la evolución humana. En ciertos contextos los hablantes de una misma comunidad utilizan distintas maneras de hablar y en ocasiones utilizan dos o más variantes de la misma lengua. Es decir, dos o más

variedades de la misma lengua coexisten en los ámbitos de la comunidad teniendo que cumplir cada una de ellas una función definida.⁹⁰

Por otro lado, la situación de diglosia que existe en el mundo se comprende mejor desde la perspectiva del conflicto lingüístico. Su estudio en situaciones de bilingüismo nos permite comprender los procesos de dominación de una lengua sobre otra.⁹¹ El hablante bilingüe, como lo señalan Siguán y Mackey (1986), además de su primera lengua tiene una competencia parecida en otra y es capaz de usar una u otra en cualquier circunstancia con parecida eficacia. Pero, además, la persona bilingüe decide cuál de las dos lenguas usar y en que situaciones sociales. Por ello, el dominio de una lengua sobre otra no siempre tiene un efecto sobre su posible desplazamiento; en otras situaciones depende de la decisión de los hablantes y del valor simbólico que ellos le otorguen. Hay casos de resistencia lingüística, como el estudiado por Hamel (1996) con los hablantes de la lengua hñañhu del Valle del Mezquital, donde en algunas situaciones se produce una ruptura o desplazamiento de la

⁹⁰ Uno de los primeros que se interesó por el estudio del "mantenimiento" y "desplazamiento" de la lengua fue Fishman (1984), quien delimitó un campo de investigación dentro de la sociolingüística para explicar los factores que influyen en los usos de las lenguas. Consideró el comportamiento que manifiestan los hablantes hacia la lengua a favor del mantenimiento o del desplazamiento; las causas de variación en la conducta lingüística y los ámbitos en los cuales se manifiesta. En los procesos de bilingüismo resalta la existencia de una lengua dominante que se manifiesta en ámbitos particulares como la familia, la iglesia, el trabajo y la escuela y el uso de cada una de ellas.

⁹¹ Ferguson (1984) definió este fenómeno de variación "superpuesta" de una misma lengua como "diglosia" y es un concepto que sigue siendo adecuado para analizar el dominio de una lengua sobre otra de acuerdo a los diferentes contextos de uso. El interés que representa el estudio de este fenómeno tiene que ver con la situación sociocultural donde funciona, con los procesos de comprensión del cambio lingüístico y con la variación del lenguaje dentro de la comunidad de habla. "Diglosia es una situación lingüística relativamente estable en la cual, además de los dialectos primarios de la lengua (que puede incluir una lengua estándar o estándares regionales), hay una variedad superpuesta, muy divergente, altamente codificada (a menudo gramaticalmente más compleja), vehículo de una considerable parte de la literatura escrita ya sea de un periodo anterior o perteneciente a otra comunidad lingüística, que se aprende en su mayor parte a través de una enseñanza formal y se usa en forma oral o escrita para muchos fines formales, pero que no es empleada por ningún sector de la comunidad para conversación ordinaria"; Ferguson, (1984: 260).

lengua materna, pero en otras podemos observar una resistencia o preservación de la lengua subordinada.



Selina de San Andrés Tzicuilan.

Foto: MC.

Es importante considerar, por lo tanto, que el hablante tiene la capacidad de seleccionar los tipos de variedades lingüísticas y de utilizar algunas estrategias comunicativas dependiendo de sus contextos sociales. La interpretación que ellos construyen es un aspecto relevante para entender cuáles son los recursos utilizados en la selección de los usos lingüísticos y cómo influyen en los procesos de cambio y desplazamiento lingüístico. Asimismo, las actitudes lingüísticas que manifiestan se articulan como parte de los procesos de conflicto lingüístico y cultural entre el español y las lenguas indígenas, y entre dos formas de interpretar el mundo.

En las comunidades nahuas de Cuetzalan los procesos discursivos y comunicativos han estado cambiando debido a sus relaciones interculturales con el mundo contemporáneo. La formación de nuevas instancias de servicios, la creación de cargos distintos a los tradicionales, el desarrollo de formas organizativas propias, entre otras estructuras sociales, producen relaciones

complejas y situaciones comunicativas nuevas dentro de las comunidades. El resultado es una redistribución social de las variedades lingüísticas y de los usos de las lenguas que coexisten en los distintos espacios socioculturales. Hay, por lo tanto, una transformación de los hábitos comunicativos y una reorientación hacia nuevas prácticas discursivas y de preferencia en cuanto al uso de las lenguas.

Madera (1999) analizó las funciones simbólicas y comunicativas de la lengua y considera que una lengua presenta diferentes funciones como instrumento y como posesión cultural de un grupo.⁹² Es decir, la lengua como tal, cumple una función de comunicación entre los miembros de una misma "comunidad lingüística" y una función simbólica como parte de la cultura y de la identidad del grupo. La función comunicativa de la lengua forma parte de la interacción diaria de una comunidad y su función simbólica se refiere a su papel como elemento tradicional de la herencia del grupo. De esta manera, las funciones comunicativas y simbólicas de la lengua coexisten continuamente dentro de las relaciones interculturales.

Regularmente hemos resaltado la función comunicativa de la lengua y sus usos en determinados contextos socioculturales. Sin embargo, también es importante considerar su función simbólica como forma de identidad y de herencia cultural. Puede ser un elemento simbólico de identidad grupal o bien puede ser utilizada cada vez menos por la necesidad de sus hablantes de usar el español y participar en la sociedad dominante. La persistencia de la lengua en el nivel comunitario depende de las necesidades prácticas e inmediatas que emergen en las circunstancias políticas, sociales, culturales, lingüísticas y religiosas, que enfrenta el grupo. Por lo tanto, las decisiones tomadas en este

⁹² El ejemplo sobre los procesos de mantenimiento y pérdida del nivel comunicativo y simbólico entre los latinos de Búfalo, Nueva York, demuestra la complejidad de las percepciones, comportamiento y deseos relacionados al mantenimiento y pérdida de una lengua. Hay un claro apego simbólico a la lengua y al mismo tiempo aceptan la pérdida comunicativa de la lengua dadas las circunstancias y necesidades de la comunidad en lo E.U. El uso comunicativo del castellano es más bien visto como un beneficio económico y profesional más que como una necesidad de comunicación intragrupal.

contexto a menudo tienen un carácter prioritario que hacen de la lengua indígena un medio de comunicación vulnerable al desplazamiento.

En efecto, los intereses y necesidades del grupo influyen en el mantenimiento comunicativo o simbólico de la lengua tradicional. La acción simbólica de la lengua puede expresarse en diferentes formas, ya sea en el uso común de la lengua, en sus usos alternativos o en las actitudes lingüísticas que asumen los miembros del grupo hacia la lengua. Y en todo esto hay que resaltar el acento, las clases de palabras, las frases o estilos de conversación, las narraciones, incluso la escritura, que resaltan la lengua tradicional. Estos marcadores lingüísticos pueden hacerse presentes en la comunicación cotidiana o aparecer en ocasiones especiales, tales como las reuniones públicas, las celebraciones religiosas, el trabajo comunitario, la escuela, el mercado, entre otros. Por lo general la pérdida de una lengua se ha definido como la decisión de una comunidad de renunciar a ella y adoptar otra para utilizarla en los contextos reservados para la lengua tradicional; y, por otro lado, el mantenimiento de una lengua se ha definido como la decisión colectiva de una comunidad de continuar utilizando la lengua como una herencia histórica del grupo.

Sin embargo, los procesos de mantenimiento y de pérdida de una lengua pueden darse progresivamente en cuanto a su función comunicativa. Por ejemplo, puede haber desplazamiento comunicativo en algunos contextos, tal como la interacción pública, mientras que esa lengua puede seguir funcionando como medio de comunicación dentro de la familia. En cuanto a la función simbólica, una lengua puede o no ser símbolo de identidad de un grupo o cambiar su valor simbólico como parte de la cultura.



Julieta de Chicueyaco. Foto: MC.

En situaciones en que la estabilidad de la lengua minoritaria está en peligro por la complejidad de factores que amenazan la identidad del grupo, las tendencias hacia el mantenimiento o pérdida pueden comprenderse mejor como parte de las adaptaciones del grupo frente a las demandas y cambios del medio. La decisión de no transmitir la lengua tradicional a los niños generalmente se basa en evaluaciones prácticas que destaca la utilidad del español en ámbitos fuera de la comunidad. Por lo tanto, las decisiones que llevan al desplazamiento lingüístico en favor de la lengua dominante no deben ser tomadas como evidencia de que el grupo ha abandonado o ha renunciado a la lengua como símbolo de identidad. Hay que observar si la lengua dominante tiene la capacidad de cubrir las necesidades comunicativas dentro y fuera de las comunidades y cuáles son los roles que mantiene la lengua tradicional y en qué contextos.

En Cuetzalan hemos observado que el *mexicano* mantiene una función simbólica entre los *maseualmej* en tanto que es percibida como un elemento de unificación y de identidad comunitaria.

La mayoría habla el *mexicano* ... yo uso el *mexicano* siempre, en la casa puro *mexicano* nos hablamos con los hijos, mi esposo, mi mamá ... el español casi no lo usamos, lo usamos cuando platicamos con otras personas que no son de acá o que no hablan mexicano ... usamos el español ... me gusta más el *mexicano* porque es mi idioma ... es importante que se hable para contar y para los hijos ... el español es importante porque puede relacionarse con otras personas diferentes, por eso tiene que haber de los dos idiomas.⁹³

Con la emergencia de la población "mestiza" en la vida nacional el español se convirtió en la lengua dominante y poco a poco desplazó a las lenguas indígenas en los distintos espacios de comunicación pública. Además, los indígenas se vieron en la necesidad de aprender español cuando decidieron trasladarse a otras regiones donde son discriminados por no hablar bien esta lengua. Estas desventajas son asociadas a las dificultades que ellos enfrentan en su movilidad social y a los constantes problemas que encuentran para conseguir trabajo.

Usamos *mexicano* cuando nos saluda una persona hay personas que cuando salen no hablan porque se burlan de nosotros, dicen que se oye mal ... aquí en la comunidad si nos hablamos somos revueltos hay personas que no se apenan pero hay gente que se burla ... se usa el español para el turismo ... mucha gente empieza a llegar aquí se acostumbra a las ideas de otros ya no pueden hablar el mexicano ya esconden su lengua que cuando escuchan a una persona que está hablando mexicano ya se empiezan a burlar ... que nunca sale que no puede hablar ni español entonces ahí muchos de nosotros nos sentimos apenados ya se están burlando de mí voy a tratar de hablar para que más o menos nos vayamos emparejando ... yo no hablo en español aquel porque fue a la ciudad se cree

⁹³ Entrevista realizada con María de Jesús de Xiloxochico en junio del 2000.

mucho ... uno mismo ya no se siente bien se obliga uno a hablar en español y así es como se va perdiendo la lengua ... el español también es importante porque hay personas que vienen fuera quieren saber algo o que se les puede ayudar algo y por no saber hablar se van oportunidades ... aquí en nuestro pueblo es turístico el encargado de las pirámides nomás sabe dos no sabe tres entraría más dinero para el pueblo el inglés para comunicarse con los extranjeros. ⁹⁴

En general, las lenguas indígenas son menospreciadas o discriminadas en ámbitos donde el español es la lengua dominante. Esto hace que hablar español para los *maseualmej* de Cuetzalan, como lo es para otros grupos indígenas, constituye un medio que les permite abrir nuevos espacios de comunicación y ampliar sus relaciones interculturales. ⁹⁵ El *mexicano* en esta región tiene relevancia en la integración del grupo como unidad social. Es la lengua de intercomunicación en la vida familiar, en el trabajo del campo, en el trabajo recíproco como la "mano vuelta", en el trabajo comunal como las "faenas", en las reuniones comunitarias o las asambleas de las organizaciones, en los sistemas de cargos políticos y religiosos como las mayordomías, en las fiestas religiosas y en los rituales. El uso del español destaca en la iglesia, en el comercio, en el mercado, en las instituciones oficiales como la escuela, los centros de salud, el palacio municipal, entre otros. En los medios de comunicación como la radio y la televisión que de modo creciente se han introducido en las comunidades.

En la selección interviene el valor que tiene la lengua que se habla frente a la lengua dominante. Además, otros factores que influyen son la situación demográfica en cuanto al número y distribución de sus hablantes dentro de las comunidades de habla, y el apoyo institucional que tienen las lenguas para los

⁹⁴ Entrevista realizada con Doña Clara de Yohualichan en febrero del 2000.

⁹⁵ En la encuesta que apliqué sobre las preferencias en el uso del *mexicano* o el español más de la mitad (52%) prefieren el *mexicano*, pocos prefieren el español (19 %) y otros más ambas lenguas (29 %). La mayor preferencia al *mexicano* tiene que ver con su mayor uso dentro de la comunidad y, además, es para ellos una herencia de sus antepasados y con la que mejor se expresan.

distintos espacios de comunicación. Ante esta situación, la solidaridad hace que el *mexicano* se mantenga a pesar del prestigio social del español.⁹⁶

Giles y Ryan (1982: 506) comentan que las principales fuerzas para los cambios de actitud parecen ser las consecuencias del aumento o disminución de la vitalidad en las variedades contrastantes. También influye la solidaridad que los hablantes expresan hacia la variedad que usan. Las representaciones que los hablantes construyen para explicar las situaciones lingüísticas cotidianas se vinculan con las valoraciones que indican los procesos de identidad y prestigio lingüístico. En Cuetzalan, el desplazamiento lingüístico del *mexicano* aún no es la situación prevaleciente en la mayoría de las comunidades, sin embargo, el español por lo menos representa la lengua de prestigio y constituye la lengua relacionada con los grupos de poder económico y político. Es la lengua principal en la vida institucional y en las esferas políticas del gobierno donde los *maseualmej* por distintos motivos tienen que recurrir.

Las dificultades económicas en las comunidades, la falta de recursos para la siembra, la falta de trabajo asalariado, el bajo precio en los productos del café, el abandono de la tierra para sembrar maíz y otros problemas, hace que los *maseualmej* de Cuetzalan destaquen lo de afuera, miren hacia la ciudad o hacia los centros urbanos con el propósito de encontrar algún empleo.

⁹⁶ La lengua indígena generalmente evoca sentimientos de apreciación y pertenencia. Como lo señala Bouchard, Giles y Sebastián (2000: 491): "todos los individuos hablen una o cinco lenguas, pertenecen por lo menos a una comunidad de habla, una comunidad en la que todos sus miembros comparten por lo menos una variedad de habla y las normas para su uso apropiado. La variación lingüística dentro y entre comunidades de habla puede involucrar varias lenguas o sólo estilos contrastes de una. En cada sociedad el poder diferencial de grupos sociales particulares se refleja en la variación lingüística y en actitudes hacia esas variaciones. Por lo común el grupo dominante promueve sus pautas de uso lingüístico como modelos requeridos para el avance social, y el uso de una lengua de menor prestigio, de un dialecto o acento por miembros de grupos minoritarios reduce sus oportunidades de éxito en la sociedad como un todo. Los miembros de esos grupos a veces se enfrentan a decisiones a veces difíciles sobre si deben obtener movilidad social adoptando la pauta lingüística del grupo dominante o mantener su identidad de grupo conservando su estilo nativo de habla".



Josefina de San Andrés Tzicuilan.

Foto: MC.

Los jóvenes la mayor parte van a la ciudad a trabajar terminan la secundaria y se van a trabajar .. muchas familias no tienen para que se siga sus estudios ya no siembran se van abandonando la siembra y cualquier siniestro va a ser un problema andan corriendo por el maíz que ya no alcanza para comer ... yo les he dicho a mis hijos que hay que sembrar siempre si pasa algo tenemos que comer siquiera ... lo más importante es el maíz ... hace falta trabajo no se irían si valiera el café antes no iban a la ciudad valía el café y había trabajo para todos ... aunque una parte se va a la ciudad y otra se queda ... dicen que en la ciudad se gana más y aquí el jornal es poco... no alcanza si se paga bien no saldría la gente... hay trabajo pero no hay dinero, el café no vale.⁹⁷

El comercio hacia el exterior para los *maseualmej* de Cuetzalan intensificó la necesidad del uso del español y es ahora un instrumento para interactuar con

⁹⁷ Entrevista realizada con Nicolás Antonio Francisco Chepe de la comunidad de Xiloxochico, en su casa en febrero del 2000.

los mestizos locales, los totonacos y el turismo nacional y extranjero. De manera similar que otras regiones del país, el comercio es la forma más importante de acumulación de capital en la región y junto con la artesanía es un complemento de la economía doméstica. Stiles (1982) comenta que el mantenimiento de la lengua, o la vitalidad de la lengua de un grupo étnico, está directamente relacionado con factores socioeconómicos, culturales y políticos. En el estudio que realizó con los nahuas de Hidalgo encontró que el mantenimiento del náhuatl está determinado por su dependencia al sistema de colonialismo interno. Esta situación afectó la vida de los nahuas y provocó un constante conflicto con los "mestizos" porque han invadido sus tierras, su espacio natural y religioso, que les otorga el sustento para vivir. Este conflicto nahua-mestizo se manifiesta en el uso de la lengua y ha provocado una fuerte motivación de los nahuas para defender sus tierras y mantener su identidad étnica y lingüística.

Por otro lado, el contacto con el mercado turístico ha interferido en la estructura social tradicional indígena. La artesanía que venden los nahuas a los turistas es una forma de mostrar sus propias creaciones y abre la posibilidad de que los artesanos vendan directamente sus productos a los visitantes y no a intermediarios regionales, nacionales o extranjeros. Flores (1992) muestra el papel de las relaciones de mercado en el desarrollo de determinadas prácticas que favorecen a los procesos de desplazamiento como los de mantenimiento lingüístico. Entre otras cosas observó que el mercado contribuye a la homogenización lingüística en sentidos contradictorios; por un lado, a la penetración del castellano como lengua franca y, por otro, al mantenimiento del contacto entre las distintas variedades del náhuatl lo cual favorece cierto grado de unidad en la conciencia lingüística. El mercado turístico de artesanías posee una tendencia a favorecer la imposición del léxico castellano para dominar a las mercancías, el léxico equivalente en náhuatl, lejos de ser totalmente desplazado, se utiliza para denominar a los productos de consumo local de la región.

Yo vengo a Cuetzalan a hacer la lucha ... a vender ... todas las idiomas son importantes sirve para defenderse uno solo a la ciudad o al pueblo donde va uno ... para expresarse con la gente. ⁹⁸

Finalmente, hablar dos lenguas, *ome tahtol* les permite a los *maseualmej* comunicarse con los de "adentro" y con los de "afuera". Dicen que el español lo aprenden desde niños por que los papás les hablan en las dos lenguas y que en la escuela lo aprenden más rápido.

Usamos el *mexicano* desde cuando crecimos ... todo *mexicano* ... nada más que cuando estos nietos apenas están creciendo le enseñan en castilla para se van a estudiar entonces van hablar maestros este en castilla entonces ellos no entienden como a nosotros nos pasa ... mis nietos lo demás no hablan *mexicano* entonces mejor castilla ... no me hablan *mexicano* vino abuelita yo quiero café ... tienes plátanos ... quiero pan ... cómo yo le voy a borrar que no hable castilla ... quien sabe por que no quieren *mexicano* ... sus papás si hablan *mexicano* ... no les hablan en *mexicano* ... es bueno que hablan *mexicano* ... el *mexicano* no pierde ... mejor los dos idiomas se puede ... en *mexicano* en castilla ... a mi todo me gusta nada más que no todo se puede ... si vive lejos mi compadre cómo yo voy a comunica con él ... si yo no puedo en castilla ... mi primo habla las dos ... salió abusado ... como vamos a poder si ya estamos viejos ... si pudiera aprendiera el totonaco ... nosotros no podemos ... me encuentro con gente totonaco que me hablan en totonaco pero como yo no puedo contestar pus yo no le contesto ... ellos dicen tu tu tu ... ni entiendo que cosa está diciendo ... si le habla en *mexicano* tampoco entienden ... se habla español ... se escucha el totonaco bonito. ⁹⁹

⁹⁸ Entrevista realizada con María del Socorro de Ayotzinapan, San Miguel Tzinacapan, en el mercado de Cuetzalan en junio del 2000.

⁹⁹ Entrevista realizada con Juana Martínez de Xiloxochico en junio del 2000.



Muchacha en la Iglesia de San Andrés
Tzicuilan. Foto: MC.

2. El bilingüismo mexicano-español

El bilingüismo en las regiones indígenas de México se originó a partir de la necesidad de los grupos indígenas para comunicarse con la población no indígena. Aprender español fue para hablantes de distintas lenguas indígenas un recurso comunicativo con el que han podido ampliar sus relaciones interculturales, no solamente con la población no indígena, sino también entre los distintos grupos indígenas. El bilingüismo en estas regiones es en la actualidad una realidad, pero no fue resultado de las políticas lingüísticas y educativas del gobierno con el objetivo de castellanizar e "integrar" a los indígenas a la "modernización" del país.¹⁰⁰ Incluso, las políticas indigenistas de

¹⁰⁰ Coronado (1997, 1999b) ha mostrado que el desarrollo del bilingüismo en el caso de los grupos étnicos mexicanos ha estado articulado más que a acciones puestas en marcha como parte de políticas lingüísticas, culturales y educativas oficiales, a procesos complejos que combinan factores de carácter social, económico y político vinculados a los procesos históricos particulares de conformación de los grupos

las últimas décadas, que propuso impulsar el bilingüismo como una alternativa educativa para las poblaciones indígenas, se ha caracterizado por sus constantes fracasos y en realidad no han dado solución a los viejos problemas de los pueblos indígenas.

Históricamente el contacto entre hablantes de distintas lenguas ha favorecido la difusión de distintos rasgos lingüísticos. El español hablado como segunda lengua por miles de personas que tienen como lengua materna una lengua indígena, son hablas regionales o dialectos modernos del español con sus particularidades fonéticas y sintácticas que requieren ser estudiadas con más detalle. Es un hecho que las lenguas indígenas han influido en las formas de hablar español no sólo en las comunidades bilingües, sino también en los distintos dialectos del español que se hablan en todo el país. Como en otras lenguas del mundo, los préstamos que pertenecen al vocabulario son más frecuentes y los que más fácil reconocen los hablantes.

El estudio de la difusión lingüística puede aportar información sobre los cambios de las lenguas y sobre el origen y desplazamiento de los pueblos; sin embargo, son pocos los estudios acerca del contacto entre las lenguas indígenas y el español, no solamente desde la época de la colonial, sino de la actual. Los pueblos indígenas han definido en gran parte la fisonomía de nuestro país, no solamente desde su origen histórico, sino como parte de la diversidad lingüística y cultural, y de la visión del mundo. Bonfil Batalla (1990: 37-38) consideró una fuerte influencia de lo que él llamó el "México profundo", representado por las culturas indígenas mesoamericanas, en la formación de la nación mexicana.:

En el habla común de los mexicanos, aun de quienes sólo hablan español, existe una gran cantidad de vocablos de procedencia india. Muchas de estas palabras son de usos generalizado y han sido adoptadas en otras lenguas, además del

sociales y las regiones, sobre todo, ligados a los intereses propios de los grupos étnicos. Estos factores se han conjugado de tal modo que han permitido la generación y desarrollo de diversos sistemas de comunicación que recurren a las dos lenguas como parte de sus estrategias de relación interétnica e intraétnica, en las diferentes áreas.

español, porque designan productos originalmente mexicanos. Pero el fenómeno es más interesante en el español local de muchas regiones, donde se emplean palabras indias para nombrar cosas que tienen nombres comunes en español ...La existencia de esta vasta terminología que da nombre y significado a la naturaleza que nos rodea y la revela y hace comprensible en el contexto semántico de docenas de lenguas aborígenes, es prueba contundente de la ancestral apropiación de esa naturaleza por parte de los pueblos que han creado y mantenido la civilización mexicana profunda.

Estos procesos interculturales han tenido un doble resultado durante la historia de nuestro país. Por un lado, generó el intercambio de rasgos culturales y lingüísticos; de reconocer la existencia de formas distintas de pensar y de ver el mundo; de reconocerse a "uno mismo" a través del "otro"; de aceptar y comprender la diversidad. Y, por otro lado, ha dado origen a la dominación y la discriminación; a la exclusión y la apropiación de lo "ajeno"; a la imposición de la homogenización y la integración sin respetar las diferencias. Es, en términos generales, una lucha entre grupos que no solamente pertenecen a distintas culturas y que hablan lenguas diferentes, sino que representan dos proyectos históricos distintos que deben ser entendidos como parte de procesos interculturales conflictivos donde existe un grupo dominante y una diversidad de grupos dominados.



Miguel de San Miguel Tzinacapan en la danza de los santiagos. Foto: MC.

2.1. El mexicano no pierde

Dice Doña Juana Martínez de Xiloxochico que hay algunos que “ya no quieren *mexicano*, puro español” y que es mejor hablar las dos lenguas porque “el *mexicano* no pierde”.

Si es importante que se hable mexicano ...dicen en la radio que el *mexicano* no pierde ...mejor dos idiomas se puede ...en mexicano y en castilla.¹⁰¹

En efecto, hablar dos lenguas es mejor que ser monolingüe y es una cuestión que no está a discusión, sin embargo, el bilingüismo en regiones donde una de las lenguas es la dominante requiere ser analizado desde otra perspectiva. En particular, al entrar en contacto dos lenguas se producen fenómenos de interferencias y de incorporación de préstamos. En este sentido, el concepto de “préstamo” dentro de la lingüística hace referencia a la

incorporación de palabras de una lengua en otra y se trata de un proceso de difusión lingüística documentado en áreas geográficas donde conviven grupos de hablantes de distintas lenguas. El náhuatl, en particular, desde la época colonial hasta la actualidad, ha incorporado una gran cantidad de préstamos del español a su sistema lingüístico como lo han demostrado varios autores (Suárez, 1977; Canger, 1990, 1995; Flores, 1992, 1999; J. Hill y K. Hill, 1999). En general son préstamos que tienen que ver con nuevos objetos de la cultura; con expresiones del cálculo cronológico y monetario; con números y artículos de comercio; nombres de instituciones y términos legales; nombres de parentesco; diferentes tipos de sustantivos, verbos, adjetivos, preposiciones, adverbios y conjunciones.

Suárez (1977) analizó la influencia del español en la estructura gramatical del náhuatl y encontró que hay préstamos del español que parecen ser estables en todos los dialectos del náhuatl, a pesar de las distancias geográficas que mantienen entre ellos. El náhuatl es una lengua polisintética que muestra una regularidad estructural en su morfología y en su sintaxis; por ello, es esperado encontrar ciertas restricciones para la incorporación de formas lingüísticas que provienen de otros sistemas como es el caso del español. Sin embargo, esta hipótesis debe ser demostrada con datos de todos los dialectos del náhuatl moderno sobre los que el español tiene una fuerte influencia. A Suárez (1977) le interesó saber si los préstamos estudiados se han incorporado de manera independiente en cada dialecto o si se han difundido entre ellos. Por supuesto que, como él lo señaló, se requiere de una amplia documentación sobre los contactos entre hablantes de náhuatl de las distintas zonas en épocas recientes, estudio que aún no se ha realizado, pero que es necesario para profundizar en la situación sociolingüística del náhuatl moderno. Él analizó la influencia del español en la estructura gramatical del náhuatl y comparó las construcciones donde participan los préstamos de palabras gramaticales con las construcciones equivalentes del náhuatl clásico y de algún dialecto que no lo presenta. Esto le permitió determinar la intensidad de la influencia del español en la sintaxis de

¹⁰¹ Entrevista realizada con Juana Martínez de Xiloxochico en junio del 2000.

una lengua indígena y plantear algunos problemas más generales sobre el mecanismo del préstamo lingüístico. Los resultados de su estudio son importantes no solamente porque es de los primeros que abordaron este tema de manera sistemática, sino además porque delimitó un campo de investigación sobre el "paralelismo" entre los distintos dialectos y los tipos de préstamos.¹⁰²



Niñas de Yohualichan. Foto: MC.

Por el momento suponemos que existe la posibilidad de que los préstamos se hayan producido de forma independiente en cada dialecto y que la anterior hipótesis es cierta por las coincidencias que muestran los elementos incorporados en los dialectos estudiados. Los préstamos del español han producido cambios en la estructura del náhuatl moderno con la aparición de nuevas clases funcionales, con la incorporación de algunos tipos de preposiciones, conjunciones y relativos. Un caso regular en todos los dialectos es la incorporación de las preposiciones de, para, y hasta, o del sufijo verbal -oa para algunas clases de verbos como lo hemos identificado en el dialecto de

¹⁰² Suárez (1997) resalta los siguientes préstamos; 1) Categorías de préstamos simples: antes (de, que), cada, como, de, desde, después, entonces, hasta, (lo) que, más, más que, mientras, ni, o, para, pero, por, porque, pues, si; palabras gramaticales que se dan en varios dialectos y que están plenamente incorporados; 2) otros como: al tiempo, cuando, arrimar, así que, demasiado, de modo que, en, enfrente de, en vez de, cada vez que, casi, cuando, luego, por eso es que, sea, según, siquiera, sino, tan, tal luego que; 3) y préstamos de adverbios: al cabo, aparte, apenas, en fin, entero, quien sabe, mejor, mero, seguido, siempre, de a tiro.

Cuetzalan. Los préstamos del español están bien integrados al sistema de la lengua la cual mantiene un paradigma regular que logramos distinguir en los rasgos de su morfología.

Al respecto Canger (1995) encontró que un gran número de palabras de origen español es característico del náhuatl de San Buenaventura, donde, además de ser una lengua viva, es la primera lengua de los niños. También K. Hill (1988) menciona que los préstamos del español son frecuentes en el caso de los adverbios, las conjunciones como introductores de cláusulas y oraciones, en los nombres de pila, los apellidos y los topónimos.¹⁰³ Y K. Hill y J. Hill (1999) descubrieron en el mexicano de la Malinche que el medio más favorable para la incorporación de préstamo del español lo constituye el código del poder en mexicano y es más común en los dominios de la religión, el gobierno, la ley, el comercio, y también llegan a estar presentes en el orden público y en las pláticas cotidianas.

Así sucede en el *mexicano* de Cuetzalan que incorpora distintas formas de origen español tales como sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios, preposiciones, conjunciones, partículas conectivas, entre otras. Son préstamos que actualmente forman parte del hablar *mexicano* y aparecen en las conversaciones cotidianas entre hablantes bilingües, tanto de los que tienen poco dominio del español como de aquellos que han logrado una destacable competencia lingüística y comunicativa. En general reconocen la presencia de una cantidad de préstamos del español al hablar *mexicano* y manifiestan distintas valoraciones con respecto a esta forma de hablar. Ahora voy a presentar algunos tipos de préstamos del español incorporados al *mexicano* de Cuetzalan. Son algunos ejemplos que retomo de las entrevistas y narraciones que registré durante el trabajo de campo y de los textos escritos por nahuas de San Miguel Tzinacapan en el Taller de Tradición Oral (CEPEC, 1994).

¹⁰³ Entre otros señala los siguientes: 1) vocales españolas con acento prosódico pasan al náhuatl como vocales largas; 2) los verbos pasan al náhuatl en la forma del infinitivo y reciben desinencia con -o- o -hui (li); 3) las palabras españolas que terminan en vocal reciben tras la vocal un h final en el náhuatl.



Mario Castillo con Aldegundo y Linda González de San Miguel Tzinacapan.

2.1.1. Préstamos: sustantivos ¹⁰⁴

Los sustantivos son los préstamos que con mayor frecuencia se incorporan a una lengua y son los que reconocen más fácilmente los hablantes. En particular, los préstamos del español se utilizan de manera más libre en las construcciones del *mexicano* de Cuetzalan, como lo es también en otros dialectos modernos. Por lo regular los sufijos absolutivos -t, -ti, -li no aparecen en aquellos sustantivos derivados del español, pero es muy frecuente que, por las características morfológicas de esta lengua, aparezcan formando frases nominales, con

¹⁰⁴ En el presente trabajo voy a considerar las siguientes abreviaturas para el análisis morfológico: RV = Raíz Verbal; S = Sujeto; V = Verbo; O = Objeto; sg = Singular; pl = Plural; 1P = Primera Persona; 2P = Segunda Persona; 3P = Tercera Persona; ODEF = Objeto Definido; OIND = Objeto Indefinido; OREF = Objeto Reflexivo; DET = Determinante; ABS = Absolutivo;; TIEM = Tiempo; ASP = Aspecto; MOD = Modo; TRAN = Transitivo; INT = Intransitivo; APL = Aplicativo; DERIV = Derivativo; INSTRUM = Instrumental; POS = Posesivo; ADV = Adverbio; DIM = Diminutivo; SUST = Sustantivo; ADJ = Adjetivo; SADJ = Sufijo de Adjetivo; PREP = Preposición; PRONRE = Pronombre Relativo; OPT = Optativo; PRE = Presente; PAS = Pasado; FUT = Futuro; IMP = Imperfecto; PLUS = Pluscuamperfecto; DIR = Direccional; DIALPRE = Dirección Alejamiento Presente; DIALPAS = Dirección Alejamiento Pasado; DIALFUT = Dirección de Alejamiento Futuro; DIAPROXPRES = Dirección Aproximación Presente; DIAPROXPA = Dirección Aproximación Pasado; DIAPROXFUT = Dirección de Aproximación Futuro; CONT = Continuativo; NEG = Negación; NUM = Número; CANT = Cantidad.

algunos determinantes, demostrativos y adjetivos; o bien casos de pluralización, posesión y predicación.

(1) a: mo tikihtayah *mas* *řemedio*

a:mo ti-k-ihta-yah mas řemedio

no S2Psg-ODEF3Psg-ver-IMPpl ADV SUST

“no veíamos más remedio”

(2) ka miak *sakrifisio* tipano:ke

ka miak sakrifisio ti-pano:-keh

con mucho SUST S2Ppl-pasar-PASpl

“con mucho sacrificio la pasamos”

(3) kihtoh *enkargado*

ø-k-ihtoh enkargado

S3Psg-ODEF3Psg-decir SUST

“decía encargado”

(4) walah in *tiempo*

ø-walah in tiempo

S3Psg-venir el SUST

“vino el tiempo”

(5) tehwan tik^watih wan *animalitos* no

tehwan ti-k-k^wa-tih wan animalitos no

nosotros S1Ppl-ODEF3Psg-comer-DIALPREsg y SUST también

“nosotros vamos a comer y animalitos también”

(6) noteh *komestible*

noteh komestible

no hay SUST

“no hay comestible”

(7) miak *sufrimiento* tikpiah^w

miak sufrimiento ti-k-pia-(y)ah

mucho SUST S1Ppl-ODEF3Psg-tener-IMPpl

“mucho sufrimiento teníamos”

(8) a:mo kitaštawia:yah *řikos*

amo ø-ki(n)-taštawia:-yah řikos

no S3Ppl-ODEF3Ppl-pagar-IMPpl SUST

“no les pagaban ricos”

- (9) titahyowiah nikawi *řančo*
 ti-tahyowi-ah nikawi řančo
 S1Ppl-sufrir-IMPpl SUST
 "sufrimos por aquí rancho"
- (10) nen *gobierno* mah tečtatowa
 nen *gobierno* mah ø-teč-tatowa
 ese SUST OPT S3Psg-ODEF1pl-abogar
 "ese gobierno que nos abogue"
- (11) noči ne: n *karton* tikpiah se tokalčín
 noči(n) nen karton ti-k-pia-h se to-kal-čín
 toda esa SUST S1Ppl-ODEF3Psg-tener-pl una POS1pl-casa-DIM
 "toda ese cartón tenemos una nuestra casita"
- (12) kawakoh ne:n *abiones*
 ø-(k)-kawa-koh ne:n *abiones*
 S3Ppl-ODEF3Psg-dejar-DIAPROXPASpl esos SUST
 "vinieron a dejar (caer) esos aviones"
- (13) tikkakikah nehon *abiones*
 ti-k-kaki-kah nehon abiones
 S1Ppl-ODEF3Ppl-oir-PLUSpl esos SUST
 "habíamos oído esos aviones"
- (14) *mas* koyomeh tein kipiah kʷali tahtowa *kastia*
 mas koyo-meh tein ø-ki-pia-h kʷali tahtowa kastia
 ADV mestizo-pl que S3Ppl-ODEF3Psg-tener-pl bueno habla SUST
 "mas mestizo que tenía bueno habla castilla"
- (15) wan tehan in *pobres*
 wan tehan in pobres
 y nosotros los SUST
 "y nosotros los pobres"
- (16) kisesentilihkeh nočín takʷalis *asukar aseite sardina*
 ø-ki-sesentilih-keh nočín takʷalis asukar aseite sardine
 S3Ppl-ODEF3Psg-juntar-pl todo alimento SUST SUST SUST
 "juntaron todo alimento azúcar aceite sardina"
- (17) oksekin kosas *de komestible*
 oksekin kosas de komestible
 otras SUST PREP SUST

- "otras cosas de comestible"
- (18) *despensa* yon kimakayah sakapoala
despensa yon ø-ki-maka-yah sakapoala
 SUST eso S3Ppl-ODEF3Psg-dar-IMPpl sakapoaxtla
 "despensa eso daban Zacapoaxtla"
- (19) walah *elikopteros* yetoyah iteč šolalmeh
 ø-wala-yah elicópteros ø-yeto-yah iteč šolal-meh
 S3Ppl-venir-IMPpl SUST S3Ppl-estar-IMPpl en pueblo-pl
 "venían helicópteros estaban en pueblos"
- (20) timokowilia *pançin*
 ti-mo-kowi-lia pan-çin
 S1Ppl-OREF-comprar-APL SUST-DIM
 "nos compramos pancito"
- (21) tiktapotoh ohmeh kemeh *traktores*
 ti-k(in)-tapo-toh oh-meh kemeh traktores
 S1Ppl-ODEF3Ppl-abrir-DIALPASpl camino-pl con SUST
 "fuimos abrir caminos con tractores"
- (22) tokniwan no yayah kiwikayah *palas*
 to-kni-wan no ø-ya-yah ø-ki-wika-ya-h palas
 POS1Ppl-hermano-POSpl tambien S3Ppl-ir-IMPpl S3Ppl-llevar-IMPpl SUST
 "nuestros hermanos también iban llevar palas"
- (23) amo onkayah se tonal *niño dios*
 amo onka-yah se tonal niño dios
 no haber-IMPpl un dia SUST SUST
 "no había un día niño dios"
- (24) *kristoh* kitatoh se kali
kristo ø-k-ita-to se kal-li
 SUST S3Psg-ODEF3Psg-ver-DIALPASsg una casa-ABS
 "Cristo fue a ver una casa"
- (25) *este* siwat kihtoa *señor*
 este siwa-t ø-k-ihtoa señor
 ADJ mujer-ABS S3Psg-ODEF3Psg-decir SUST
 "esta mujer le dice señor"
- (26) wan kimakak se *bension*
 wan ø-ki-maka-k se bension

- y S3Psg-ODEF3Psg-dar-PASg una SUST
 “y le dio una bendición”
- (27) kinamikito se añiero
 ø-ki-namiki-to se añiero
 S3Psg-ODEF3Psg-encontrar-DIALPASg un SUST
 “fue a encontrar un arriero”
- (28) semi kʷal-ɕin buřito
 semi kʷal-ɕin buřito
 muy bueno-DIM SUST
 “muy bonito burrito”

2.1.2. Préstamos: verbos

Es común que el verbo del español incorporado al *mexicano* se presente en infinitivo y se le agreguen los prefijos y sufijos modificadores de la raíz verbal de esta lengua. Se conjuga de la misma manera y marca tanto los prefijos de persona y de objeto para el caso de los verbos transitivos; además de los sufijos de plural, tiempo, modo y aspecto. En algunos casos se incorpora el sufijo verbal *-oa* de verbos transitivos.

- (29) ora si ke tečafektaron
 ora si ke ø-teč-afektaron
 ADV PRONRE S3Psg-ODEF1Ppl-V
 “ora si que nos afectaron”
- (30) ora si timourirohkeh
 ora si ti-mo-uniroh-keh
 ADV S1Ppl-OREF-V-PASpl
 “ora si nos unimos”
- (31) noči motaparoh ohti
 noči ø-mo-taparo-h oh-ti
 todo S3Psg-OREF-V-PASg camino-ABS
 “todo se tapó camino”
- (32) mermarohkeh yo:n a:t
 ø-mermaroh-keh yon a-t
 S3Ppl-V-PASpl esa agua-ABS

- “mermaron esa agua”
 (33) *nečdesia noseñora*
 ø-neč-desia no-señora
 S3Psg-ODEF1Ppl-V POS1Psg-señora
 “me decía mi señora”
- (34) *tehan a:mo tečtokaron*
 tehan amo teč-tokaron
 nosotros no ODEF1Ppl-V
 “nosotros no nos tocaron”
- (35) *yehan aprobečarohkeh*
 yehan ø-aprobečaroh-keh
 ellos S3Ppl-V-PASpl
 “ellos aprovecharon”
- (36) *yehan kiaprobečaroah*
 yehan ø-ki-aprobečar-oah
 ellos S3Ppl-ODEF3Psg-V-TRANpl
 “ellos lo aprovecharon”

2.1.3. Préstamos: adverbios y preposiciones

Hay una cantidad importante de modificadores y de partículas del español que han sido incorporadas al mexicano de Cuetzalan. Se trata de un proceso de difusión común en las variantes modernas del mexicano que incluye elementos dentro de la conversación, adverbios, conjunciones o preposiciones.

- (37) *pero primero dios tečkawatok todavía*
 pero primero dios ø- teč-tawa-tok todavía
 PREP ADJ SUST S1Psg-ODEF2Ppl-dejar-CONT ADV
 “pero primero dios nos está dejando todavía”
- (38) *entons despues tiknemilihkeh*
 entons después ti-k-nemilih-keh
 ADV ADV S1Ppl-ODEF3Psg-pensar-pl
 “entonces después pensamos”
- (39) *para pičomeh kihtoh amo teh ta:ol*
 para pičo-meh ø-k-ihto-h amo teh ta:ol- ø

- PREP puerco-pl S3Psg-ODEF3Psg-decir-pl NEG maíz-ABS
 “para puercos dijo no hay maíz”
- (40) *porke para piomeh kihtoh amo teh komestible*
 porke para pio-meh ø-k-ihto-h teh comestible
 ADV PREP pollo-pl S3Psg-ODEF3Psg-decir-pl NEG SUST
 “porque para pollos dijo no hay comestible”
- (41) *nikilulia pos keniw tikčiwaskeh pičomeh čikičin todabia*
 ni-k-ilulia pos keniw ti-k-čiwa-skeh pičo-meh čikičin todabia
 S1Psg-ODEF3Psg-decir ADV ADV S2Ppl-ODEF3Psg-FUTpl pollo-pl chico ADV
 “(yo) digo pues cómo le vamos a hacer puercos (están) chi quitos todavía”
- (42) *pero siempre tečwelowilih algo de tokali*
 pero siempre ø-teč-welowili-h algo de to-kali
 PREP ADV S3Psg-ODEF2Ppl-descomponer-pl ADV PREP POS1Ppl-casa
 “pero siempre nos descompuso algo de nuestra casa”

2.1.4. Préstamos: formas poseídas

El *mexicano* de Cuetzalan cuenta con un sistema de prefijos para marcar posesión en los nombres. Estos indican persona y número (SG: 1a, no-; 2a mo-; 3a i-/ni-) (PL: 1a to-; 2a namo-; 3a nin-) y van acompañados de una serie de sufijos obligatorios que indican número del poseedor (SG: -ø / -w) (PL: -wan). Los nombres de origen español que se incorporan utilizan este sistema para marcar la posesión.

- (43) *kilpih ikan ikableh*
 ø-k-ilpi-h ikan i-kableh
 S3Psg-amarrar-PASsg POS3Psg-kable
 “lo amarró con su cable”
- (44) *nikan yetok mosentabos*
 nikan yetok mo-sentabos
 aquí están POS2Psg-centavos
 “aquí están tu centavos”
- (45) *entons tikilia noseñorah*
 entons ti-k-ilia no-señorah

"entonces dijo mi señora"

2.1.5. Préstamos: cantidad y número

Por lo regular los números del español han sustituido a los del *mexicano* en casi todo tipo de conversación. Los únicos que aparecen siempre son los tres primeros: *se* ("uno"), *ome* ("dos"), *yeyi* ("tres"), y en adelante todos son del español.

(46) *de sinkuenta sesenta pesos*

de sinkuenta sesenta pesos

PREP NUM NUM SUST

"de cincuenta sesenta pesos"

(47) *tečtoka:ron de medio kilo de e:t*

teč-toka:ron de medio kilo de e:t

ODEF1Ppl-tocar PREP CANT PRE frijol-ABS

"nos tocaron de medio kilo de frijol"

(48) *tečmakayah sayo de a dies kilos*

ø-teč-maka-yah sayo de a dies kilos

S3Ppl-ODEF3Ppl-dar-IMPEpl solo PREP PREP NUM SUST

"nos daban solo de a diez kilos"

(49) *tikčiwkeh beinte di:as beinte dias*

ti-k-čiw-keh beinte di:as beinte dias

S1Ppl-ODEF3pl-pl NUM SUST NUM SUST

"lo hicimos en veinte días veinte días"



Juan Salgado de San Miguel Tzinacapan con Mario Castillo.

2.1.6. Préstamos: adjetivos

En náhuatl no existe una clase de palabras que sea específicamente para adjetivos (Launey, 1992). Podemos decir que hay palabras que tienen cierta propensión a traducirse como "adjetivos" en lenguas como el español. En náhuatl, estas palabras pueden tener significados aproximados del tipo "es (está) como ...", "parece (se hizo) como ...", y una gran parte de ellas llevan el sufijo -tik o -k. En el caso del *mexicano* de Cuetzalan, cuando se trata de un préstamo del español a través de un proceso de hibridación morfológica se le agrega este sufijo como lo podemos observar en los colores (Castillo, 2000).

(50) limontik

limon-tik

limon-SADJ

"color limón"

(51) řosahtik

řosah-tik

řosah-SADJ

"color rosa"
(52) gindahtik
gindah-tik
gindah-SADJ
"color guinda"

2.2. Innovaciones

Si bien, un número importante de préstamos del español son incorporados al *mexicano* para referirse a ciertos objetos que antes no pertenecían a la cultura; también, algunos hablantes, especialmente los jóvenes, intentan formar nuevas palabras en *mexicano* para estos objetos. Se trata de un proceso morfológico de composición de raíces verbales y sustantivas a las que se les añaden una serie de afijos que modifican el significado de la palabra. Es un proceso creativo que, inicialmente, resulta de un juego verbal entre pequeños grupos de personas, pero al mismo tiempo constituye una valoración sobre la lengua que destaca su originalidad para referirse a cualquier objeto del mundo. Por lo regular las palabras se forman considerando la función o utilidad que tiene el objeto en la vida cotidiana, pero la mayoría son muy extensas y resultan poco prácticas para la comunicación.

Juan Salgado y Aldegundo González de San Miguel Tzinacapan dicen que ellos a veces tratan de construir palabras en *mexicano* pensando en "cómo se podría decir ... más no se dice". Sin embargo, algunas de estas poco a poco se empiezan a usar y es más frecuente que escriban letreros con nombres en *mexicano* en la escuela, la radiodifusora o la comunidad. Cuando se trata de un objeto de "fierro", frecuentemente usado para referirse al "coche" o camión", se usa la raíz sustantiva tepos- (de *tepos-ti*, "fierro") y se incorporan otras raíces tanto sustantivas como verbales. En algunas palabras se añade el sufijo -loni (-lone), que posiblemente sea un instrumental (Launey, 1992) o el sufijo -ke derivativo de una clase de verbos para formar un nombre.

- (1) *tepostat̪o̪onke*
 tepos-ta-*t̪o̪*-on-ke
 fierro-OIND-sonar-DERIV
 "grabadora (el que hace sonar)"
- (2) *tepostaiškopi*
 tepos-ta-iš-kopi
 fierro-OIND-cara-sacar
 "cámara"
- (3) *taiškopike*
 ta-iš-kopi-ke
 OIND-cara-sacar-DERIV
 "fotógrafo (el que toma fotos)"
- (4) *teposmekatanono̪aloni*
 tepos-meka-ta-nono̪a-loni
 fierro-mecate-OIND-hablar-INSTRUM
 "teléfono"
- (5) *tepostat̪o̪onloni*
 tepos-ta-*t̪o̪*-on-loni
 fierro-OIND-sononar-INSTRUM
 "radio"
- (6) *tepostat̪omaloni*
 tepos-ta-*t̪o*-ma-loni
 fierro-OIND-coser-INSTRUM
 "máquina de coser"
- (7) *tepostak^wiloloni*
 tepos-ta-k^wilo-loni
 fierro-OIND-escribir-INSTRUM
 "máquina de escribir"
- (8) *teposyowaltonaltemaçanaloni*
 tepos-yowal-tonal-te-maçana-loni
 fierro-noche-día-OIND-guiar-INSTRUM
 "reloj"

(9) *tepospatanti* ~ *tepospapalot*

tepos-patan-ti ~ tepos-papalo-t

fierro-volar-ABS / fierro-mariposa-ABS

"avión"

Otras palabras que están escritas en los espacios de la TOPSEPAN son los siguientes:¹⁰⁵

(10) *kaltaixpetaniloyan*

kal-ta-iš-petani-loyan

casa-OIND-cara-relampaguear-lugar

"casa donde se abre el espíritu"

(11) *amáixeuatoyan*

amaiš-ewa-toyan

libro-guardar-lugar

"biblioteca"

En conclusión, podemos señalar que los préstamos del español no siempre se incorporan al *mexicano* de Cuetzalan por la falta de una palabra equivalente; hay casos en los que, a pesar de que exista la palabra en *mexicano*, se utiliza una correspondiente al español porque resulta más práctico en la comunicación. Cuando se incorporan préstamos del español en el discurso los hablantes se refieren a éste como la forma de no "hablar bien" *mexicano*, aún cuando así se habla en todas las comunidades del municipio.

¹⁰⁵ Respeto la escritura y la traducción que los propios hablantes le dan a estas construcciones.



Eugenio Méndez, artesano de San Andrés Tzicuilan. Foto: MC.

SABERES, ORALIDAD Y ESCRITURA

1. Para no perder la memoria

Hay personas que expresan una desvaloración hacia las llamadas culturas "orales" porque, según, no cuentan con un sistema de escritura como lo tienen las culturas "modernas". No debe sorprendernos, incluso, que piensen que se trata de culturas "empobrecidas", "atrasadas" o "inferiores". Esto, por cierto, es común decirlo cuando se refieren a las culturas indígenas que, afortunadamente, existen en nuestro país. Ante ello, Valiñas (1986) señala que las culturas orales no están "incompletas" o en "decadencia" por el hecho de no tener un sistema de escritura, pues cuentan con otras formas de lenguaje.

Tanto la oralidad como la escritura corresponden a dos sistemas de expresión lingüística que, por su complejidad, deben ser abordados con más detenimiento. En la presente investigación, sin embargo, no profundizaré sobre este tema, más bien, quiero tomar en cuenta la importancia de la oralidad y de la escritura en el contexto sociocultural de los *maseualmej* de Cuetzalan.

Hay que decir que cada cultura ha desarrollado sus propias formas de lenguaje y ha creado sus propias formas de expresión lingüística. En las culturas orales, en lo particular, la memoria constituye un recurso fundamental para la transmisión y para la conservación de los saberes que son socializados con la finalidad de que no se pierdan. Es en este sentido que la oralidad, por su carácter mnemotécnico, cobra importancia para algunos autores quienes afirman que, lo que llaman "tradición oral", tiene la función de transmitir la historia, las costumbres, las tradiciones, las creencias y la cosmovisión.¹⁰⁶ Incluso, hay quienes se refieren a la "tradición oral" como un

¹⁰⁶ Así lo considera Montemayor (1998: 7) cuando se refiere a la tradición oral de las culturas indígenas. Dice que el complejo proceso idiomático y cultural que se ha dado

tipo de "literatura" (Montemayor, 1993, 1997, 2001; Coronado, 1993; Pellicer, 1993) o, bien, de una "literatura oral" (Gonzalo, 1999). Uno de los argumentos que señalan, en especial, se refiere a que la tradición no necesita estar escrita para que sea "literatura". Por su parte, Alejos (2001: 294) destaca el carácter estético de la tradición oral y dice que "se trata de las manifestaciones estéticas más antiguas y valiosas de la humanidad, un arte primordial que ha sido al mismo tiempo vehículo fundamental de la transmisión de experiencias, saberes y percepciones de las realidad social y del mundo".

Hay autores, por otro lado, que no están desacuerdo con estas ideas y cuestionan el acto de que la oralidad se escriba.¹⁰⁷ Si bien, la intención es

en llamar "tradición oral" sólo puede explicarse cabalmente a partir del *arte de la lengua*, pues en estricto sentido la tradición oral es cierto arte de "composición" que en las culturas indígenas tiene funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos. También menciona que muchos de los cuentos actuales de tradición oral en lenguas indígenas de México pertenecen a la tradición indoeuropea, pero muchos otros no. Al respecto propone un método de análisis y de clasificación para los cuentos de tradición oral de los pueblos indígenas de México (1998) y de las plegarias sacerdotales tradicionales (1999), con el objeto de que sirva de ayuda para distinguir sus fuentes culturales diversas. En las lenguas indígenas de México la tradición oral tiene como fuente la literatura europea difundida a través de la cristianización, a la tradición oral española misma y a la tradición oral que portaban los esclavos provenientes de África. Las otras fuentes son las que se mantienen como parte de la tradición prehispánica. Propone una clasificación provisional de nueve categorías: (1) cuentos cosmogónicos, (2) cuentos de entidades invisibles, (3) cuentos de prodigios, (4) cuentos sobre la naturaleza original de plantas y animales, (5) cuentos de animales, (6) cuentos de fundación de comunidades o lugares; y tres que destacan información de tradición europea: (7) cuentos de transformaciones y hechicería, (8) adaptaciones de temas bíblicos y cristianos, y (9) adaptaciones de cuentos populares indoeuropeos.

¹⁰⁷ Para Ong (1987) el término "literatura" fue creado principalmente para referirse a las obras escritas y no es válido que se trate de abarcar la narración oral en las culturas que no tienen conocimiento de este sistema. Finalmente, la oralidad se reduce a variantes escritas que expresan una forma de pensamiento. Ong (1987) hace una distinción entre la "oralidad primaria" y la "oralidad secundaria"; la segunda se refiere a la era electrónica, la oralidad de los teléfonos, la radio y la televisión, que depende de la escritura y la impresión para su existencia. Y dice que el lenguaje es "abrumadoramente oral" y de entre decenas de miles de lenguas habladas en el curso de la historia más de cien nunca han sido plasmadas por escrito en un grado suficiente para haber producido literatura. Sólo 78 de las 3 mil lenguas que existen aproximadamente hoy en día poseen una literatura. Hasta ahora no hay modo de calcular cuántas lenguas han desaparecido o se han cambiado en otras antes de haber progresado su escritura. Incluso, actualmente cientos de lenguas no se escriben como es el caso de algunas lenguas indígenas de México.

resaltar el valor creativo de las culturas orales, como es el caso de las culturas indígenas, falta entrar a discutir más sobre la función social que tiene dentro de las comunidades. En primer lugar, un alto porcentaje de gente "sabe", al menos así lo creen, que las lenguas que hablan los pueblos indígenas son "dialectos"; que son lenguas que no se escriben o, bien, no cuentan con los recursos para hacerlo. Ya hemos comentado que tales consideraciones son una muestra de actitudes negativas hacia las lenguas, pero nuevamente es necesario decir que las lenguas indígenas, como cualquier lengua del mundo, pueden desarrollar, no solamente uno, sino varios sistemas de escritura. Y ante este hecho, la oralidad y la escritura deben ser delimitadas como dos dimensiones diferentes del lenguaje. Por eso, cuando la oralidad es registrada a través de la escritura, la fijamos y el resultado final es una versión individual, y no por ello podemos estar seguros de que se trata de una obra literaria, como algunos "escritores indígenas" así lo creen.¹⁰⁸ López Austin (1992: 261) menciona que:

Nuestras concepciones sobre la obra literaria están profundamente caladas por el recurso a la grafía. Pensamos en el texto más como huella que como flujo. Identificamos el nacimiento de toda obra verbal con el momento en que adquiere su forma escrita. Con ello dibujamos la naturaleza del proceso creativo, principalmente cuando tratamos de comprender las formas tradicionales de construcción literaria.

Tal es el caso del cuento, la canción popular, la leyenda, la saga, el chiste o la adivinanza, que no pueden ser consideradas como una obra acabada cristalizada en un documento. Más bien, se construyen a lo largo de sus realizaciones y están sujetas a los múltiples cambios de los creadores. La

¹⁰⁸ Leopoldo Valiñas (comunicación personal) es más concreto; dice que cuando la tradición oral se escribe la "matan". El tema de la oralidad y la escritura es bastante polémico por lo que no pretendo profundizar en torno a él. Me interesa retomar algunas ideas con el fin de analizar la tradición oral que los *masealmej* de Cuetzalan, por distintos motivos, han decidido escribir. Antes Valiñas me hizo algunas observaciones muy útiles para reflexionar sobre este tema y sus recomendaciones fueron de mucha ayudaron para entender mejor este tema.

tradición oral es, por consiguiente, una creación colectiva y constituye un recurso esencial para la memoria del grupo. A través de ella se tejen historias y mitos, se componen canciones, se narran cuentos y leyendas, se expresan rezos y súplicas. En cambio, la literatura es una creación individual que se objetiva a través de la escritura.¹⁰⁹

En efecto, con la escritura fue posible registrar la *Iliada* y la *Odisea*, de la antigüedad griega, así como obras de valioso contenido histórico, mitológico y artístico como el *Popol Vuh* del Quiché, los *Anales de los Cakchiqueles*, el *Chilam Balam de Chumayel*, de origen maya, y la *Leyenda de los Soles* de los nahuas. Se trata de un acervo cultural que fue posible registrarlo por medio de los religiosos hispanos y los indígenas; son versiones escritas en una determinada época histórica y que ahora son consideradas como antiguas "obras literarias".

¹¹⁰ La escritura de la tradición oral en los estudios antropológicos y lingüísticos constituye un tipo de fuente importante para el conocimiento de la lengua, la cultura y el pensamiento de un grupo específico. En particular, para la etnografía de la escritura la tradición oral, la historia oral, las historias de vida y las biografías de personajes destacados, son fuentes básicas para el desarrollo de la investigación y son, por lo regular, registros realizados por investigadores que pertenecen a una cultura distinta, pero también encontramos fuentes escritas por los propios nativos quienes están interesados en conocer su historia. De alguna manera, el registro de la oralidad se convierte en un material valioso que nos permite acercarnos a múltiples

¹⁰⁹ Havelock (1995: 37) dice que: "el ser humano natural no es escritor ni lector, sino hablante y oyente. Esto debe ser tan cierto para nosotros hoy en día como lo era hace siete mil años. Desde la perspectiva del proceso evolutivo, la escritura, en cualquier etapa de su desarrollo, es un fenómeno advenedizo, un ejercicio artificial, una obra de la cultura, y no de la naturaleza, impuesta al hombre natural".

¹¹⁰ Jakobson (1977) se refiere al folklore como una forma específica de creación. Su análisis se centra en la distinción de folklore y literatura a partir de la dicotomía saussureana de "lengua" y "habla". El folklore corresponde a la lengua, que es social, y la literatura corresponde al habla, que es individual. Para él una obra folklórica empieza cuando ha sido aceptada por determinada comunidad y sólo existe de ella aquello de lo que dicha comunidad se haya apropiado. Por lo tanto, cualquier composición creada por un individuo está condenada a desaparecer si la comunidad no se la apropia y sólo con la transcripción podrá ser fijada pasando de la esfera de la poesía a la de la literatura escrita.

experiencias individuales de actores reales que recuerdan el pasado, reflexionan sobre el presente y miran hacia su futuro inmediato. Para Alejos (2001: 313), la tradición literaria mesoamericana debe ir más allá de verlas como fuentes de datos históricos y culturales, sino de considerar su carácter estético; dice que “en ciertos casos, se ha tratado de eludir el problema al descalificar como ‘literatura’ las creaciones estéticas orales, o al examinarlas desde una óptica semiótica estrecha que deja fuera la dimensión artística de las mismas”.

Pues bien, la escritura de la oralidad son narraciones individuales de versiones particulares sobre asuntos de la cultura y la vida cotidiana del grupo. En muchos casos se trata de relatos personales transmitidos por los abuelos quienes establecen un vínculo con la historia narrada y presentan una visión interna de los acontecimientos vividos o imaginados. Por ello, la escritura cobra una función social para la conservación y el registro de la memoria; para dar a conocer los acontecimientos del pasado y, en algunos casos, como un recurso de lucha que se expresa a través de la palabra.



Médicos tradicionales de Pepexta vendiendo sus productos en el mercado de Cuetzalan. Foto: MC.

Si bien, todos tienen la posibilidad de narrar distintos acontecimientos, no todos lo hacen con la misma competencia y con la misma aceptación. Son pocas las personas que poseen el conocimiento requerido para responder a las

preguntas que se refieren al sentido simbólico de un motivo o de un personaje. Es necesario tener la habilidad de darle secuencia a la narración, de utilizar gestos o de usar el silencio necesario para mantener la atención del público que escucha. Asimismo, la colectividad tiene la capacidad de seleccionar los relatos que considera válidos porque depende del prestigio y de la capacidad del narrador para recordar, explicar, improvisar y mantener la atención de los oyentes.

Petrich (1986), por ejemplo, identificó en los mochó las veladas familiares y la fiesta de San Francisco como dos contextos de enunciación en los relatos antiguos. Dice que actualmente ambos han provocado un cambio en la función de la tradición oral. Las ceremonias comunitarias, como las fiestas del santo, comprenden múltiples actos rituales realizados en las reuniones organizadas en la casa de uno de los responsables de los festejos del año. Después de terminar la ceremonia invitan a los especialistas para contar historias. Todos escuchan, en especial los jóvenes quienes tradicionalmente retienen las historias y luego son capaces de repetirlos. Por otro lado, Flores (1992) identificó diferencias en las comunidades nahuas de Xalitla, Guerrero, sobre los registros y géneros discursivos que los hablantes reconocen. Menciona el *yektlatolli*, habla ritual que sólo manejan ciertos individuos; el *wewetlatolli*, "habla de los ancianos", que se utiliza para el pedimento de la novia; el *tlatolli*, "habla" o "palabra" que se refiere al habla cotidiana; y el *kamanalli*, "relajo" o "chistes".

En particular, los relatos orales que los *masehualmej* de Cuetzalan han registrado se refieren a la vida cotidiana, acerca de sucesos históricos y sobre algunos mitos de origen mesoamericano. Son registros que constituyen un intento por conservar el conocimiento y las costumbres transmitidas por varias generaciones. Es un importante esfuerzo en el que fue fundamental la labor realizada por el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, que tuvo como principal objetivo apoyar el desarrollo económico, político y cultural de esta región. Sus integrantes, en su mayoría campesinos nahuas, realizaron investigaciones sobre distintos aspectos culturales y lingüísticos; recopilaron y

transcribieron cuentos, historias y relatos en *mexicano* y posteriormente realizaron una traducción al español. Representaron obras de teatro para exponer distintos problemas comunitarios y dar a conocer sus conflictos frente a los "mestizos". Con los materiales que escribieron editaron libros y folletos para difundir su propia versión de la historia y transmitir su forma de ver el mundo.¹¹¹

Gracias a este trabajo de recopilación y de difusión de la lengua y de la cultura; hoy varios jóvenes nahuas de Cuetzalan se han propuesto escribir en *mexicano* y han abandonado la falsa idea y actitud negativa de creer que la lengua que ellos hablan es un "dialecto" y "no se puede escribir". Observamos una clara conciencia sobre su origen histórico; lo que son actualmente y lo que quieren ser. A través de la escritura se proponen combatir el olvido y conservar la memoria; hacer prevalecer el conocimiento de sus abuelos que les heredaron sus antepasados.

En este libro queremos recordar las vivencias de nuestros antepasados, los habitantes de San Miguel Tzinacapan y sus alrededores. Queremos conocer cómo se fundó San Miguel y otros pueblos, cómo fueron su vida y sus luchas. Queremos saber de los sufrimientos y de los trabajos del campo, de cómo dirigían al pueblo los que tenían un cargo, de cómo los *coyomej* se aprovechaban de los *maseualmej* y cómo estos fueron despertando. Porque mirando nuestra historia comprendemos quiénes somos y se fortalecen nuestras raíces. Nos reconciliamos con lo que somos. En estos relatos vemos cómo están vivas nuestras costumbres y al retomar las enseñanzas de los ancianos, es como si abonáramos la planta para que siga produciendo. Todo

¹¹¹ El Taller de Tradición Oral formó parte del entonces Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC), una organización indígena que tuvo como objetivo favorecer el desarrollo étnicocultural en la zona de Cuetzalan por medio del rescate, la reflexión crítica y la difusión de la tradición oral. Entre las publicaciones que realizaron podemos mencionar la serie de 12 folletos de "Cuentos Indígena de la región de San Miguel Tzinacapan" (*Maseual Sanilmej*) en los años de 1985 a 1990. Otro material es el libro sobre las vivencias de los antepasados de esta comunidad que se llama "Les oíamos contar a nuestros abuelos" (*Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan*) publicado por el INAH (CEPEC, 1994); otro más es el trabajo sobre "Plantas medicinales indígenas" (*maseualxiujpajme*), publicado por el DIF de Cuetzalan (s/f).

esto nos da fuerza para luchar y construir nuestro futuro. Las vivencias de los ancianos nos hacen ver cómo se ayudaban y se defendían, cómo se organizaban y resolvían sus problemas. Son experiencias que tenemos que aprovechar. Se podrán reforzar nuestras organizaciones al entender mejor sus raíces. Al revivir nuestra historia se nos abren nuevos horizontes, ya que podemos contribuir con nuestra historia local a la creación de la historia nacional. Porque al darles la oportunidad a nuestros abuelos de decir su palabra, la historia oculta, la historia silenciada brota como manantial que da vida. Quisimos poner por escrito estos relatos para que no se olviden, para que no se pierdan, para que nuestros hijos la conozcan. Son una herencia y una inspiración para los que viven ahora y los que vendrán después. Queremos también que las personas de fuera conozcan nuestra historia para que se fijen cómo nuestros antepasados fueron grandes. Creemos que este libro es como un espejo en el que nos vemos reflejados cada uno de nosotros y también el lector.¹¹²

Todos estos "relatos", considerados también como "narraciones" o "testimonios", los denominan *tajtomej*, "palabras", palabras de *toueyitatajuan*, de "nuestros abuelos". Fueron recopilados en una amplia zona del Municipio de Cuetzalan Puebla, aunque la mayoría corresponden a San Miguel Tzinacapan, obtenidos a través de la grabación del discurso oral en *mexicano* y posteriormente transcritos y traducidos al español. En sí tratan sobre el origen de los *maseualmej* de Cuetzalan a través de *Sentiopil*, el hijo del maíz, y de cómo apareció el maíz en el mundo. De la fundación de San Miguel, de los problemas entre la gente de Cuetzalan y de la lucha contra los *analtekos*, "extranjeros", contra los franceses que vinieron del otro lado del mar. De cómo los *koyomej* llegaron a Cuetzalan y cómo despojaron a los abuelos *maseualmej* de sus tierras y los dominaron. De cómo eran los pueblos antes de la revolución, cómo era la vida de los *maseulamej*, de las desgracias y los conflictos en la vida comunitaria. De la vida en la época de la revolución, de la pelea entre los *maseulamej* que se hacen carrancistas para defenderse de los

¹¹² CEPEC, 1994: 29.

ataques de algunos *koyomej* ricos de Cuetzalan quienes se decían villistas. Son relatos que surgen desde el interior y expresan una respuesta contra la imposición y el abuso de los "mestizos".

Es por lo tanto una versión distinta de la difundida desde la visión "mestiza" de la historia, la que resalta los cambios para modernizar el municipio y para la conservación de las tradiciones "indígenas" con el fin mostrarla hacia los de "afuera". Son relatos que muestran el valor que tiene la cultura y la lengua que hablan. Se refieren al origen y la fundación de sus pueblos, al origen de la humanidad y del maíz como elemento fundamental para su vida. Son testimonios que tienen un importante valor histórico y forman parte de la memoria colectiva que ha sido tejida a través del conjunto de experiencias individuales.



Portada del libro del CEPEC, (1994)

Los relatos que podemos llamar míticos son un lugar para la organización y la expresión de un sentido vivido dentro de la dinámica social que está sujeta a modificaciones de significado. Manifiestan los cambios del grupo y se adaptan a las nuevas variantes sociales y culturales. Todas las palabras, improvisadas o fijas, son dichas y se inscriben en un contexto de

enunciación y no se limitan al momento de emisión del mensaje, sino que abarca la totalidad del marco sociocultural del agente transmisor del mensaje y del auditorio que lo recibe.¹¹³

Por ellos, hay distintas versiones acerca de un mismo mito. Hay versiones incompletas o modificadas como es el caso del origen del maíz de tradición mesoamericana. El personaje identificado con el maíz recibe diversos nombres como sucede en las aventuras de *Homshuk* contada por los popolucas (López Austin, 1992) y que los nahuas de Cuetzalan conocen como *Sentiopil*, "el hijo del maíz".¹¹⁴ Son relatos que contienen una estructura lógica aunque, como menciona Bierhorst (1990), las creencias antiguas como los mitos son considerados como "leyendas" o "historias"; o las "historias sagradas" consideradas como "fábulas". Ya desde al época de la colonia los misioneros consideraron el mito del "sol" y del "fuego" como *zazanilli*, "fábula" ("consejuela para hacer reír"; Molina, 1970), dando la impresión de que los mismos nahuas pensaban sobre la historia de la creación como "mera friolera" o de poca importancia. Y otros tratan de sustituir mito por "narrativa" otorgándole menor valor en comparación con lo que consideran "literatura".

Pero ante de esto es posible distinguir entre "fábula" y "fábulas sabias" cuando hablamos de la tradición nahua. Similarmente el narrador de historias tzotzil separa narrativa "reciente" y "antigua"; los tarascos hablan de historias "falsas" e historias "verdaderas"; los yucatecos consideran algunas narrativas

¹¹³ López Austin (1992) dice que: "cada realización del mito es una recreación [...] la narración mítica es un cuerpo heterogéneo. No es un ensamble de piezas de la misma categoría, sino una construcción que, a partir de sólidas estructuras, ordena elementos que van de lo fundamental a lo ornamental, de la solemnidad a la humorada, de lo imprescindible a lo superfluo. También, como en otras producciones tradicionales, hay composiciones bien contadas y composiciones mal contadas; es más, hay mitos que han perdido sus elementos esenciales, y los hay que, desnaturalizados, han pasado a ser cuento o leyendas".

¹¹⁴ Al respecto López Austin (1992) menciona que "el relato mítico no puede estudiarse como una entidad aislada. El mito nace de la historia de sociedades inmersas en tradiciones profundas y forma parte de esas corrientes culturales. Es uno de los elementos más importantes de un cuerpo de formas de percibir la realidad, de concebirla y de actuar en ella. El análisis temático del mito debe hacerse, por lo tanto, con base en el conocimiento de la tradición de los hombres que lo usan, lo crean y lo recrean. El relato mítico debe analizarse en el contexto de la cosmovisión en que se produce".

como "cuentos" mientras que otras son para ellos "ejemplos". De igual manera los suma de Nicaragua tienen cuentos que son usualmente contados en el día y otras narrativas más serias contadas en la noche; y para los mazatecos de Oaxaca hay dos clases de historias, las que son contadas para entretenimiento y las que nos dicen cómo debe ser la vida (Bierhorst, 1990).

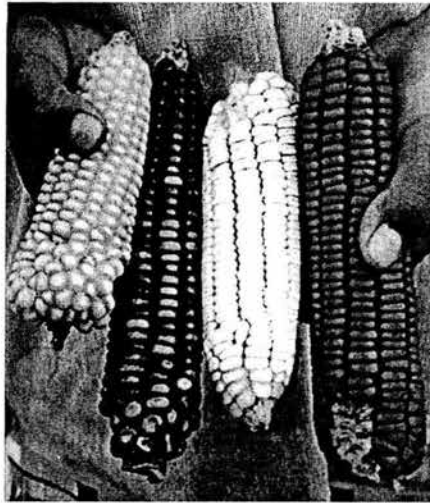
Además, desde una visión positivista de la ciencia los mitos han sido vistos como creaciones culturales que no tienen "legitimidad" para la construcción de una "verdadera historia". Incluyen referencias del presente que actualizan el significado cultural de un pasado mesoamericano. Esto puede verse en el mito de *Sentiopil* que, para los *maseualmej* de Cuetzalan, fue el primer ser humano y además está vivo todavía; es su defensor, como lo es Cristo, de los abusos de los *koyomej*. Porque *Sentipoil* "era hijo de dios" y tiene la capacidad y el derecho de cuestionar el comportamiento de los *koyomej* que abusan de los *maseualmej*, los que trabajan, los que son dueños legítimos de las tierras y que siembran maíz que el propio *Sentiopil* les otorgó, y que descubrieron gracias a una pareja de pájaros carpinteros y de unas hormigas rojas, las *tsikamej*, las que lo acarrearon.¹¹⁵

En la versión de los nahuas de San Miguel Tzinacapan (CEPEC, 1994) acerca del origen del maíz, narran que una pareja de pájaros carpinteros deciden romper el cerro donde había maíz para que la gente tuviera el grano. Trabajaron tres días y cuando lo lograron, una piedra le pegó al macho y le

¹¹⁵ Los estudios que se han hecho sobre distintos textos actuales de diferentes grupos indígenas muestran una continuidad con los textos anteriores de hace cuatro siglos. Uno de los más conocidos es el que habla del descubrimiento del maíz por el dios Quetzalcoatl, un mito preservado en el manuscrito de la "Leyenda de los soles" donde se narra cómo se transformó en hormiga negra para saber de dónde las hormigas rojas sacaban de la montaña este grano. Este es uno de los mitos principales y encontramos variantes de él en México central y hacia el sur en El Salvador. En las variantes de los mayas se conocen como "el maíz oculto" y aparecen en el Popol Vuh del Quiché, en los Anales de los Cakchiqueles y en el libro yucateco del Chilam Balam de Chumayel (Montoliu, 1972). Son versiones de un mismo mito y los personajes coinciden con una hormiga, una montaña o roca, un rayo con el que se logra partirla o unos pájaros carpinteros cabeza roja que se lastiman y les sale sangre en la cabeza, por eso tiene una mancha roja. La hormiga tiene nudillos y es delgada en una parte de su cuerpo porque la amarraron. En algunas versiones se describen diferentes clases de maíz producidas por el calor del rayo al momento de partir la montaña: negro, rojo, amarillo y blanco.

empezó a salir sangre, por eso ahora tienen una mancha roja en la cabeza. El maíz se empezó a regar y nadie se dio cuenta hasta que unas hormigas rojas llamadas arrieras, las *tsikamej*, empezaron a acarrearlo. Entonces los del pueblo se dieron cuenta que "era bonito el maíz, era blanco". Las siguieron al lugar y le avisaron a todo el pueblo para que fueran por él y lo sembraran.

La versión de los de San Miguel Tzinacapan conserva los elementos básicos del mito de origen mesoamericano y la que contó un señor de *Yohualichan*, contiene otro elemento más que habla de que los *maseualmej* amarraron a la hormiga con un lazo porque no quería decirles dónde habían encontrado el maíz; y dicen que por eso tiene nudillos y la cintura delgada.



Cuatro clases de maíz: *kostiktaol* ("maíz amarillo"), *yavitaol* ("maíz morado"), *istaktaol* ("maíz blanco") y *tsikataol* ("maíz rojo").

Hay relatos, narraciones o testimonios, que también son reconocidos por sus creadores como *maseual sanilmej*, "cuentos indígenas", y se refieren a todo tipo de historias, cuentos, mitos o leyendas.¹¹⁶ Hay que decir que el término "cuento" es una apropiación del español para referirse a estas

¹¹⁶ En total se publicaron 12 números que llevan el título de *Maseual Sanilmej*, Cuentos indígenas de Cuetzalan, Puebla, Son cuentos indígenas de la región de San Miguel

narraciones y manifiesta una voluntad de cambio, de mejorar sus condiciones de vida, de pensar, reflexionar y de discutir sobre el presente. Todavía se narran en la casa o a la hora de descanso los días de trabajo. Además de los relatos que tratan sobre el origen del maíz y sobre la historia de los *maseualmej*, hay otros que refieren a la víbora como cuidadora del maíz; a los creadores de *Talokan*; a cómo consiguieron el fuego los *maseualmej*; a la creación de la lluvia, el viento, las nubes y los rayos; al diluvio; y a las causa que provocaran que los animales tuvieran ciertos rasgos como el armadillo, el tlacuache, la chicharra o el sapo. Otros son creencias que tratan sobre la pérdida del *tonal* por el susto; de los consejos para cuidar a los animales y la naturaleza; de la siembra del maíz; del *takauatsal*, pájaro nocturno que espanta a la gente; sobre los castigos y las desgracias; sobre las fiestas y los actos religiosos como el nacimiento, el casamiento y la muerte; de los males y las curaciones; así como las creencias sobre el *amo kuali*, "demonio" y los *masakamej*, "duendes". También algunos llevan directamente un mensaje o una enseñanza como los que cuentan sobre el cazador y el mal comportamiento; el casamiento y la ayuda de los animales; los *maseualmej* que quieren aprender español; el amor y la amistad; de cómo son pobres y luego ricos; la persona desaparecida; la flojera como algo malo; la importancia del trabajo en el campo; el abuso de los *koyomej* con los *maseualmej*; la persona que se transforma en animal; el animal que se transforma en persona; y otros sobre curas de la región con malos comportamientos.

Asimismo, existe una gran cantidad de "sones indígenas" de la región de Cuetzalan, como el de otras regiones, llamados *xochipitsaua*, "flor delgada", que se ejecutan con violín, la jarana y la guitarra huapanguera, en las bodas, bautizos y bendiciones de casas. Estos sones consisten en un "canto-baile" que cuenta la historia de la relación del hombre y la mujer desde el cortejo hasta el matrimonio, la reproducción y la continuación de la vida misma. Muchas veces son acompañados con versos improvisados que resaltan la belleza de la mujer

indígena y en general, como lo menciona Chávez (1992), muestran varias fases de la relación amorosa; el conocer a la muchacha, la exaltación, los problemas internos y externos del hombre y la conquista hasta llegar a la boda (Anexo 8).



Músico de Xalpancingo ejecutando una pieza de *Xochipitsaua*. Foto: MC.

Hay, por otro lado, oraciones y súplicas que los especialistas nahuas dirigen a las fuerzas extrahumanas. Son textos orales estructurados en náhuatl pronunciados simultáneamente con acciones rituales y dirigidas a estas personalidades con el fin de obtener protección y ayuda. Son oraciones para el susto y por la locura (Enzo Segre, 1987); súplicas para el diagnóstico; contra el *nemoutil*, "susto"; por el *kalyolot*, "alma de la casa"; por el *tixochit*, "flor de fuego"; por el *kuautauetsin*, "señor del bosque"; por la siembra; para ofrendar la tierra; a San Ramos; a la lluvia; contra el *ejekat*, "viento", (Signorini y Lupo, 1989; Aramoni, 1990; Lupo, 1995a).

Es así cómo mediante la reflexión y el ejemplo dirige su discurso hacia los jóvenes y niños. Responden al pasado para que no se repita lo malo, para no dejarse, para defenderse y también para valorar lo que antes había de bueno. Son ejemplos y enseñanzas que funcionan como marcadores históricos

para las generaciones futuras, no sólo para recordar los sufrimientos vividos por los "anteriores", sino para entender el presente; para recordar la lucha de sus antepasados y para condenar la violencia y los abusos de poder. Son narraciones que a través de la escritura refuerzan la identidad del grupo y promueven una actitud positiva hacia la cultura y la lengua de los *maseualmej* de Cuetzalan.

2. Escribir para recordar

Catach (1996) comenta que el descubrimiento de la escritura ha sido, en muchos aspectos, comparable al de la informática de hoy en día. Y agrega que la escritura constituye para las sociedades humanas un instrumento de pensamiento de primer orden, una suerte de "segundo sistema de signos" capaz de tratar las operaciones más abstractas y la información más diversa y amplia. La escritura, indiscutiblemente, es parte de las sociedades modernas y en las comunidades indígenas su conocimiento apareció cuando se introdujo el sistema escolarizado. Algunos indígenas fueron aprendiendo a leer y escribir en español a través de la castellanización impuesta desde la época de la colonia y posteriormente con los programas de alfabetización diseñados por el gobierno para las poblaciones indígenas. Primero con el alfabeto del español aprendieron a escribir y, después, lo utilizaron para escribir en la lengua indígena. Ahora cada vez hay más indígenas que escriben en su lengua, y por su propia iniciativa, o alentados por los programas institucionales, se apropiaron de este recurso lingüístico para expresar sus ideas. Por supuesto que para ellos es una acción difícil y complicada puesto que no siempre cuentan con los medios necesarios para llevarla a cabo. Como lo dice Montemayor (1997: 232):

El proceso del escritor indígena es más laborioso, más dilatado que el de los escritores urbanos que escriben en español. Concurrén en ese proceso muchas facetas de orden educativo, cultural, social y político, un arduo aprendizaje y una evaluación y discusión sobre el alfabeto que utilizarán. No es tan sólo una

vocación individual, sino un proyecto de consecuencias colectivas. Y quizás en esta precisa faceta descansa la conformación de los actuales escritores indígenas y de su potencial inmediato.

Efectivamente, se trata de “un proyecto de consecuencias colectivas” donde sólo es posible realizarlo con la participación de un grupo que tenga conciencia de los alcances políticos y de las implicaciones culturales que tiene la escritura en lengua indígena. Es decir, la escritura se convierte, además de ser otra forma de expresión lingüística, en un elemento de revaloración cultural y de identidad étnica. Y además de que se trata de una iniciativa difícil, los jóvenes indígenas se enfrentan a la discriminación y la desvalorización de su lengua por parte de la sociedad, incluso de los maestros hispanohablantes quienes manifiestan actitudes de rechazo hacia su escritura.

Es en este sentido que la escritura para los *maseualmej* de Cuetzalan se ha convertido en un recurso más de comunicación y de creatividad lingüística. Representa para ellos una lucha por ganar otros espacios de expresión cultural que únicamente han sido ocupados por la lengua que hablan los *koyomej*. La creación escrita es una experiencia individual que varios jóvenes y adultos vienen desarrollando para expresar sus formas de pensar y de sentir; sus emociones y preocupaciones; sus experiencias en la vida comunitaria; sus sueños y sus deseos; las dificultades en el amor y en la amistad; así como sus esperanzas y expectativas hacia el futuro. Reconstruyen historias y crean su propia versión de la tradición y las costumbres; inventan cuentos y algunos escriben poemas. En fin, estos nuevos escritores indígenas tratan de hacer de su lengua un medio de comunicación, de creación y de revaloración cultural. Un de estos ejemplos son los *sanilmej* de Don Bonifacio Méndez de San Andrés Tzicuilan, quien escribió varios relatos donde expresa su versión individual que reconstruyó haciendo uso de su memoria, recordando lo que le contaba su abuelo quien vivió a finales del siglo XIX y después en la época de la revolución. De lo que le platicaba su mamá sobre el trabajo en el telar de cintura; de la vida en el campo; de sus experiencias que vivió en distintas

partes de la sierra; cuando fue presidente auxiliar de San Andrés Tzicuilan; cuando ganó el primer lugar en el concurso nacional sobre "cuento indígena"; de su lucha para defender las costumbres y las tradiciones de su comunidad.



Don Bonifacio Méndez de San Andrés Tzicuilan. Foto: MC.

Conocí mucho de la historia de antes porque mi abuelo siempre me platicaba ...como yo era el único nieto ...sus hijos ya eran grandes ...siempre andaba con él cuando hacía su trabajo ...y en un rato de descanso se ponía a platicar ...a dialogar ... a decirme:

_ ¿qué te gusta? ¿qué quieres ser de aquí a mañana?

- Pues ser un campesino -le decía-

- Pues ya somos campesinos; ya ahorita que aprendas a trabajar ¿qué otra cosa te gusta?

Como no sabemos nada más que ver el cielo, la tierra y las montañas ...no sabíamos qué era algo bonito ...como la ciudad, el estudio, la letra ...entonces le importaba poco a uno estudiar o ir a la escuela ...no había

exigencia ...donde quiera para uno era igual ...el sol que alumbraba ...la tierra que pisábamos ...las montañas y los árboles que se apreciaban.¹¹⁷

Además de visitar en varias ocasiones a Don Bonifacio Méndez, me permitió grabar algunos *sanilmej* que en ocasiones me contó cuando nos pasábamos varias horas platicando. Otros son textos que él escribió cuando tenía "buenos" sus ojos, porque después poco a poco fue perdiendo la vista y le cortó la posibilidad de leer. Uno muy interesante es el que llamó *María Antonia sochit yej kinemiliktia uipil*, "María Antonia Sochit inventora del huipil" (Anexo 9). Otros más son *In sanil den koyopol*, "Cuento del coyopol" (con el que ganó el concurso nacional de cuento indígena); *In sanil del ueyamej*, "El cuento de los ríos"; *In sanil den kuoujchichinojkej*, "El cuento del carbonero"; *Sanil den takat uan tapiamej*, "Cuento del hombre y los animales". También escribió algunas leyendas, sobre las costumbres y tradiciones de los *maseulamej* de Cuetzalan; sobre el matrimonio, el bautizo, la construcción de una casa, la siembra y cosecha del maíz, el día de todos santos y las mayordomías.

Por otro lado, es importante mencionar la experiencia de los jóvenes instructores comunitarios que laboran en el CONAFE de Cuetzalan, quienes participaron en el primer "Concurso de cuento náhuatl y totonaco" en marzo del 2000. Los "cuentos" fueron escritos en *mexicano* y totonaco con su correspondiente traducción al español. En total se presentaron 46 cuentos en

¹¹⁷ Entrevista realizada con Don Bonifacio Méndez Vázquez en junio de 1999. Don Boni nació en San Andrés Tzicuilan en 1921 y murió el 16 de septiembre del 2002. Fue hijo de Martín Vázquez y de Juana María Méndez; su abuelo se llamó José Antonio Méndez, fue "músico de la música de viento", y le contó varios relatos, historias y anécdotas que vivió en esta región de la sierra. A Don Boni lo conocí a través de Inés Méndez, ella me lo presentó y establecí una amistosa relación con ambos. Lo entrevisté en junio y diciembre de 1999, y después en febrero, marzo y junio del 2000. En el año de 2001 y durante los meses del 2002 seguí visitándolo continuamente para saludarlo o para platicar con él. Me acompañó varias veces a las comunidades o él mismo me llevaba con algunos conocidos. También me ayudó a traducir del mexicano al español algunas grabaciones. En realidad Don Boni fue mi maestro, gracias a él aprendí mucho sobre la cultura y la lengua. Él se sentía orgulloso de ser *maseulamej* y les aconsejaba a sus hijos y nietos que hablaran en *mexicano*. En Cuetzalan mucha gente sintió su partida; en lo particular, sentí que su camino se haya truncado. Le gustaba mucho caminar y apreciaba a la "madre tierra", *talokan nana*; finalmente fue la enfermedad del azúcar la que le impidió mover sus pies.

mexicano que tratan sobre diferentes temas y que no solamente demuestran la vitalidad de esta lengua indígena, sino también reflejan la visión del mundo, el pensamiento y los sentimientos de estas nuevas generaciones de jóvenes indígenas. Aquí me interesa mencionar el cuento de Silverio Fuentes, *In tonal iljuikatik*, "El sol azul", el cual no fue de los premiados, pero me parece que representa una versión original en la que trata sobre un joven indígena que se enamora de una *maseual* de San Andrés Tzicuilan (Anexo 10).

Ahora bien, podemos decir que la escritura del *mexicano* en Cuetzalan ha seguido un proceso que inició con el registro de la tradición oral como una forma de conservar y difundir la cultura y la lengua. Posteriormente se ha venido desarrollando a través de la creación individual mediante el uso de distintos estilos y temáticas. Actualmente hay quienes tienen interés por la construcción de textos para apoyar la labor educativa y encuentran en la escritura un recurso comunicativo más dentro de la comunidad. Algunos valoran esta forma de expresión lingüística y resaltan su importancia para que no se pierda el *mexicano*; la lengua que hablan sus abuelos y le heredaron sus antepasados.

Es importante que se escriba el *mexicano* porque lo sabemos platicar pero no lo sabemos escribir. Es importante porque alguien viene y le pregunta cómo se dice esto, cómo se escribe, y así yo no me lo se, pues queda uno mal con la persona porque no sabe uno escribirlo, cómo es posible que lo sepas hablar y no lo puedas escribir, por eso es importante escribirlo también porque no es lo mismo que lo hable uno y que los escriba porque tiene otros acentos. ¹¹⁸

En general, la valoración de los *maseualmej* hacia la escritura del *mexicano* es positiva y consideran que ésta es necesaria para "hablar bien", para que "no se pierda la lengua" y "para aprenderla y enseñarla". Si bien, algunos de ellos tienen la idea de que las lenguas indígenas son "dialectos", porque los maestros así se los han hecho saber en la escuela, consideran que el *mexicano* es una

¹¹⁸ Entrevista realizada con María de Jesús de Xiloxochico, en el mercado de Cuetzalan en febrero del 2000.

lengua igual de importante que otras como el español o el inglés. Y la comunidad que consideran como modelo para que se desarrolle la escritura del *mexicano* es la de San Miguel Tzinacapan. Es, como lo comentamos en los anteriores capítulos, la comunidad con más prestigio y donde la mayoría dicen que se habla *semi kualtsin*, "muy bonito".

3. El alfabeto y su función en la escritura

Dentro de las comunidades indígenas la escritura en la lengua materna supone un largo proceso que implica la definición de alfabetos prácticos. Estos muchas veces han sido elaborados en el ámbito institucional pensados para la producción editorial más que para la enseñanza de la lectura y la escritura y, por lo regular, no corresponden a los alfabetos utilizados por los nativos.¹¹⁹ En Cuetzalan desde hace tiempo los *maseualmej* escriben utilizando un alfabeto que ellos definieron según sus propios criterios y como una forma de dar respuesta a sus propias necesidades de expresión escrita. Por supuesto que todavía encontramos algunos problemas en su uso, como es el caso de la variación en algunas grafías o la separación de palabras; sin embargo, los problemas en la lectura y en la comprensión de los textos son mínimos. Si bien, se trata de un alfabeto que formalmente no está aceptado "oficialmente", en los hechos ha tenido una amplia difusión en toda la región y es el que utiliza la mayoría de quien escribe en *mexicano*. Los niños que asisten a la escuela, los jóvenes que cursan el bachillerato o los instructores comunitarios del CONAFE, han decidido en la práctica cómo usar este alfabeto. Incluso,

¹¹⁹ La Dirección General de Educación Indígena (Gortari, 1997), por ejemplo, ha realizado una amplia producción de libros de texto para la educación primaria en varias lenguas indígenas. Tan sólo a finales de la década de los 90s, se editaron libros en las lenguas: mayo, seri, yaqui, dos variantes del mixe, dos variantes del mixteco, triqui, dos variantes del zapoteco, tres variantes del zoque, cuatro variantes del náhuatl, cuatro variantes del totonaco, popoluca, tepehua, dos variantes del tenek, tzeltal, tzotzil, tlapaneco, dos variantes del hñahñu, chichimeca, maya, chol, tojolabal, tarahumara, huichol, tepehuano, amuzgo, cora, purépecha, mazahua, chatino, tres variantes del chinanteco, cuatro variantes del mazateco y el pame. Hasta ahora poco se sabe de los resultados pedagógicos y lingüísticos en el aprendizaje de los niños indígenas y si se ha realizado una validación y evaluación de los materiales.

algunos también reflexionan sobre la necesidad de estudiar el *mexicano* para dar respuesta a muchas interrogantes que surgen en la práctica de su escritura y durante en su enseñanza con los niños indígenas de las comunidades.

La elaboración del alfabeto no constituye un problema lingüístico ni presenta una dificultad pedagógica. El problema observado en muchos casos es de carácter político y social, y muchas veces se traduce en conflictos personales o comunitarios. Es necesario que los propios hablantes y escritores de las lenguas indígenas participen en el diseño de "su" alfabeto y de "sus" normas de uso. Que sean ellos mismos los que difundan su uso y fomenten la escritura dentro de las comunidades. En Cuetzalan los *maseualmej* además de la discriminación de la cual son objeto por parte de los *koyomej*, se enfrenta al rechazo de escribir su lengua porque la conciben como un "dialecto". También tienen que luchar contra las actitud negativa de los maestros hispanohablantes que rechazan la idea de que el *mexicano* se escriba en la escuela; y las ideas de que algunos padres prefieren que sus hijos aprendan español motivo por el cual los mandan a la escuela.

Para que una lengua tenga escritura se requiere, en primer lugar, que haya quien la escriba y por lo tanto quien la lea; sin embargo, esto no siempre resulta cierto en las comunidades indígenas, incluso en algunas está lejos de ser una necesidad comunicativa por el alto prestigio del español. En realidad la mayoría de la población no lee ni escribe. Más aún, son pocos los maestros bilingües que escriben en la lengua indígena lo cual resulta un serio obstáculos para la enseñanza bilingüe. Como lo señala Valiñas (1986:102), la escritura debe responder a una necesidad interna del grupo y cumplir con una función comunicativa:

Para que se pueda escribir, el proceso debe nacer y darse desde adentro, como un satisfactor real de ciertas necesidades internas de los grupos. La lengua escrita no puede ser generada espontáneamente, ni por el buen deseo del occidental, ni por la mesiánica o salvadora tarea del antropólogo o del lingüista.

La escritura es un proceso complejo y en condiciones donde aún no se ha desarrollado podemos preguntarnos: ¿para qué y para quién escribir? En Cuetzalan cada vez hay más personas que escriben en español, pero todavía son pocos los que lo hacen en *mexicano*. Algunos de los que aprendieron a escribir en español ahora intentan hacerlo en su lengua materna. Utilizan el alfabeto del español y tratan de asociar las grafías que ambas lenguas comparten. En los textos que revisé pude observar que existe variación en algunas grafías aunque ésta es mínima, por lo que bien pueden trabajar para normar su uso.

De estas variaciones podemos mencionara las siguientes: a) variación en el uso de las grafías ts o tz que corresponde a la consonante africada alveolar sorda /tʃ/; b) el uso de la aspirada glotal sorda /h/ se escribe con j en distintos contextos silábicos; c) no hay reconocimiento de la duración vocálica y el significado de una palabra lo identifican por el contexto; d) la semiconsonante velar sonora /w/ la escriben con la grafía u; e) la consonante oclusiva velar sorda labializada /kʷ/ la escriben con la secuencia ku; f) la consonante fricativa palatal sorda /ʃ/ la escriben con la x igual que en los textos del clásico y otras variantes del náhuatl.

El alfabeto del *mexicano* de Cuetzalan consta, por lo tanto, de 17 grafías: 12 consonantes (p, t, k, s, x, j, ts, ch, m, n, l, y) y 5 vocales (i, e, a, o, u).

ALFABETO DEL MEXICANO DE CUETZALAN

FONEMA	GRAFÍA	ESCRITURA	TRADUCCIÓN
/ p /	P	<i>Pokti</i>	"humo"
/ t /	T	<i>Tepet</i>	"cerro"
/ k /	K	<i>Kostik</i>	"amarillo"
/ kʷ /	ku	<i>Kuula</i>	"bueno"
/ s /	s	<i>Sinti</i>	"mazorca"
/ ʃ /	x	<i>Xola</i>	"pueblo"
/ h /	j	<i>Ojti</i>	"camino"
/ tʃ /	ts	<i>Tsonti</i>	"cabello"
/ tʃ /	ch	<i>Chichiltik</i>	"rojo"
/ m /	m	<i>Miuk</i>	"mucho"
/ n /	n	<i>Nanakat</i>	"hongo"

/ l /	l	<i>Lometa</i>	"botella"
/ y /	y	<i>Yolot</i>	"corazón"
/ w /	u	<i>Ueuet</i>	"anciano"
/ a /	a	<i>At</i>	"agua"
/ e /	e	<i>Esti</i>	"sangre"
/ i /	i	<i>Istak</i>	"blanco"
/ o /	o	<i>Omit</i>	"hueso"

Ya comentamos en el capítulo anterior sobre la incorporación de préstamos de origen español al *mexicano* de Cuetzalan. También es interesante observar la introducción de estos en la escritura. Además de incorporar algunas grafías que no forman parte del alfabeto del *mexicano*, aparecen procesos de hibridación morfológica donde el escritor trata de respetar la ortografía del español cuando sabe usarla. En términos de la comprensión lectora, no hay dificultades si se utiliza esta forma de escribir puesto que la lectura del texto es inteligible. El alfabeto náhuatl no tiene las grafías *b, d, g, f, ñ, r, rr, ll* que corresponden a los fonemas / b, d, g, f, ñ, r, ʃ, ʎ / del español y su uso es muy variable como aparece en las narraciones que revisamos.

USOS DE LAS GRAFÍAS DEL ESPAÑOL

ESCRITURA	TRADUCCION	GRAFIA
se chico rato	"un chico rato"	ch, r
mochingaro	"se chingaron"	ch, g, r
ne cabrones	"esos cabrones"	c, b, r
yejua tamandarojtok	"ella es la que manada"	d, r
miak centavos	"muchos centavos"	c, v
nozapatos	"mis zapatos"	z
mocarabina	"tu carabina"	c, r, b
movijviojketsa	"haciéndose el vivo"	v
kigrabaroa	"lo graba"	g, r, b
se trabajo de coyomej	"un trabajo de mestizos"	r, b, d, c
k iarreglarotij in asunto	"van arreglar el asunto"	rr, g, r
nocastellanojtajtol	"mi habla castellana"	c, ll

momadrina	"tu madrina"	d, r
nicumpliros no	"lo cumpliré también"	c, r
kema cumplirokej	"sí cumplieron"	c, r
pero amo tej valeroa	"pero él no vale nada"	r, v
tikmagaskej cinco tiros	"le daremos cinco tiros"	g, c, r
kikixtia in rey in icorona	"saca el rey su corona"	r, c
uan kikuitoj ne a huevo	"fueron a traerlo a huevo"	h, v
pues sepa kicercarojtiuits	"otra vez lo vienen cercando"	c, r
siempre kijoderoj	"siempre lo jodió"	r, d
mas kirrespetarouaj	"lo respetan más"	rr, r
sepa kinkuidaroti	"otra vez lo cuidas"	d, r
ximokouili molapisero	"cómprate tu lapicero"	r
ayamo kiestudiarouaya	"todavía no estudiaba"	d, r
pos miak tomi kostaroj	"pues le costó mucho dinero"	r
kigastarojtiuj in itomi	"va gastando su dinero"	g, r
keniuj valeroua	"cuánto vale"	v, r
nej nikarreglaroj	"yo lo arreglé"	rr, g, r
se tagat seguiroua	"ese hombre sigue"	g, gu, r
nobisabuelito	"mi abuelito"	b, bu
se señor uan se señora	"un seño y una señora"	ñ, r
se faina	"una faena"	f

Los escritores tomaron en consideración lo que saben sobre la ortografía del español filtrando parte de sus reglas en este proceso psicolingüístico. Si bien no reconocen la asociación que hay entre el símbolo y el sonido, la escritura objetivamente no representa ningún problema en la lectura de los textos. Los resultados de un ejercicio que realicé con instructores comunitarios del CONAFE a quienes les pedí que intercambiaran sus escritos, mostraron un alto grado de comprensión lectora por lo que, en general, la variación en el uso de los símbolos no representa ningún obstáculo para el desarrollo de una escritura que poco a poco se pueda normar y socializar. Quizás hace falta reflexionar más, entre otras cosas, sobre el uso de las grafías que representan los sonidos del español y que son usadas en las palabras prestadas. Al respecto

podemos observar los siguientes casos donde la grafía del español alterna con la del alfabeto del *mexicano*:

- (1) El uso de la c en alternancia con k:
chko < chco; kabrones < cabrones; ikorona < icorona
- (2) El uso de la c en alternancia con s:
sentavos < centavos; sinco < cinco; onse < once
- (3) El uso de s en alternancia con z:
sapatos < zapatos

Otro aspecto importante es el proceso de hibridación morfológica que observamos con la incorporación de un sufijo o prefijo del *mexicano* en palabras del español y funciona como marca de posesión o de algún tipo de objeto.

- (4) Prefijo posesivo:

no-castellanoj-tajtol
POS1Psg-castellano-habla
"mi habla mestiza"

mo-carabina
POS2Psg-carabina
"tú carabina"

i-corona
POS3Psg-corona
"su corona"

- (5) Prefijo reflexivo:

ø-mo-chingaro-s
S3Ppl-OREF-chingar-FUT
"se chingaran"

- (6) Prefijo de objeto definido:

ø-ki-gastaroj-tiuj
S3Psg-ODEF3Psg-gastar-DIALEsg
"lo fue a gastar"

ø-ki-grabaroa
S3Psg-ODEF3Psg-grabar

"lo graba"

ø-ki-joderoj
S3Psg-ODEF3Psg-joder
"lo jodió"

(7) Prefijo de objeto indefinido:

ø-ta-mandaroj-tok
S3Psg-OIND3Psg-mandar-CONT
"está mandando (algo)"

Hay que tomar en cuenta si esta forma de expresión escrita es aceptada por los hablantes o si consideran que es una forma "mezclada". Hay quienes dicen que no es necesario usar estas palabras porque algunas son expresiones que se pueden decir en *mexicano*. Otros piensan que sí se entienden y además así habla la mayoría de la gente de las comunidades. Estos procesos forman parte de las interferencias lingüísticas que se producen por las lenguas en contacto y son identificables en los hablantes bilingües quienes de manera alternada utilizan dos códigos lingüísticos. Finalmente, como ya se comentó en el capítulo anterior, en Cuetzalan la forma moderna de hablar *mexicano* incorpora préstamos del español. El habla es variable, es individual como diría Saussure, pero la lengua, que es social, es un sistema convencional y cumple una función comunicativa en las relaciones sociales y en los intercambios verbales.

En la escritura es posible superar las variaciones en el uso de los símbolos mediante el establecimiento de normas, pero su efectiva función depende de que su práctica se convierta en una necesidad social para los hablantes y alcance su convención dentro de la comunidad. Es cierto que pocas veces se ha tomado en cuenta la participación de los hablantes para el diseño de algún alfabeto. Por lo común son impuestos desde una institución bajo la idea de que su representación gráfica corresponde a la estructura fonética de la lengua y siempre toman como base el alfabeto del español. No se ha considerado que, para los hablantes, el alfabeto constituya un elemento de identidad lingüística, además de que en la práctica ellos se convierten en

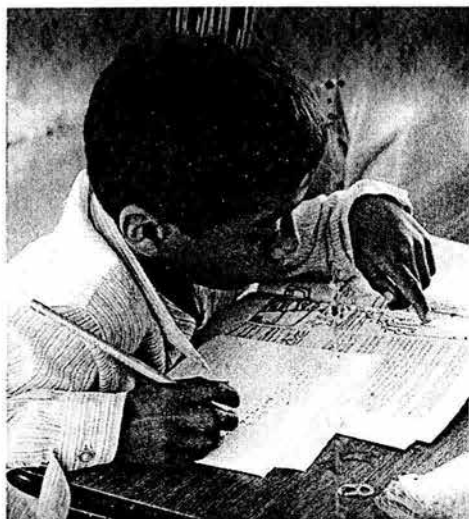
críticos de su propia escritura y reflexionan sobre la importancia de su uso. Por supuesto que la participación del lingüista es fundamental en este proceso y, como especialista, puede resolver problemas que no son de conocimientos de los hablantes. No por el hecho de hablar una lengua el hablante tiene el conocimiento de su estructura gramatical y es capaz de entender los fenómenos de variación lingüística. Tampoco por el hecho de escribir la lengua se convierte en poeta o en escritor en el sentido literario de la palabra.

Hace falta realizar una investigación sociolingüística y psicopedagógica para impulsar el uso de una escritura y la enseñanza de la lengua en las escuelas indígenas. El estudio fonológico y gramatical es una base importante para construir un sistema de escritura y diseñar su ortografía: la separación de palabras, el uso de las grafías y de los signos de puntuación. Asimismo, para este diseño es necesario tomar en cuenta la actitud de los hablantes hacia su propia lengua y hacia los usos de los símbolos del alfabeto. Debe ser una escritura aceptada por ellos y debe cumplir una función comunicativa; en otros términos, debe ser práctica y tiene que ser leída sin dificultad.

La escritura en las lenguas indígenas tiene que recuperar el espacio de la escuela y de la comunidad. Tiene que constituir una necesidad que surja de la práctica social y junto con este proceso es necesario que los propios escritores estudien su lengua y discutan sobre la definición de un alfabeto y el diseño de una ortografía. De otra manera, seguirá estando restringida a un número pequeño de personas, escribiendo para ellos mismos o posiblemente para destinatarios externos que hablan y escriben en español. Pellicer (1993: 50-51) dice que:

La experiencia indígena reciente, al margen de la política indigenista, está demostrando que la escrituración de las lenguas indias adquiere sentido cuando cumple funciones en el seno de las etnias y en el espacio social de la escritura contemporánea: información general, difusión del conocimiento y expresión literaria. Estas tareas deben llevarse a cabo por los propios indios y ninguna de ellas puede prescindir de la participación de sus miembros

nativos, herederos directos de la historia cultural que está sentando nuevas bases en las escrituras indias.



Niño escribiendo. Foto: folleto del CONAFE.

4. La escritura en la escuela

Hablar de educación indígena en México es hablar múltiples problemas y mencionar los continuos fracasos que las políticas educativas del gobierno han mostrado. Medina (1998: 343) señala que “la cuestión educativa indígena reclama un urgente tratamiento que permita definir una estrategia que no sólo destaque y conjugue los diferentes enfoques teóricos, las disciplinas comprometidas, sino sobre todo que establezca una sólida relación entre el diseño de programas y la investigación educativa”. En particular, la escritura en lengua indígena ha sido uno de los problemas fundamentales que se manifiesta en la elaboración de alfabetos y su uso como una práctica social. La escritura se introdujo en las comunidades indígenas inicialmente como algo extraño y ajeno a la oralidad, igual que la introducción de la radio, la televisión y últimamente la computación. De esta manera, la política educativa destinada a las regiones indígenas se introdujo con el sistema nacional que se basó en métodos directos de castellanización con base en una concepción

dominante cultural y lingüísticamente. Se impulsaron programas de alfabetización bilingüe, pero primero se desarrolló la alfabetización en español como segunda lengua y después se ha tratado de hacerlo en la lengua indígena. Particularmente, la educación básica que opera en las comunidades del municipio de Cuetzalan en gran medida depende de sistema federal y de los programas nacionales. En cuanto al sistema de educación indígena pocas escuelas cuentan con maestros bilingües que hablan la lengua indígena de esta región y utiliza los libros de textos elaborados por la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) para la variante de Huauchinango, Puebla. Y en la mayoría de las escuelas de este sistema los maestros solamente hablan español.

Por otro lado, el Programa de Atención Educativa a Población Indígena (PAEPI) para los niveles de preescolar y de primaria impulsados por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) es una propuesta importante donde los jóvenes instructores comunitarios hablan la lengua indígena de la región y trabajan con los niños directamente en las comunidades.¹²⁰ También es importante mencionar a la escuela telesecundaria *tetsijtsilin* de San Miguel Tzinacapan dirigida a niños indígenas hablantes de *mexicano*, el bachillerato de Xiloxochico y la nueva preparatoria de San Andrés Tzicuilan.

Se ha cuestionado que el sistema educativo propuesto para las poblaciones indígenas se haya convertido en un espacio para la promoción del español. En muchas de las comunidades ha creado las condiciones para el desplazamiento de la lengua indígena y ha fomentado actitudes de desvaloración lingüística y cultural. Algunos maestros no valoran la

¹²⁰ Desde hace varios años el CONAFE ha venido desarrollando distintos programas y proyectos para impulsar la Educación Comunitaria Rural. En 1994 inició el programa de Atención Educativa a Población Indígena dirigido a niños indígenas de las comunidades de menos de 100 habitantes con el fin de ofrecerles educación preescolar y primaria. La educación es atendida por los Instructores Comunitarios, jóvenes de entre 15 y 24 años de edad con estudios mínimos de secundaria, quienes son hablantes de la lengua indígena. Estos jóvenes indígenas reciben una capacitación inicial de 2 a tres meses y un periodo de formación permanente durante los dos ciclos escolares que dura su servicio social educativo.

importancia del uso de la lengua materna en la educación y, por el contrario, influyen en los niños y padres sobre las ideas negativas que han sido inculcadas a lo largo de la historia. En las comunidades de Cuetzalan, por ejemplo, la educación bilingüe es casi inexistente y en muchas escuelas de preescolar y primaria los niños indígenas usan con más frecuencia su lengua materna. Además, el español resulta ser la lengua de instrucción y de interacción con los maestros hispanohablantes. En estas condiciones, el *mexicano* deja de ser la principal lengua de comunicación y por consiguiente su escritura está lejos de ser una alternativa de expresión lingüística. Por lo tanto, la situación del bilingüismo en la escuela es diversa; se usa el *mexicano* y el español en diferentes espacios de interacción social (salón de clase, patio de la escuela y comunidad) y en algunos casos el español domina los eventos comunicativos, principalmente fuera de la comunidad como el mercado, las instituciones públicas y los medios de comunicación.

La escuela es considerada como un espacio para lograr la equidad social y la posibilidad de encontrar nuevas oportunidades para el mejoramiento de las condiciones de vida; sin embargo, también es un espacio para la reproducción de una ideología dominante y con ideas racistas que menosprecian la lengua y la cultura de los grupos indígenas. El hecho de que el español se integre como la lengua de instrucción y la lengua dominante proporciona las condiciones; no solamente para la castellanización, sino también para el desplazamiento de la lengua indígena. En otro sentido responde a una de las demandas de muchos padres indígenas que desean que sus hijos aprendan español para que no sigan al margen de los "beneficios" del mundo "mestizo" y, además, conciben la escuela como un lugar para la "castellanización" y para aprender a leer y escribir. Hablar español es necesario si pretenden conseguir trabajo fuera de sus comunidades; es útil para vender sus productos o, bien, para que los jóvenes puedan continuar estudiando. Finalmente, quienes pertenecen a la comunidad van a decidir el uso o no del *mexicano*; si lo escriben o no; si aprenden o no el español.

Es importante la escritura para que aprendan los que no la saben ...es mejor ...hasta puede servir en las escuelas ...se podría hasta sacar libros para no perder el habla en mexicano ...la escritura sirve en la comunidad para los alumnos que no la saben hablar.¹²¹

La escritura del *mexicano* en Cuetzalan es un reto y es una posibilidad en varias escuelas. En particular, la propuesta del CONAFE es una alternativa viable para impulsar la educación indígena en esta región de la sierra y lo es también para favorecer el desarrollo de la escritura de la lengua indígena. Uno de sus objetivos consiste en desarrollar el bilingüismo en sus aspectos oral y escrito. Los instructores comunitarios constantemente hacen uso de la escritura en *mexicano* y la ponen en práctica durante su labor educativa con los niños y en los seminarios de asesoría que cada mes llevan acabo. Utilizan el alfabeto diseñado por el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan y, a pesar de que todavía hay variaciones en el uso de las grafías y en la separación de las palabras; escriben textos en *mexicano* y construyen materiales que puedan servir de apoyo didáctico. Estos jóvenes instructores son algunos de los *maseualmej* que actualmente escriben y lo hacen como parte de su labor educativa. Después de que terminan su servicio social en las comunidades algunos de ellos siguen escribiendo en su lengua y otros hacen el intento por desarrollar su creatividad literaria escribiendo cuentos, historias o poesías. Pocos aprovechan la beca que les brinda el CONAFE para seguir estudiando y son más los que decidan buscar trabajo dentro o fuera de Cuetzalan. A pesar de que este programa de Atención Educativa a Población Indígena tiene nueve años de operación todavía no conocemos cuáles son sus resultados en el aprendizaje de los niños y cuál ha sido su impacto en las comunidades ante la presencia de los demás sistemas educativos.

Es útil conocer la actitud de los propios instructores comunitarios, de los padres de familia, de los maestros que pertenecen a los otros sistemas, de las autoridades comunitarias y de la población en general.

¹²¹ Entrevista realizada con Tomás Vázquez Jiménez de San Andrés Tzicuilan en su

Es importante que se escriba el mexicano porque lo sabemos platicar ...hablar ...pero no lo sabemos escribir ...es importante porque alguien viene y pregunta cómo se dice esto ...cómo se escribe ...y si yo no me la se ...y es donde uno queda mal con la persona porque no sabe uno escribirlo ...¿cómo es posible que lo sepas hablar y no lo puedas escribir? ...por eso es importante que lo escriba uno también ...porque no es lo mismo que lo hable uno y que lo escriba uno ...¹²²

En efecto, las lenguas indígenas no se reivindican si tienen como único contexto la escuela y si están al margen de la comunidad. En particular, la escritura de las lenguas indígenas adquiere sentido cuando cumple funciones dentro de las comunidades donde viven sus hablantes y es necesario ampliar sus usos hacia otros espacios comúnmente ocupados por el español. Al respecto la escuela telesecundaria *tetsijtsilin* de San Miguel Tzinacapan es una propuesta que responde a las necesidades de la comunidad y que en realidad representa una alternativa para el desarrollo de una educación bilingüe y comunitaria. Además de impulsar una educación indígena, contempla varios proyectos productivos impulsados por jóvenes indígenas de San Miguel Tzinacapan, exalumnos de la escuela. Están organizados como Sociedad de Solidaridad Social y lleva como nombre *Maseual pipil momachtianij sentakochitianij*, "Jóvenes indígenas que estudian y sueñan juntos".¹²³

casa en marzo del 2000.

¹²² Entrevista realizada con María de Jesús de Xiloxochico en febrero del 2000.

¹²³ La Sociedad de Solidaridad Social *Maseual pipil momachtianij sentakochitianij* se conformó el 27 de febrero de 1998. Desde 1995 surgieron los tres proyectos con el objetivo de resolver la problemática de la comunidad; optimizar la capacidad productiva, desnutrición y contaminación ambiental. Sus objetivos son la promoción de proyectos socialmente justos, económicamente viables y ecológicamente sustentables; la promoción de oportunidades para el estudio técnico y académico de los jóvenes socios; la colaboración técnica y/o en especie que coadyuve al mantenimiento de los talleres de capacitación de la telesecundaria *tetsijtsilin*; la promoción y fortalecimiento de una conciencia social y cultural de los jóvenes indígenas; la coadyuvancia para que los objetivos de la escuela telesecundaria *tetsijtsilin* se lleve a cabo en un marco de participación, democracia y producción. Actualmente la sociedad está conformada por 17 jóvenes socios quienes trabajan y administran las tres micro empresas.

Dichos proyectos son *Kajfentsin Tamachtilyan*, "cafecito de la escuela" con el que se pretende garantizar la gratuidad de la educación a 225 jóvenes nahuas quienes participan en el proceso de producción; además, parte de los recursos obtenidos por las ventas del café son canalizados a un fondo solidario para mantener los talleres de capacitación técnica de los alumnos (carpintería, computación, corte y confección, recreación artesanal, mecanografía y música). Otro es *Tatoknanakatsin*, "sembrando honguitos", el cual brinda a la población en general "un alimento rico nutricionalmente" y a bajo costo. Y *Toyankuikamauj*, "nuestro papel nuevo", que representa una tecnología rústica y alternativa de un proceso de producción.

**MASEUAL PIPIL
MOMACHTIANIJ
SENTAKOCHITIANIJ
S. de S.S.**



Logotipo de la telesecundaria Tetsijtsili de San Miguel Tzinacapan. Foto: folleto.

Dentro del proyecto educativo de la escuela telesecundaria *tetsijtsilin* de San Miguel Tzinacapan, Pedro Cortés es el encargado de enseñar a leer y escribir en *mexicano*. Como él lo menciona, retomó la experiencia de los alumnos de la escuela para elaborar un "Diccionario náhuatl-español" (2002) con la finalidad de apoyar la enseñanza de la lengua indígena. Es, en sí, un

proyecto educativo que abre nuevos caminos para formación educativa de los jóvenes indígenas nahuas de Cuetzalan y para la participación comunitaria. Su desarrollo también ha sido posible al apoyo de la actual directora María del Coral Morales Espinosa.



Jóvenes de la telesecundaria *Tetsijtsilin* de San Miguel Tzinacapan. Foto: MC.

Por otro lado, en la comunidad de San Andrés Tzicuilan hace dos años inició sus actividades la escuela preparatoria donde asisten jóvenes de varias comunidades y contempla la "enseñanza del náhuatl" a cargo de Don Blas Méndez López originario de este lugar y cuenta con el apoyo de la presidencia auxiliar y de la cooperativa de artesanas *Siuamej Sentekitini*.

Es cierto que la escritura en *mexicano* dentro de la comunidad está prácticamente ausente a pesar de que en la radio se leen escritos enviados por las personas de distintos lugares. Existen pequeñas experiencias en la elaboración de folletos escritos en *mexicano* que puedan tratar temas de interés para la comunidad como son los problemas de la basura, las enfermedades, la cosecha, las artesanías, entre otros. Uno de éstos es el folleto elaborado por la organización de artesanas de San Andrés Tzicuilan, *Sihuaamej Sentekitini*, "mujeres que trabajan juntas", que trata sobre la basura, las enfermedades que puede provocar y el aprovechamiento de la basura orgánica. Su contenido se utilizó en la radio del INI de Cuetzalan y fueron invitadas las mujeres de la organización para que platicaran sobre el tema. Se trata de una experiencia

interesante como un medio alternativo de comunicación, pero su difusión dentro de las comunidades ha sido muy poca. Está escrito en *mexicano* con ilustraciones que reflejan el ambiente y las personas de la región.

Totajtol. 1

maj timonajotsakan in timaseualmej

In tajsol



Totajtol. 1. "Nuestra palabra". Folleto sobre "la basura"; *In tajsol*, elaborado por la organización de artesanas de San Andrés Tzicuilan.

Varios *maseualmej* con los que platicué piensan que es importante que el *mexicano* se escriba. Dicen que con la escritura la lengua ya no se pierde, no se olvida, se puede enseñar y se puede aprender. Los instructores comunitarios del CONAFE consideran que la escritura es importante para que los niños aprendan en *mexicano* y para rescatar las palabras que ya no se usan. Casi todos consideran que el habla de San Miguel Tzinacapan se puede tomar como modelo para la escritura. Las razones que mencionan son porque hablan bien, no mezclan el *mexicano* con el español y utilizan pocos préstamos. También se refieren a que los de San Miguel desde hace tiempo escriben y tienen interés por rescatar la lengua y la cultura. También algunos consideran

que el habla de Zacatipan puede retomarse para la escritura del *mexicano* porque en esta comunidad hay más monolingües que en demás y es una de las comunidades más alejadas y conserva más sus costumbres y el uso de la lengua.

La comunidad para que se escriba como San Miguel si está bien. El *mexicano* es más importante que el español por los hijos que aprendan el *mexicano* porque si desaparece ya no lo aprenden, aprenden español. Mis hijos nunca les hablé en español, los mandé a las escuela y ahí aprendieron español, se les hizo fácil. Es importante que se escriba el *mexicano* para que no se pierda la palabra. ¹²⁴

Si bien hay cierta variación lingüística en el *mexicano* de Cuetzalan, particularmente en el nivel fonético y léxico, la posibilidad de establecer una escritura generalizada en la región no implica problemas estructurales para su desarrollo. Las variaciones en la morfología y en la sintaxis se deben fundamentalmente a las interferencias lingüísticas por el contacto con el español. Hace falta realizar un estudio más detallado sobre los cambios morfológicos y sintácticos debido a las interferencias del español y analizar en qué sentido se da la variación semántica. Pero un trabajo de este tipo debe considerar la participación de los hablantes. Si bien, la mayor parte de la población percibe a San Miguel Tzinacapan como la comunidad con mayor prestigio, me parece adecuado que pueda ser considerada como base su habla para el desarrollo de una escritura alternativa. Así lo consideran los instructores comunitarios del CONAFE quienes han aprovechado el alfabeto que utilizan y los textos que se han escrito. No es necesario esperar una decisión general para profundizar en el estudio sociolingüístico del *mexicano* de Cuetzalan y de otros aspectos de la lengua.

Independientemente de iniciar la definición de un alfabeto y la conformación de una posible ortografía práctica, lo que se requiere es

¹²⁴ Entrevista realizada con Martín López Pérez de Cuautamatzaco, Tzicuilan, en marzo del 2000.

promover la escritura dentro de las comunidades y que sean los propios *maseualmej* quienes la consideren un recurso más de comunicación; de otra manera sólo quedará en las buenas intenciones de unos cuantos.

CONCLUSIONES

Desde el inicio de la independencia las lenguas indígenas fueron excluidas prácticamente de todos los dominios públicos de la vida nacional. Incluso, algunas ya no son lenguas de comunicación en los ámbitos domésticos y comunitarios. Si bien, son varios los factores que debemos tomara en cuenta para entender esta situación, no cabe duda que las políticas lingüísticas y educativas impulsadas por el gobierno han sido determinantes para el aislamiento y para la pérdida de algunas de ellas. En primer lugar, la ideología que fundamenta la política de "integración" y de "castellanización" que, al menos durante el último siglo, orientó las acciones indigenistas, generó en la sociedad una serie de actitudes negativas y de discriminación hacia los indígenas hablantes de estas lenguas originarias.

Actualmente, el español ocupa gran parte de las funciones sociales y es la lengua de comunicación en las instituciones públicas y privadas anivel nacional. Además, es la lengua oficial y de mayor prestigio social que domina los ámbitos del comercio, la administración pública, los servicios médicos, la justicia, la educación, la ciencia, la literatura y, algo fundamental, los medios masivos de comunicación. Por estas razones, la situación de las lenguas indígenas de México frente al español tiene un carácter conflictivo producto de un continuo proceso de encuentros y desencuentros entre indígenas y no-indígena, donde los primeros se apropiaron de la lengua del "otro", que se habla más allá de los límites geográficos de las comunidades y de la región.

A pesar de que jurídicamente México es reconocido como un país plurilingüe y pluricultural, aún prevalecen actitudes de menosprecio hacia las lenguas indígenas por parte de la sociedad y, como lo hemos analizado, constituyen un factor determinate para su posible desplazamiento. Por otro lado, hay situaciones donde la lengua tradicional junto con el español mantiene

una variedad de usos generando un bilingüismo con características propias de cada región indígena. En otros, la lengua tradicional ha logrado mantener un alto nivel de valoración y ha podido extender su funcionalidad comunicativa hacia otro tipo de prácticas no tradicionales, como es el caso de la escritura. Sin embargo, la tendencia hacia el desplazamiento lingüístico en este momento es más frecuente y, quizás, dentro de algunos años culmine con la pérdida de algunas lenguas indígenas. Con lo anterior no quiero exponer un tipo de pesimismo lingüístico, sino, más bien, llamar la atención acerca de una realidad que puede ser transformada y, para empezar, es indispensable cambiar aquellas actitudes que encierran una valoración negativa hacia las lenguas.

Una primera reflexión sobre las relaciones interculturales nos lleva a dos conclusiones que observamos en distintas regiones de nuestro país. Por un lado, ha generado la difusión de rasgos culturales y lingüísticos en áreas geográficas delimitadas que nos muestra formas distintas de pensar, de ver el mundo y de comprender la diversidad. Y, por otro lado, ha dado origen a la dominación de un grupo y la subordinación de otro, a la discriminación social, a la exclusión y a la apropiación de lo "ajeno".

El caso de Cuetzalan es un ejemplo que analizamos en cada uno de los capítulos de la presente investigación. Observamos un conflicto intercultural producto de relaciones sociales asimétricas que se proyecta en una espiral que inicia en la comunidad y se desplaza hacia el ámbito regional y nacional. En esta asimetría social la oposición entre *maseualmej* y *koyomej* se caracteriza por un contraste entre ser "indígena" o ser "mestizo"; entre ser "campesino" o ser "comerciante"; entre hablar *mexicano* o hablar español. Y se trata de grupos que expresan dos visiones del mundo distintas y tiene como contexto histórico un conflicto que inició con la invasión de extranjeros a la sierra de Puebla a finales del siglo XIX. En la dinámica de este conflicto se proyectan las identidades de "uno" frente al "otro" y evidencia dos maneras de construir la historia y de mirar hacia el futuro. Frente al poder político y económico de los *koyomej*, los *maseualmej* buscan nuevas alternativas para sobrevivir y refuerzan sus identidades y los usos del *mexicano* a través de prácticas organizativas que

desarrollan para enfrentar las dificultades de la vida cotidiana y la amenaza del dominio exterior.

Hemos visto que la lengua es un elemento de identidad social que se expresa a través de las actitudes lingüísticas. Particularmente, las actitudes que los *maseualmej* de Cuetzalan manifiestan hacia el *mexicano* y el español tienen relación con lo que ellos saben acerca de sus funciones y usos en los distintos contextos socioculturales. Las construyen a través de sus relaciones interculturales con los totonacos y con los *koyomej* que viven en esta región, de tal manera que el *mexicano* funciona como una marca simbólica de distinción y representa una distancia social con quienes no hablan esta lengua y, al mismo tiempo, refuerza sus identidades y remarca su solidaridad como hablantes de *mexicano* que pertenecen al mismo grupo sociocultural. A diferencia de otras regiones donde los hablantes de náhuatl no aceptan otros dialectos como "legítimos", los *maseualmej* de Cuetzalan, por el contrario, manifiestan una actitud positiva hacia la lengua. Para ellos es la misma lengua, aunque saben que algunas "palabras" cambian, o que la "entonación", el "acento" o los "saludos" son diferentes en las comunidades.

Asimismo, las actitudes lingüísticas tienen que ver con el grado de vitalidad de la lengua; pues mientras más numerosas sean sus funciones, mayor podrá ser su vitalidad dentro de la comunidad. En este caso, las actitudes que manifiestan los *maseulemej* de Cuetzalan han sido un factor importante para la vitalidad del *mexicano* y no solamente funciona como un rasgo de identidad social, sino también es una manifestación de solidaridad en el sentido de apreciar a quienes son como ellos. Sin embargo, hay cierta ambigüedad en sus expresiones al resaltar el valor del *mexicano* y al mismo tiempo menospreciar la "mezcla" que incorpora palabras de origen español. Algunos opinan que al incorporar préstamos del español en el *mexicano* ya no se trata de la lengua que hablaron sus abuelos y por lo tanto no es el "verdadero mexicano". Sin embargo, también dicen que es la forma de "hablar" en las comunidades y es como se "acostumbra" actualmente. Observamos, por consiguiente, que frente al rechazo expresado hacia la "mezcla", reflexionan sobre la realidad lingüística

desde una visión "purista", miran hacia el exterior y valoran la importancia de hablar dos lenguas: una "mezclada" y otra "cuatrapeada". En este sentido, la valoración hacia el *mexicano* se relaciona, más bien con la personalidad del hablante, que "conoce la región", que es "indígena" y es "maseual", y aún cuando meten palabras de origen español, demuestran que saben la "otra" lengua, por lo tanto "saben más" y tienen la posibilidad de comunicarse con quienes no hablan *mexicano*.

Es frecuente que los *maseualmej* usen el *mexicano* para comunicarse entre ellos y usen el español para comunicarse con los que no hablan la lengua indígena. Ellos "pueden" en las dos lenguas, pero se expresan mejor en *mexicano*. Hablar español es considerado más útil para ampliar sus relaciones sociales y para lograr sus fines comerciales y laborales. Lo es para quienes emigran hacia otras partes de Cuetzalan aunque poco a poco se conviertan en hablantes pasivos de su lengua materna. Y para ellos es importante hablar español porque se pueden "defender" y pueden contestarle a cualquier persona que les hable en esta lengua.

La lengua, pues, cumple diferentes funciones simbólicas y comunicativas en las relaciones interculturales y los *maseualmej* como hablantes bilingües tienen la capacidad de elegir cuál de los dos códigos lingüísticos utilizar de acuerdo a la situación social donde se desarrolla la comunicación y según el tipo de persona con la que interactúan. En Cuetzalan, el español es la lengua con mayor uso en el comercio; es la que funciona dentro de las instancias oficiales y gubernamentales. Y el *mexicano* lo usan si la persona es *maseual*, en la vida cotidiana o cuando realizan la mayor parte de sus actividades tradicionales. Como podemos observar, el desarrollo generalizado del bilingüismo demuestra una fuerte vitalidad del *mexicano* y favorece los vínculos entre las comunidades de la región que se establece a través de distintos espacios de convivencia como las fiestas que organizan para cada santo del pueblo, en las faenas y las labores del campo, en las organizaciones comunitarias como las cooperativas y los grupos de artesanas, en las asambleas

y en el mercado. Por ello, la lengua en los contextos tradicionales adquiere significados sociales y sus usos denotan el sentido de pertenencia comunitaria.

Si bien, los *maseualmej* de Cuetzalan comentan que les gusta hablar ambas lenguas, muchos prefieren el *mexicano* porque es la lengua de sus antepasados y, además, se expresan mejor en ella. El *mexicano* es importante usarlo para que "no se pierda", porque "es una herencia de sus abuelos" y es la lengua con la que ellos se comunican y se entienden mejor. El español, lo es para la escuela, para buscar trabajo, para ir a la ciudad de Puebla, de México o de otros lugares lejanos. Es por eso que la importancia que tiene para los *maseualmej* de Cuetzalan hablar *ome tajtol*, "dos lenguas", depende de su función social dentro y fuera de las comunidades; de sus usos al interactuar con los totonacos y con los *koyomej*, y de la importancia que ellos les dan cuando se desplazan hacia otras partes fuera de Cuetzalan. Por eso, ser bilingüe tiene mayores ventajas sociales puesto que les permite ampliar sus relaciones con quienes no hablan *mexicano*.

Ciertamente, los *maseualmej* han fortalecido su identidad a través del bilingüismo y durante sus relaciones interculturales. Para ellos hablar "cuatrapeado" es hablar un español no "bien pronunciado", o un español que está lleno de imperfecciones y que muestra desventajas para poder comunicarse con los "otros". Pero hablar la lengua de "los mestizos" no necesariamente significa ser como "ellos"; por el contrario, constituye un recurso comunicativo para lograr algunos fines que, con el solo hecho de hablar *mexicano*, no serían posibles. Es cierto que algunos padres utilizan más el español para dirigirse a sus hijos porque tienen la intención de que superen las limitaciones de un español "cuatrero" y por eso los mandan a la escuela para que aprendan bien esta lengua. Es así que la persistencia del español depende de sus necesidades prácticas e inmediatas que emergen en las circunstancias y presiones que enfrentan del exterior. La decisión de transmitir o no la lengua tradicional a los niños, por lo general, se relaciona con la importancia práctica que para ellos tiene y no necesariamente se trata de un rechazo hacia la lengua. Si bien, el desplazamiento del *mexicano* aún no es la situación prevaleciente en la mayoría

de las comunidades, el español por lo menos representa la lengua de prestigio social y constituye la lengua relacionada con los grupos de poder económico y político. Las dificultades económicas que observamos en las comunidades, la falta de recursos para la siembra, la falta de un trabajo asalariado, el bajo precio del café, el abandono de la tierra para sembrar maíz y otros problemas más, hace que los *maseualmej* de Cuetzalan destaquen lo de afuera y miren hacia las ciudades con el propósito de encontrar algún empleo o buscar mejores oportunidades para vivir. Pero también existe el esfuerzo por crear algunas alternativas de producción y organización que permita sustentar la economía y abaratar los costos de muchos productos de consumo básico. Son proyectos emprendidos por distintas organización productiva y de artesanas que aglutinan a un importante número de personas de distintas comunidades.

El *mexicano*, pues, además de ser un medio de comunicación dentro de la comunidad y entre las comunidades, tiene un alto valor cultural y una función simbólica. Tiene una función comunicativa en la interacción cotidiana y en el ámbito doméstico, comunitario y regional; y tiene una función simbólica en su papel de elemento tradicional como herencia del grupo. El surgimiento de organizaciones independientes, la propuesta de proyectos alternativos, el impulso de una educación para los indígenas y el desarrollo de la escritura; son un signo favorable para su mantenimiento.

Particularmente, la escritura del *mexicano* cobra una función social para la conservación y el registro de la memoria; y para dar a conocer los hechos del pasado y para mirar hacia el futuro. Para los *maseualmej* la escritura del *mexicano* es necesaria para "hablar bien", para que "no se pierda la lengua" y "para aprenderla y enseñarla". Si bien, algunos de ellos todavía tienen la idea de que las lenguas que hablan los indígenas son "dialectos", muchos más consideran que es una lengua que se puede escribir como cualquier otra. Poco a poco se ha convertido en un recurso más de comunicación y de creatividad lingüística y la escuela es un espacio importante para su desarrollo. Pero la escritura no tendría mayores perspectivas si tienen como único contexto la escuela, puesto que sólo adquiere sentido cuando cumple funciones dentro de las comunidades. Por

consiguiente, es importante promover la escritura dentro de las comunidades y que sean los propios *maseualmej* quienes la consideren un recurso más de comunicación; de otra manera sólo quedará en las buenas intenciones de unos cuantos.

Ahora bien, los resultados de las políticas indigenistas siguen siendo poco alentadoras en nuestro país. Con la creación de nuevas instituciones como la Coordinadora de Educación Intercultural Bilingüe y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y con el establecimiento de un nuevo marco jurídico que tiene como base la aprobación de la Ley General de Derechos lingüísticos de los Pueblos Indígena, en marzo del 2002, existen mejores condiciones para exigir el respeto a los pueblos indígenas y para el desarrollo de sus lenguas. Sin embargo, en México los derechos lingüísticos como tales prácticamente no existen. Hace falta una legislación que regule de manera expresa y directa los derechos y obligaciones de las diversas instituciones públicas o privadas con respecto al uso de la lengua indígena.

Tan solo basta decir que las distintas políticas lingüísticas y educativas formuladas hacia los grupos indígenas se han caracterizado de buenas intenciones y de continuos fracasos. Entre los factores que marcan los errores del indigenismo hay que mencionar las actitudes negativas tanto de la sociedad en general, como de los funcionarios, hablantes y, sobre todo, de los maestros bilingües quienes han promovido la desvaloración de las lenguas indígenas. Existe una marcada asociación de lo indígena con lo "rústico", lo "atrasado", con la "miseria", la "pobreza" y la "ignorancia"; es decir, con todo lo indeseable para una sociedad mexicana "moderna". Es por eso que las lenguas originarias no son consideradas como "verdaderas" lenguas y son incapaces de expresar los conceptos abstractos del mundo y la ciencia moderna.

En los últimos años ha ganado terreno la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), como un enfoque que busca la justicia y la igualdad social entre las diversas culturas que convergen en distintas regiones del país. Es un concepto interesante que tiene múltiples interpretaciones asociadas por lo común a la necesidad de un "diálogo entre culturas" mediado por valores de

carácter universal como el "respeto", la "tolerancia", la "igualdad" y la "solidaridad". Es el nuevo discurso oficial para hablar de educación indígena orientado a promover el "cambio" y el "desarrollo" de los grupos indígenas. Si bien, no podemos negar las bondades que alberga este enfoque, hace falta realizar una reflexión profunda y un análisis objetivo sobre la realidad de las regiones indígenas. No es nuevo decir que en las comunidades indígenas la educación formal está inmersa en fuertes problemas y carencias como son la falta de infraestructura en las escuelas, de materiales didácticos, de capacitación y de falta de maestros que hablen la lengua indígena de los niños.

La EIB es, por supuesto, una alternativa política y también pretende ser una estrategia metodológica-pedagógica para la educación indígena, pero todavía no es clara para los maestros bilingües que cotidianamente realizan su práctica educativa en la escuela, y tampoco lo es para los funcionarios y para los encargados de planear la educación. Me parece importante que esté dirigida a superar la situación asimétrica y de subordinación que viven los grupos indígenas frente a la sociedad dominante. Que pretenda lograr una relación de respeto, valoración de las diferencias, aceptar la diversidad, establecer un diálogo ente indígenas y no-indígenas, y respetar los derechos individuales y colectivos. Pero ante todo, es fundamental cambiar las actitudes negativas y por supuesto que no termine en un discurso más del gobierno. Lo intercultural debe ser un proceso transversal pensado para indígenas y no-indígenas. Finalmente, una planeación lingüística no es factible si no responde a las necesidades de producción y organización de los grupos indígenas. Reconocer el bilingüismo es tomar en cuenta las características específicas de cada grupo indígena que pertenecen a una región determinada. La escuela no debe ser, entonces, un espacio para la acción lingüística oficial, sino un espacio integrado a la comunidad para la continuidad de la lengua materna. Y más que una política oficial, es necesario apoyar una política comunitaria que respete sus formas de vida, recobre la transmisión del saber y de los valores, fomente actitudes positivas hacia la cultura y la lengua, y refuerce las identidades del grupo.

Por consiguiente, es necesario ir más allá del reconocimiento jurídico y político de la pluralidad lingüística y cultural de México. Plantear acciones concretas que obliguen al Estado a promover las lenguas indígenas y una educación que tome en cuenta el bilingüismo; es decir, una enseñanza que contemple la lengua materna y el español como segunda lengua. Una política que promueva activa y explícitamente la participación de sus hablantes y el mantenimiento de sus lenguas, como lenguas vivas de uso cotidiano, y fomente entre la población nacional un mayor conocimiento y aprecio de nuestra diversidad.

La relación intercultural, pues, se traduce en el diálogo de saberes, valores y conocimiento de los pueblos indígenas con el conjunto de la sociedad. Este diálogo intercultural implica el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a expresarse y comunicarse en su propia lengua y preservar su herencia cultural. Implica además el reconocimiento de los derechos culturales en general y de los derechos lingüísticos en particular. Por último, para fomentar el desarrollo de las lenguas indígenas y, en particular, del *mexicano* de Cuetzalan podemos tomar en cuenta las siguientes acciones: 1) ampliar su usos y funciones dentro de la vida nacional e institucional; 2) realizar investigación sociolingüística y sociocultural para tener un mejor conocimiento de las regiones indígenas; 3) apoyar acciones que contribuyan a su codificación y modernización con la elaboración de gramáticas de referencia y pedagógicas, diccionarios y vocabularios; 4) impulsar una educación para cada región indígena que tome en cuenta la lengua materna y el español como segunda lengua; la capacitación de los maestros bilingües y la elaboración de materiales didácticos; 5) apoyar la escritura como un recurso de expresión más de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Agheyisi, R. y J. A. Fishman, "Language Attitude Studies: A Brief Survey of Methodological Approaches", *Antropológica Linguística*, 12, No. 1, January, 1970, pp. 137-157.

Alejos García, José, "El otro yo. Identidad ladina en Tumbala, Chiapas", en Ana Bella Pérez Castro (coord.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, IIA-UNAM, México, 1995, pp. 107-116.

Alejos García, José, "Mayas, ladinos y occidente. Antropología e identidad en perspectiva dialógica", en *Acta poética. Homenaje a Bajtín*, núm. 18/19, 1997-1998, IIF-UNAM, México, 1998, pp. 303-317.

Alejos García, José, "Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica", en Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defossé (coords.), *Filología Mexicana*, IIF-UNAM, México, 2001, pp. 293-320.

Appel René y Muysken Pieter, *Bilingüismo y contacto de lenguas*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

Aramoni, María Elena, *Tlalokan tata, tlalokan nana: nuestras raíces*, CNCA, Regiones, México, 1990.

Arizpe, Lourdes, *Artes de México. Un pueblo nahua de la sierra de Puebla*, No. 155, 1972.

Arizpe, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, INI-CNCA, México, 1974.

Barth, Fredrik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias indígenas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Bartolomé, Miguel Alberto, "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *III Coloquio Paul Kirchhoff. Identidades: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, IIA-DGAPA-UNAM, México, 1996, pp. 51-67.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 1997.

Beaucage, Pierre, "Comunidades indígenas de la sierra norte de Puebla", en *Revista mexicana de sociología*, Vol. 36, No. 1, 1974, pp. 111-147.

Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, *Maseualxiujpajme. Plantas medicinales indígenas*, DIF, Cuetzalan, Puebla, 1989.

Beaucage, Pierre (comp.), *Voces de Tzinacapan. Dimensiones de la cultura náhuatl de la sierra norte de Puebla*, México, Département d'anthropologie, Université de Montréal, Canadá, No. 23, 1992.

Beaucage, Pierre, "Actores y espacios en la sierra norte de Puebla: reflexión antropológica y los movimientos sociales (1970-1994)", en Département d'anthropologie, Université de Montréal, Canadá, No. 32, 1997, pp. 1-37.

Bierhorst, John, *The Mythology of Mexico and Central America*, William Morrow and Company, Inc., New York, 1990.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, México, 1990.

Bouchard Ryan, Ellen, Giles Howard y Sebastian Richard J., "Una perspectiva integrativa para el estudio de las actitudes hacia la variación lingüística", en Yolanda Lastra (comp.) *Estudios de sociolingüística*, UNAM-IIA, México, 2000, pp. 491-511.

Brigh, William, "Cosas que la gente sabe sobre la lengua pero que no son así", en Yolanda Lastra (comp.) *Estudios de sociolingüística*, UNAM-IIA, México, 2000, pp. 49-59.

Brockway, Earl, "The Phonemes of North Puebla Nahuatl", en *Antropological Linguistics*, Vol. 5, No. 2, 1963, pp. 14-18.

Brockway, Earl, "North Puebla Nahuatl", en *Studies in Uto-Aztecan Grammar*, vol. 2, Modern Aztec Grammatical Sketches, Ronald W. Langacker (ed.), Dallas, Summer Institute of Linguistics and The University of Texas at Arlington, 1979, pp. 141-198.

Brockway, Earl, *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, Instituto Lingüístico de Verano - Universidad Madero, México, 2000.

Campbell, Lyle Richard, "La dialectología Pipil", en *América Indígena*, Vol. 35, No. 4, 1975, pp. 833-844.

Canger, Una, *Five Studies Inspired by Nahuatl Verbs in -oa*, Trvaux du Cercle Linguistique de Copenhague, 19, Copenhague, 1980.

Canger, Una, "Los dialectos del náhuatl de Guerrero", en *Arqueología y etnohistoria del Estado de Guerrero*, Gobierno del Estado de Guerrero, INAH-SEP, México, 1986, pp. 281-192.

Canger, Una, "Nahuatl Dialectology: A Suirvey and Some Suggestions", en *International Journal of America Linguistics*, Vol. 54, No.1, January 1988a, pp. 28-72.

Canger, Una, "Subgrupos de los dialectos nahuas", en *Some and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma O. Sullivan*, editado por Kathryn Josserand y Karen Dakin, Oxford: BAR International Serie 402, parte II, 1988b, pp. 473-498.

Canger, Una, "Una nueva construcción en náhuatl: un préstamo o un cambio fundamental bajo la influencia del español", en Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy (eds.), *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*, El Colegio de México, 1990.

Canger, Una, "A report on the Westernmost Nahua-Speaking Community in Mexico, San Agustín de Buenaventura", en *Friends of Uto-Aztecan*, July 3-4, 1995.

Canger, Una y Karen Dakin, "An inconspicuous basic split in Nahuatl", en *International Journal of America Linguistics*, 54, 1985, pp. 258-261.

Castillo Hernández, Mario Alberto, *El mundo del color en Cuetzalan: un estudio etnocientífico en una comunidad nahua*, Colección Científica, INAH, México, 2000.

Catach, Nina (comp.), *Hacia una teoría de la escritura*, Gedisa, Colección Lea, Barcelona, 1996.

CEPEC, Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria, *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, INAH, México, 1994.

Coronado Suzán, Gabriela, "La literatura indígena: una mirada desde afuera", en Carlos Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, Pensar la Cultura, CNCA, México, 1993, pp. 55-76.

Coronado Suzán, Gabriela, "Espacios para el bilingüismo", en Beatriz Garza Cuarón (Coord.), *Políticas lingüísticas en México*, La Jornada Ediciones-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1997, pp. 135-149.

Coronado Suzán, Gabriela, "Una visión indígena de la historia: los nahuas de Cuetzalan", en *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 5, No. 1, July, 1999a, pp. 42-57.

Coronado Suzán, Gabriela, *Porque hablar dos idiomas es como saber más: sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, CIESAS, México, 1999b.

Coronado Suzán, Gabriela, "La historia interétnica en la identidad nahuas. La guerra contra los franceses llamados analtekos", en *Dimensión Antropológica*, año 8, vol. 22, mayo-agosto, 2001, pp. 135-155.

Coronado Suzán, Gabriela, *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, resistencia y creatividad en el diálogo interétnico*, CIESAS, México, 2003.

Coronado Suzán, Gabriela y Bob Hodge, "La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos", en *Dimensión Antropológica*, año 5, vol. 12, enero-abril, 1998, pp. 99-128.

Cortés Ocotlan, Pedro, *Diccionario nahuatl-español*, Escuela telesecundaria Tetsijtsilin, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, 2002.

Chambers, J. K. y Peter Trudgill, *La dialectología*, Visor, Madrid, 1994.

Chambers, J. K., *Sociolinguistic Theory. Linguistic Variation and its Social Significance*, Oxford-Cambridge, Basil Blackwell, 1995.

Chavez, Isauro, "Xochipitsaua: la historia poética de la relación hombre-mujer, desde el cortejo hasta el matrimonio", en Pierre Beaucage (comp.), *Voces de Tzinacapan: dimensiones de la cultura náhuatl de la sierra norte de Puebla*, Département d'Anthropologie, Université de Montréal, No. 23, 1992.

Chomsky, Noam, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Centro de Investigación Antropológica de México (CIAM), *Primera mesa redonda sobre problemas antropológicos de las sierra norte del estado de Puebla*, Cuetzalan, Puebla, 1976.

Centro de Investigación Antropológica de México (CIAM), *Segunda mesa redonda sobre problemas antropológicos de las sierra norte del estado de Puebla*, Cuetzalan, Puebla, 1977.

Centro de Investigación Antropológica de México (CIAM), *Tercera mesa redonda sobre problemas antropológicos de las sierra norte del estado de Puebla*, Cuetzalan, Puebla, 1979.

Centro de Investigación Antropológica de México (CIAM), *Cuarta mesa redonda sobre problemas antropológicos de las sierra norte del estado de Puebla*, Cuetzalan, Puebla, 1983.

Dakin, Karen, "Dialectología náhuatl de Morelos: un estudio preliminar", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11, 1974, pp. 227-234.

Dakin, Karen, *La evolución fonológica del protonahuatl*, IIF-UNAM, México, 1982.

Dakin, Karen, "La familia yutoazteca, una visión de lo que hay y de lo que falta hacer", en Doris Bartholomew, Yolanda Lastra y Leonardo Manrique (coords.), *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México*, No. 16, Tomo 1, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1994, pp. 11-136.

Dakin, Karen, "Estudios sobre el náhuatl", en *Avances y balances de las lenguas yutoaztecas*, José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.), INAH, Colección Científica, México, 2001, pp. 21-82.

Díaz Miguel, Clemente (coord.), *Psicología social. Métodos y técnicas de investigación*, Eudema, Madrid, 1992.

Duranti, Alessandro, "La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis", en Frederick J. Newmeyer (comp.), *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge. IV El lenguaje: contexto socio-cultural*, Visor Distribuciones, S. A., Madrid, 1992, pp. 15-29.

Echebarría, Agustín, *Psicología social sociocognitiva*, Editorial Desdée de Brouwer, S. A., Bilbao, 1991.

Egland, Steven T., *La inteligibilidad interdialectal en México: Resultados de algunos sondeos*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1978.

Enzo, Segre, *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo náhuatl-católico de la sierra norte de Puebla*, INAH, Colección Divulgación, 1987.

Enzo, Segre, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano: Narrativa náhuatl de la sierra norte de Puebla*, INAH, Colección Divulgación, México, 1990.

Fasold, Ralph, *Sociolinguistics of Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

Fadold, Ralph, *The Sociolinguistics of Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1993.

Fasold, Ralph, *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*, Visor Libros, Madrid, 1996.

Fishman, Joshua, "Preface", en Fishman, J. (ed.), *Advances in the Creation and Revision or Writing System*, The Hauge: Mouton, 1977, xi-xxvii.

Fishman, Joshua, "Conservación y desplazamiento del idioma como campo de investigación (reexamen)", en Paul Garvin y Yolanda Lastra, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Lecturas Universitarias 20, UNAM, México, 1984, pp.375-423.

Fishman, Joshua, *Sociología del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1995.

Ferguson, Charles, "Diglosia", en Paul Garvin y Yolanda Lastra, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Lecturas Universitarias 20, UNAM, México, 1984, pp.247-265.

Flores Farfán, José Antonio y Leopoldo Valiñas Coalla, "A Research Program for Nahuatl Sociolinguistic", en Yolanda Lastra (ed.), *Sociolinguistic in eMexico*. International Journal of the Sociology of Language, 96, 1992, pp. 97-109.

Flores Farfán, José Antonio, *Sociolingüística del náhuatl. Conservación y cambio de la lengua en el Alto Balsas*, Colección Miguel Othón de Mendizábal, CIESAS, México, 1992.

Flores Farfán, José Antonio, *Cuaterros somos toidioma hablamos. Contactos y conflictos entre el náhuatl y el español del sur de México*, CIESAS, México, 1999.

García de León, Antonio, *Pajapan: un dialecto mexicano del Golfo*, Colección Científica 43, INAH, 1976.

García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, 1987.

Giasson, Patrice, *Oralidad e historia. Dos grupos indígenas en la revolución mexicana*, UNAM, México, 2001, (tesis de maestría).

Giles, Howard y Bourhis, Richard, "Methodological issues in dialect perception: some social psychological perspective", en *Anthropological Linguistics*, vol. 18, No. 7, october, 1976, pp.294-304.

Giles, Howard y Bouchard, Ray, "Prolegomena for Developing a Social Psychology Theory of Language Attitudes", en Edward Arnold, *Attitudes Towards Language Variation. Social and Applied Contexts*, Great Britain, 1982, pp. 208-223.

Giménez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *III Coloquio Paul Kirchhoff. Identidades: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, IIA-DGAPA-UNAM, México, 1996, pp.11-24.

Gonzalo Espino, Relucé, *La literatura oral*, Serie pluriminor, ABYA-YALA, Ecuador, 1999.

Gortari Ludka de, "Alcances y limitaciones de las políticas de educación en zonas indígenas en la actualidad", en Beatriz Garza Cuarón (Coord.), *Políticas lingüísticas en México*, La Jornada Ediciones-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1997, pp. 151-172.

Gutierrez Romero, Rosario, *La alfabetización bilingüe de adultos indígenas ¿realidad o ficción?*, ENAH, México, 2002 (tesis).

Hamel, Rainer Enrique, "Conflicto entre lengua, discurso y culturas en el México indígena: ¿la apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio", en Klesing-Rempel, Ursula, *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, Ed. Plaza y Valdés, México, 1996, pp. 149-189.

Hasler, Juan, "Tetradialectología nahuas", en *William Cameron Townsend en el vigésimo Aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, ILV, México, 1961, pp. 455-464.

Hasler, Juan, "Los dialectos de la lengua nahua", en *América Indígena*, Vol. 35, No. 1, 1975, pp. 179-188.

Hasler, Andrés, *Hacia una tipología morfológica del náhuatl a partir del dialecto de Zacamilola*, Cuadernos de la Casa Chata, 140, CIESAS, México, 1987.

Hasler, Andrés, *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*, CIESAS, México, 1996.

Havelock, Eric, "La ecuación orla-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna", en David R. Olson y Nancy Torrance (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, España, 1995, pp. 25-46.

Hernández López, Pedro, *Actitudes, redes de comunicación y dialectología lingüística en la chinantla de los dzámo'*, CIESAS, México, 2000 (tesis).

Hernández Mayoral, Silvia, *Algunos aspectos del proceso de cambio lingüístico en Cuetzalan del Progreso, Puebla*, Tesis para la obtención de la Maestría en lengua española en la Universidad de Francois Rabelais, Tours, Francia, 1977-1978.

Hewstone, M. Stroebe y Stephenson, *Introduction to Social Psychology*, Londres, Basil Blackwell, 1988.

Hill, Jane J., "Ambivalent language attitudes in modern nahuatl", en Enrique Hamel, Yolanda Lastra y Héctor Muñoz (eds.), *Sociolingüística latinoamericana*, UNAM, México, 1988, pp. 77-99.

Hill, Kenneth, "Las penurias de Doña María. Una análisis sociolingüístico de un relato del náhuatl moderno", en Enrique Hamel, Yolanda Lastra y Héctor Muñoz, *Sociolingüística latinoamericana*, IIA-UNAM, México, 1988, pp. 53-75.

Hill H. Jane y Hill C. Kenneth, *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, CIESAS, México, 1999.

Hymes, Dell, "La sociolingüística y la etnografía del habla", en E. Ardener y otros, *Antropología social y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976.

INEGI, *División territorial del estado de Puebla de 1810 a 1995*, IENEGI, Puebla, 1997.

INEGI, *Puebla: resultados definitivos, tabulados básicos. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, INEGI, México, 1991.

INI, *Primer informe del estado de desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, Tomo 1 y 2, INI-UNUD, México, 2000.

Jakobson, Roman, "El folklore como forma específica de creación", en *Ensayos de poética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 7-22.

Key, Harold y Key Mary, *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*, ILV-SEP, México, 1953a.

Key, Harold y Key Mary, "The Phonemes of Sierra Nahuatl", en *International Journal of American Linguistic*, Vol. 19, 1953b, pp. 63-56.

Key, Harold, "Algunas observaciones preliminares de la distribución dialectal del náhuatl en el área de Hidalgo-Veracruz-Puebla", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1953, pp. 131-143.

Key, Harold, "Stem construction and affixation of Sierra Nahuatl Verbs", en *International Journal of American Linguistic*, Vol. 26, 1960, pp. 131-145.

Labov, William, *The Social Stratification of English in New York City*, Washignton, D. C., Center for Applied Linguistics, 1966.

Labov, William, *Modelos sociolingüísticos*, Cátedra, Madrid, 1983.

Labov, William, *Principios del cambio lingüístico*, Gredos, Madrid, 1996.

Lambert, William y Lambert Wallace, *Social Psychology*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., USA, 1973.

Lara Martínez, Rafael Alejandro, *Gramática náhuatl de Ahuacatlán*, ENAH, México, 1976 (tesis).

Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el Distrito Federal, México", en *Anales de Antropología*, 13, 1976, pp. 103-136.

- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el oriente del Estado de México", en *Anales de Antropología*, 14, 1977, pp. 165-226.
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl del norte y occidente del Estado de México", en *Anales de Antropología*, 15, 1978, pp. 185-250.
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el Estado de Tlaxcala", en *Anales de Antropología*, 16, 1979, pp. 275-323.
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el Estado de Morelos", en *Anales de Antropología*, 17, 1980, pp. 233-298.
- Lastra de Suárez Yolanda, "Dialectología náhuatl del Distrito Federal", en *Anales de Antropología*, 12, 1975, pp. 335-340.
- Lastra de Suárez Yolanda, *El náhuatl de Tezcoco en la actualidad*, UNAM, México, 1980.
- Lastra de Suárez Yolanda, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, UNAM, México, 1986.
- Lastra de Suárez Yolanda, "El náhuatl del sur de Puebla", en *Anales de Antropología*, 27, 1990, pp. 383-390.
- Lastra de Suárez, Yolanda, *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una Introducción*, El Colegio de México, 1992.
- Launey, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, UNAM, México, 1992.
- Lavandera, Beatriz, "El estudio del lenguaje en su contexto sociocultural", en Frederick J. Newmeyer (comp.), *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge. IV El lenguaje: contexto socio-cultural*, Visor Distribuciones, S. A., Madrid, 1992, pp. 15-29.
- Lombardo Toledano, Vicente, *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y actuales pobladores*, Revista de la Universidad de México, No. 13, 1931.
- López Austin, Alfredo, "Homshuk. Análisis temático del relato", en *Anales de Antropología*, 29, 1992, pp. 261-283.
- López Morales, Humberto, *Sociolingüística*, Gredos, Madrid, 1989.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. Cosmovisión de los nahuas a través de las suplicas rituales*, CNCA-INI, Colección Presencias, México, 1995a.
- Lupos, Alessandro, "El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla", en *Scripta Ethnologica*, Vol. 17, 1995b, pp. 73-85.
- Lupo, Alessandro, "Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencio en mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*, UNAM y Università di Roma "La Sapienza", México, 1998, pp. 221-255.
- Lupo, Alessandro, "La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 335-389.
- Madera, Mónica, "Identidad de grupo y funciones de la lengua en el análisis de la desaparición o mantenimiento de una lengua", en Anita Herzfeld y Yolanda Lastra (eds.), *Las Causas Sociales de la Desaparición y del Mantenimiento*

de las Lenguas en las Naciones de América, Editorial Unison, Hermosillo, Sonora, 1999, pp. 137-149.

Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*, Memorias, INAH, No. 1, México, 1964.

McQuown, Norman, "La fonémica de un dialecto olmeca-mexicano de la sierra norte de Puebla", *México Antiguo*, T. 6, No. 1-3, 1942, pp. 61-72.

Medina, Andrés, "Las cuatrocientas lenguas indias mexicanas: los ríos profundos y sus meandros", en *Universidad de México*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, No. 572, septiembre, 1998, pp. 48-55.

Medina, Andrés, "La educación indígena en México: una reflexión etnográfica", en *Anuarios 1998*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro*, IIA-UNAM, México, 2000.

Meyer, Richard Haley, *The true, the false, and the sacred: Making sense in Mesoamerica oral tradition*, University of California, Santa Barbara, 1992.

Molina Feal, Daniel, *Conservación y restauración de edificios arqueológicos, Cacaxtla y Yohualichan, dos casos*, ENAH, México, 1980 (tesis).

Molina Feal, Daniel, "La arquitectura de Yohualichan", en *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, No. 8, septiembre, 1986, pp. 51-56.

Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Prrúa, México, 1970.

Montemayor, Carlos, "Notas sobre las formas literarias en las lenguas indígenas", en Carlos Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, CNCA, Pensar la Cultura, México, 1993, pp. 77-101.

Montemayor, Carlos, "La función de la literatura y la escritura en las lenguas indígenas", en Beatriz Garza Cuarón (Coord.), *Políticas lingüísticas en México*, La Jornada Ediciones-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1997, pp. 231-240.

Montemayor, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Montemayor, Carlos, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Montemayor, Carlos, *La literatura actual de las lenguas indígenas de México*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 2001.

Monzón, Cristina, *Registro de la variación fonológica del náhuatl moderno: un estudio de caso*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 1990.

Montoliu Villar, María, "Estudio comparativo de los mitos del origen del maíz entre los mayas y los nahuas", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Trejo (eds.), *Religión en mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.

Moscovici, Serge, *Psicología social*, Paidós, Barcelona, 1986.

Moreno Fernández, Francisco, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Editorial Ariel, Barcelona, 1998.

Morin, Edgar, "Identidad nacional y ciudadanía", en Pedro Gómez García (Coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Frónesis Cátedra, Universidad de Valencia, 2000, pp. 17-54.

Nutini, Hugo y Berry Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, INI-CNCA, México, 1989.

Ong J. Walter, *Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Orozco y Berra, Manuel, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, México, 1864.

Palacios, Enrique Juan, *Yohualichan y El Tajín: monumentos arqueológicos en Cuetzalan*, SEP, México, 1962.

Pellicer, Dora, "Oralidad y escritura en la literatura indígenas: una aproximación histórica", en Carlos Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, CNCA, Pensar la Cultura, México, 1993, pp. 15-53.

Petrich, Perla, *La semántica del maíz entre los mocho*, Chantiers Amerindia, A.E.A., 1986.

Pimentel, Francisco, *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de filología mexicana*, T. 1, Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, México, 1862.

Pury-Toumi, Sybille, *Vocabulario mexicano de Tzinacapan. Sierra Norte de Puebla*, Chantiers Amerindia, A.E.A, Paris, 1984.

Pury-Toumi, Sybille, *De palabras y maravillas*, CNCA, México, 1997.

Ramírez Alejandro, Cleofas y Karen Dakin, *Vocabulario náhuatl de Xalitla, Guerrero*, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, México, 1979.

Robinson, Dow F., *Aztec Studies II: Sierra Nahuatl Word Structure*, Summer Institute of Linguistics, 1966.

Robinson, Dow F., "Puebla (Sierra) Nahuatl Prosodies", en Robinson, Dow F. (ed.), *Aztec Studies I*. Summer Institute of Linguistics, 1969.

Robinson, Federico, *Gramática inductiva mexicana (náhuatl de la Sierra de Puebla)*, Edición experimental, Tatascac, Zacapoaxtla, Puebla, Instituto Lingüístico de Verano, 1970.

Romaine, Suzanne, *El lenguaje en la sociedad: una introducción a la sociolingüística*, Ariel, Barcelona, 1996.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CNCA, T 1 y2, México, 1989.

Schumann Otto y Antonio García de León, "El dialecto náhuatl de Almomoloa, Temascaltepec, Estado de México", en *Tlalocan*, Vol. 2, 1966, pp. 178-192.

Signorini, Italo y Lupo, Alessandro, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedades entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Universidad de Veracruz, Xalapa, 1989.

Signan M., y Mackey W. F., *Educación y Bilingüismo*, Editorial Santillana-unesco, Madrid, 1986 Stiles, Neville, *Nahuatl in the Huasteca Hidalguense: A case study in the sociology of language*, Ph D Thesis, Centre for Latin American Linguistic Studies, University of St. Andrews, Scotland, 1982.

Stresser-Péan Guy, *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y sus zonas vecinas*, Gobierno del Estado de Hidalgo, 1998.

Suárez, Jorge, "La influencia del español en la estructura gramatical del náhuatl", en *Anuario de Letras*, UNAM, 16, 1977, pp. 115-164.

Suárez, Jorge, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, INI-CIESAS, México, 1995.

Swadesh, Mauricio, "Algunas fechas glotocronológicas importantes para la prehistoria nahuas", en *Revistas Mexicana de Estudios Antropológicos*, XI, 1ª parte, 1954-1955, pp. 173-192.

Thomson, Guy PC., *Francisco Agustín Dieguillo. Un liberal cuetzalteco decimonónico: 1861-1894*, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, Puebla, 1995.

Troiani, Duna, *Estudio del mexicano de Tzinacapan*, UER, Études ibériques et latino-américaines, Paris III, 1979.

Trudgill, Peter, *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*, Penguin Books, England, 1983.

Ryan, Ellen Bouchard y Giles Howard, *Attitudes towards language variation: Social and applied contexts*, Londres, Edward Arnold, 1982.

Velencia Valera, Victor Hugo y Mellado May, Lesly (coords.), *Cuetzalan: memoria e identidad*, INAH, México, 2002.

Valiñas Coalla, Leopoldo, "El náhuatl en Jalisco, Colima y Michoacán", *Anales de Antropología*, 14, 1979, pp. 325-344.

Valiñas C., Leopoldo, *El náhuatl de la periferia occidental y la costa del pacífico*, ENAH, México, 1981a (tesis).

Valiñas C., Leopoldo, "El náhuatl actual en Jalisco", *Tlalocan*, Vol. 9, 1981b, pp. 41-69.

Valiñas C., Leopoldo, "Problemas en la alfabetización de las lenguas indígenas", *Escritura y alfabetización*, Ediciones del Emirato, México, 1986, pp. 102-113.

Weinreich, Uriel, William Labov y Marvin Herzog, "Empirical Foundations for a Theory of Language Change", en W.P. Lehmann y Yakov Malkiel (eds.), *Direction for Historical Linguistics. A Symposium*, Austin-London, University of Texas Press, 1968, pp. 95-195.

Wolf, Hans, "Intelligibility and Inter.-Ethnic Attitudes" en Dell Hymes, *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*, Harper and Row, Publishers, New York, Evanston and London, 1964, pp. 440-445.

ANEXOS

Anexo 1

Entrevistas de opinión sobre el mexicano y el castellano

DATOS GENERALES

Nombre _____ Sexo _____ Comunidad _____
Ocupación _____ Edad _____ Situación Civil _____
Escuela _____ Migración _____

I. OPINIÓN SOBRE EL MEXICANO

1. Dónde se habla el mexicano
2. Dónde se habla bien el mexicano
3. Dónde no se habla bien el mexicano
4. Dónde se habla diferente el mexicano
5. En qué se da cuenta que es diferente

II. OPINIÓN SOBRE LOS USOS DEL MEXICANO Y EL CASTELLANO

6. Qué otras lenguas se hablan en Cuetzalan
7. Cuándo usan el mexicano
8. Cuándo usan el castellano
9. Cuál le gusta usar más (por qué)
10. Es importante que se hable el mexicano (por qué)
11. Es importante que se hable el castellano (por qué)
12. Qué otro idioma le gustaría hablar
13. Es importante que se escriba el mexicano (por qué)
14. Qué comunidad es mejor para escribir el mexicano
15. El mexicano es más importante (); menos importante (); igual de importante ()
que el español, inglés o francés.

III. OPINIÓN SOBRE LAS FORMA DE HABLAR EL MEXICANO

16. Cómo se habla el mexicano en las siguientes comunidades:

No.	COMUNIDAD	Semi kualtsin	Kualtsin	Amo kualtsin
1	Xiloxochico			
2	Yohualichan			
3	Yancuictlalpan			
4	Tzinacapan			
5	Tzicuilan			
6	Zacatipan			
7	Reyesojpan			
8	Xocoyolo			

Anexo 2

Muestra de hablantes de las entrevistas de opinión

No.	NOMBRE	COMUNIDADADA	FECHA
1	Pedro Antonio Juárez	Chicueyaco, Xiloxochico	Febrero 2000
2	Clara Meléndez	Yohualichan	Febrero 2000
3	Juana Martínez	Xiloxochicoi	Junio 2000
4	Maria del Socorro	Ayotzinapan, Tzinacapan	Junio 2000
5	Juan Mateo	Xiloxochico	Junio 2000
6	Inés Méndez	Tzicuilan	Junio 2000
7	Bonifacio Méndez	Tzicuilan	Marzo 1999 Junio 2000
8	Juana Meléndez	Yohualichan	Febrero 2000
9	Martín López Pérez	Cuahutamatzaco, Tzicuilan	Junio 2000
10	José Meléndez	Yohualichan	Febrero 2000
11	Juan Salgado	Tzinacapan	Marzo 2000
12	Maria Francisca	Tenango, Tzicuilan	Marzo 1999
13	Tomás Vázquez Jiménez	Tzicuilan	Marzo 2000
14	Nicolás Antonio Francisco Chepe	Xiloxochico	Febrero 2000
15	Maria de Jesús Diego	Xiloxochico	Junio 2000
16	María Francisca Vázquez	Tzicuilan	Febrero 2000

Anexo 3
Prueba de actitudes lingüísticas

PREGUNTAS			
1	Sobre qué habló la persona de la grabación		
2	Qué edad cree que tenga		
3	Cuál su ocupación		
4	De dónde es		
5	Cómo se expresa		
6	Esta persona es	Muy inteligente	Poco inteligente
7	Conoce	Mucho	Poco
8	Cómo se expresa	Muy bien	No bien
9	Le gustaría que sus hijos hablaran como esta persona	SI	NO

Anexo 4
Muestra de hablantes de la prueba de actitudes lingüísticas

No.	NOMBRE	COMUNIDAD	OCUPACION	EDAD	ESTADO CIVIL	ESCUELA	MIGRACION
1	Tomás Vázquez Jiménez	Tzicuilan	Campesino	30	casado	primaria	casi no
2	Jesús Martínez García	Tzicuilan	Maestro bilingüe	28	casado	UPN	Puebla
3	Ma Antonia Juárez Diego	Xiloxochico	Hogar	51	casada	No	no sale
4	Adriana Cuamay	Xiloxochico	Artesana	42	casada	primaria	Puebla
5	Martín López Pérez	Cuautamatzaco	Campo	49	soltero	primaria	Puebla
6	Nicolas Antonio F. Chep	Xiloxochico	Campo	42	casado	primaria	Puebla
7	Pedro Antonio Juárez	Chicueyaco	Artesano campo	38	casado	primaria	casi no
8	Juana María F. Melendez	Yohualichan	Artesana hogar	26	soltera	primaria	México
9	Juan Salgado	Tzinacapan	Instructor comunitario	20	soltero	bachillerato	casi no sale
10	Cupertino González Romero	Cuetzalan	jubilado IMECAFE	57	casado	secundaria	sale seguido
11	Gerardo Ríos	Yohualichan	Estudiante	17	soltero	CEBTis	casi no sale
12	Benito Arrieta Ramírez	Tzinacapan	Campo	24	soltero	Primaria	no sale
13	Raúl Guzmán	Xochitlán	Vendedor	70	casado	no fue	no sale
14	Martín Jiménez	Tzicuilan	Músico	40	casado	primaria	Puebla
15	María del Pilar Chepe	Xiloxochico	Estudiante	17	soltera	bachillerato	casi no sale
16	Gabriela Diego	Xiloxochico	Artesana	24	casada	secundaria	Puebla
17	María Francisca	Tzicuilan	Artesana	26	casada	primaria	Puebla

Anexo 5

Encuesta sobre usos de la lengua

DATOS GENERALES

Nombre _____ Edad ____ Comunidad de origen _____
 Ocupación _____ Nivel de estudios _____ Estado civil _____
 Con qué frecuencia sale de Cuetzalan:

Seguido () poco () nunca ()

Si ha salido alguna vez; a qué lugar o lugares ha salido _____

Cuál es el motivo por el que ha salido de Cuetzalan

Para estudiar () para trabajar () para pasear ()
 Para visitar a un pariente o amigo () otro: _____

CONTESTA CADA PREGUNTA ESCRIBIENDO LA RESPUESTA EN LA LÍNEA MARCADA:

1. En dónde se habla el mexicano dentro del municipio de Cuetzalan:

2. En cuales comunidades de Cuetzalan crees que se habla BIEN el mexicano:

3. En cuál comunidad de Cuetzalan ya no se habla bien el mexicano:

Por qué: _____

4. En cuáles comunidades se habla diferente el mexicano:

En qué te das cuenta que se habla diferente: _____

5. Además del mexicano qué otras lenguas se hablan en Cuetzalan:

6. Marca con una X los contextos donde se usa el MEXICANO, el ESPAÑOL o las DOS LENGUAS:

CONTEXTOS	MEXICANO	ESPAÑOL	LAS DOS LENGUAS
La familia			
Siembra y cosecha del maíz			
Fiesta del santo patrón			
Las danzas			
La música tradicional			

Las faenas			
La iglesia			
El corte de café			
El mercado			
La presidencia auxiliar			
Organizaciones			
Escuela			
Radio del INI			

7. Marca con una X la lengua que te gusta usar más:

Mexicano () Español ()

Por qué: _____

8. Consideras que es importante que se hable el mexicano:

SI () NO ()

Por qué: _____

9. Consideras que es importante que se hable el español:

SI () NO ()

Por qué: _____

10. Consideras que es importante que se escriba el mexicano:

SI () NO ()

Por qué: _____

11. Qué comunidad consideras que se habla BIEN el mexicano para que se pueda escribir: _____

12. Marca con una X la forma en que se habla en cada comunidad de Cuetzalan: SEMI KUALTSIN, KUALTSIN o AMO KUALTSIN.

COMUNIDAD	SEMI KUALTSIN	KUALTSIN	AMO KUALTSIN
Xiloxochico			
Yohualichan			
Tzicuilan			
Tzinacapan			
Zacatipan			
Yancuictlalpan			
Reyesojpan			
Xocoyolo			

Anexo 6

Muestra encuesta

No	SEXO	EDAD	COMUNIDAD	OCUPACION	ESTUDIOS	E. CIVIL	MIGRACION	MOTIVO
1	H	18	Tzinacapan	estudiante	secundaria	soltero	seguido	estudiar
2	M	16	Tepetzintan	estudiante	bachillerato	soltera	seguido	estudiar
3	M	17	Cahuayoco	servicio social	secundaria	soltera	nunca	-
4	H	22	Xochitlan	CONAFE	secundaria	soltero	nunca	-
5	M	16	Ayotzinapan	CONAFE	secundaria	soltero	poco	estudiar
6	M	21	Capola	servicio social	bachillerato	soltera	nunca	-
7	M	19	Xalpancingo	CONAFE	secundaria	soltera	seguido	trabajar
8	M	20	Xalpancingo	CONAFE	bachillerato	soltera	poco	visita
9	H	15	Cacatecuahuata	servicio social	secundaria	soltero	nunca	-
10	H	20	Yancuictlalpan	CONAFE	bachillerato	soltero	poco	trabajo
11	M	20	Amatlan	CONAFE	preparatoria	soltera	seguido	paseo
12	H	20	Ayotzinapan	CONAFE	bachillerato	soltero	seguido	trabajar
13	H	17	Pepexta	CONAFE	secundaria	soltero	poco	visita
14	M	18	Zacatipan	CONAFE	secundaria	soltera	poco	pasear
15	H	19	Nectepc	CONAFE	bachillerato	soltero	seguido	pasear
16	H	15	Xaltipan	CONAFE	secundaria	soltero	poco	pasear
17	M	20	R. de Vallarta	CONAFE	bachillerato	soltera	seguido	estudiar / pasear
18	H	16	Pinahuitzan	CONAFE	secundaria	casado	poco	visita
19	H	20	Tepango	CONAFE	bachillerato	soltero	poco	trabajar / pasear
20	H	23	Pinahuitzan	CONAFE	secundaria	soltero	seguido	trabajar
21	M	20	Tepango	CONAFE	bachillerato	soltera	poco	visita
22	H	16	Tenango	CONAFE	secundaria	soltero	poco	estudiar / pasear
23	M	20	Cahuayoco	CONAFE	secundaria	soltera	nunca	-
24	H	20	Xaltepec	CONAFE	preparatoria	soltero	poco	trabajar / pasear
25	H	18	Yohualichan	CONAFE	secundaria	soltero	poco	trabajar
26	H	19	Cahuayoco	CONAFE	bachillerato	soltero	poco	estudiar / pasear
27	H	17	Pepexta	CONAFE	secundaria	soltero	poco	visita / pasear
28	M	17	Xiloxochico	CONAFE	secundaria	soltera	poco	pasear
29	M	20	Tepetzintan	CONAFE	bachillerato	soltera	poco	visita
30	M	20	Cuetzalan	estudiante	bachillerato	soltera	seguido	pasear
31	H	18	Cuahutamatzaco	estudiante	bachillerato	soltero	poco	trabajar
32	H	20	Atalpan	CONAFE	secundaria	soltero	poco	trabajar
33	H	18	Nectepc	CONAFE	secundaria	soltero	poco	pasear
34	H	15	Xochical	CONAFE	secundaria	soltero	seguido	visita
35	H	20	Cuetzalan	CONAFE	bachillerato	soltero	poco	trabajar
36	H	18	Xalpancingo	CONAFE	bachillerato	soltera	poco	trabajar
37	H	18	Xochical	CONAFE	secundaria	soltero	poco	pasear
38	M	18	Atalpan	CONAFE	secundaria	soltera	poco	visita
39	M	22	Tepetzintan	CONAFE	bachillerato	soltera	poco	visita
40	M	19	Tzoquiaco	servicio social	bachillerato	soltera	poco	pasear
41	M	18	Cuahutamatzaco	servicio social	bachillerato	soltera	poco	pasear
42	H	16	Yohualichan	CONAFE	secundaria	soltero	poco	pasear
43	H	23	Xaltipan	servicio social	preparatoria	soltero	poco	trabajar / pasear
44	H	21	Ayotzinapan	CONAFE	bachillerato	soltero	poco	estudiar / trabajar
45	H	23	Cahuayoco	CONAFE	bachillerato	soltero	seguido	pasear
46	M	20	Cuetzalan	estudiante	bachillerato	soltero	poco	visita
47	H	18	Xiloxochico	CONAFE	bachillerato	soltero	seguido	estudiar / trabajar
48	H	20	Tzinacapan	CONAFE	bachillerato	soltero	seguido	estudiar / trabajar
49	H	16	Tatahuic	hogar	primaria	soltero	poco	visita
50	M	22	Cuetzalan	estudiante	licenciatura	soltera	poco	visita
51	M	42	Capola	hogar	primaria	soltera	nunca	-
52	H	32	Yohualichan	campesino	primaria	casado	poco	trabajar
53	M	27	Tencuix	hogar	primaria	soltera	poco	trabajar
54	M	14	Tzinacapan	estudiante	secundaria	soltera	poco	pasear
55	H	54	Tecazo	campesino	primaria	casado	seguido	trabajar
56	M	20	Tecazo	estudiante	primaria	soltera	poco	visita
57	M	46	Kuamayta	hogar	no estudió	juntada	poco	trabajar
58	H	64	Yohualichan	campesino	no estudió	casado	poco	trabajar

59	H	17	Pepexta	estudiante	bachillerato	soltero	seguido	estudiar
60	H	16	Cuetzalan	estudiante	bachillerato	soltero	poco	visita
61	H	19	Zacatipan	estudiante	bachillerato	soltero	poco	trabajar
62	H	19	Zacatipan	estudiante	bachillerato	soltero	poco	trabajar
63	H	18	Cuahutamatzaco	estudiante	bachillerato	soltero	seguido	pasear
64	H	16	Tzinacapan	estudiante	bachillerato	casado	seguido	estudiar
65	M	15	Tepetitán	estudiante	bachillerato	soltera	poco	pasear
66	M	18	Cuahutamatzaco	estudiante	bachillerato	soltera	poco	visita
67	M	16	Ixtahuata	estudiante	bachillerato	soltera	poco	trabajar
68	M	17	Huitziltepec	estudiante	preparatoria	soltera	poco	pasear
69	H	18	Tzinacapan	CONAFE	bachillerato	casado	poco	pasear
70	H	31	Tatahuictaltipan	campesino	primaria	casado	poco	trabajar
71	H	18	Zacatipan	estudiante	bachillerato	soltero	poco	trabajar
72	H	20	Cuahutamatzaco	estudiante	bachillerato	soltero	seguido	pasear
73	M	16	Tacuapan	estudiante	bachillerato	soltera	poco	pasear
74	H	19	Tzinacapan	estudiante	bachillerato	soltero	poco	trabajar
75	H	17	Tzinacapan	estudiante	bachillerato	soltero	seguido	estudiar
76	H	16	Tzinacapan	estudiante	secundaria	soltero	poco	trabajar
77	H	17	Xiloxochico	estudiante	bachillerato	soltero	poco	trabajar
78	H	18	Tzinacapan	estudiante	preparatoria	soltero	seguido	trabajar
79	M	15	Tzinacapan	estudiante	bachillerato	soltera	poco	pasear
80	H	27	Tzinacapan	profesor	normal superior	casado	seguido	pasear

Anexo 7

Relatos sobre las lluvias

1. Luis Flores Rojas de la comunidad de Cuautapanaloyan, Yancuictlalpan.

Kita sa:h | nika: tiki take ora si ke (...) *tecafekta.ron* | miak yon ... *loke es yon* | yon *teawit tiwa:lah* | *tecafektaron* || wan tehwan timolwihkeh (uta) ša ...ša yehwa *ya lultimo yeskiah desde yeha yon* (...) *porque amo tikitaya mas remedio* | *por que pus de diario kiowia wan kiowia wan kiowia* | *pos (e)* wan *pos timolwihkeh* | yehwasah || aškan kema tiatihya | *pero primero dios teckawtok todabia* | wan kema *pus maski (i) ka mia:k sakrifisio tipano:ke (h)* | wa:n *pos titak^wahtoya titak^wahtoya pero pos 'amo tišwia:h* | tik^waya *de eyi ome eyi taškal* | *porke pus amo tecahsia:h* || tao:l | patioh katka | (e:) | *de sinkue:nta sesenta pesos* | ora šik^witat *tone puño* | *todabia nikawin amo onka:ya porke noci motaparo ohti* | (e:) | *entos despues tiknemili:hkeh de yo:n* | kici:was *fai:nas* | *timosentilihkeh ora si timourirohkeh nikaya:?* | | *entons* | *ora si pos* | tia:keh *fai:nas* | *tiktapohkeh ohti para walan no ora si walan en tepos* | *tecwalkilis tepiçin tao:l pero amo teca:hsis puta timia:keh* | *tecmakayah sayoh de a dies kilos* | (e:) | wan *pus tikpia: topiowan tikpia: topiçowan wan kihto enkargado kita para piçomeh kihto* | *amo teh ta:ol kihto* | *para namopiowan amo teh ta:ol* | sayoh *para namehwan šik^wawan kihto šiyolto kokan namopiowan šikink^waka kihto* | (e:) | *porke para piomeh kihto no teh komestible kihto* | *pero se tekne:lti o:ra si: porke pus* | *tehwan tik^watih wan animalitos no kimacilia?* | ('u:ta) | no: ça:hçi | ke:ma | | *entons* | *nikilia noseñora nikilia pos keniw tikciwaskeh* | *piçomeh çikiçieçin todabia* | (e:) | *pos nimodo kema ya tiwelkeh ora si niktemotiti yon tikilia yu:ka* | wa:n ka: *tepiçin ta:ol* | *tikmanalo:hkeh* | wa:n yon *tikmaka:ya* | ke amo *kinekia k^waskeh pero de tanto maya:na wan amo tikma.ka ta:ol auke tecilia kipia de kik^was* | wa:n *ihkon tipano.ke* | (e:) | *tikciwkeh* | *beinte dia:s* | *beinte dias ihko* | *asta necdesia noseñora kihto ka:nixo kito:ne* | ke: *tikciwaskeh ekinçin kihto* | *pus amo tikpia kihto ta:ol kihto* | *amo tikpia to:min kihto* | (e:) | ke: *ciwa:skeh* | a:mo *teçšimolo kilia* | *tipanoskeh kemeh dios tonawa* | (e:) | a:mo *timiki:skeh kili a* | *timotanewiskeh* (...) wan *ta.k^waskeh tewa:nti* | *mientras amo tecehkos se kokolis tekilia:?* | *tietoskeh melak kemeh ipa tietoskeh melak* | ke:ma | *mas ke amo tišiw'toskeh pero ke mah yol to:ka?* | (e:) | wan *dios kimati komo in komo wala in tiempo* (...) | *pero in takisas amo ihkon yetotih* | *dios kimati ta in tecma.ka tokeh se kasti:go* | (e:) | *pero a.mo porke tipoliwitih ya* (...) | *pero yeh momowta:ya tone:li uta* | *yo:wok kiowtok* | *tona:ya kiowtok* | (e:) | *yo:wok tikitah* (...) *nikpia piso para in nokali:htik* | *wal toponik na:t ora si tatahko den ka:li?* | (e:) | *kiaho kinen tepa:mik* | *ora en pi:so* | *kiahonke wa:n* | *pewak panki sa:htero a:t* | *o:rale* | *ompa kan tikoci:ti?* | *tanoci a:t motalohtok* (...) *itec*

ne:n taho ka:li? | *pus* keniw nen tikciwa (...) šate: | šatipoliwitiĥ (...) | ša ša ke:ma *pus* (...) išwakoyah na:t kitonpane tataĥko ka:li (...) | *pero* a:mo *ya despues* taki:sak | mermaroĥteh yo:n a:t | takiwa:ik | iĥk^wa:nto tietokeĥ asta eki:nċin | *pero siempre* tecwelowili *algo de tokali* | ora si | ke:ma | tecwelowili *mas bien* | ke:ma | *pero pus* | kito:keĥ onkati se *ayuda* *pero* amo teh tikita nin se *ayuda* | aman desde: le:xos (...) | *pus* | fiero nikmacilia *porke* | ora si | miak *sufrimiento* | miak *sufrimiento* tikpia | ke:ma |

Traducción aproximada

Mire aquí vimos cuando nos afectó; mucho eso todo esa desgracia, la que vino; nos afectó y nosotros pensabamos () podía ser lo último; podía desde eso porque no veíamos más remedio. Porque del diario llovía y llovía; pos pensabamos, podría ser. Ahora si vamos a ir pero primero dios que nos está dejando todavía y si pos aún aquí con mucho sacrificio la pasamos. Y pos estamos comiendo, estabamos comiendo pos nos llenábamos; comíamos de a dos tortillas, porque pos no nos alcanzaba; maíz caro, erade cincuenta, sesenta pesos y traetelo hasta San Antonio. Era, por aquí no había, no había porque todo se tapó; camino, entonces después pensamos de esos hace faenas, nos reunimos ahora sí nos unimos. Entonces fuimos faenas, abrimos caminos para vendría carro. Nos traían poquito maíz pero no alcanzaba; porque somos muchos. Nos daban nada más de a diez kilos y pos teníamos nuestros pollos; teníamos nuestros puercos y decía el encargado: para puercos no hay maíz, para sus pollos no hay maíz; nada más para ustedes, cómo están vivos, sus pollos cómo se los; decía. Para gallinas no hay comestible, pero uno hay que quererse, si porque nosotros comíamos, pero nuestros animalitos también sentían, también lloraba. Sí le decía mi señora cómo vamos a ser, si puercos chiquitos todavía. Pus nimodo cuando puédamos ahora si vaya buscar ese que le molieran yuca y con poquito maíz lo revolvimos y les dabamos. No querían comer pero de tanta hambre y no le dabamos maíz tenían que comer. Y así pasaron, hicimos veinte días, así hasta me decía mi señora: ahora, decía, no tenemos maíz, no tenemos dinero, cómo le vamos a hacer. No te preocupes, le decía, paamos como dios dice, no moriremos, le decía, pediremos prestado y comeremos. Mientras no nos alcance una enfermedad estaremos como siempre estaremos, no estaremos satisfechos, pero nomás que estemos viviendo, y dios sabrá si es vino este tiempo, pero este saldrá no así ahora. Dios sabe, pues esto nos está dando un castigo. Pero no porque nos vamos a perder ya; pero ella se espantaba, deberás porque noche llovía, de día llovía, noche veíamos tenía piso en micasa y brotaba agua en medio de casa lo levantó la parte, el piso lo levantó. Después se levantó agua, pero agua, orale, ahí donde dormimos pura agua (...).

Cómo haremos puede que ya nos perdamos, puede ser y por ahí el agua en medio casa. Pero no, pero ese después escampó, mermó esa gua, se secó. Así estamos hasta ahorita, pero siempre nos descompuso algo de nuestra casa. Si,

nos descompuso más bien. Pero dijeron va a ver ayuda, una ayuda, pero no, nada vemos, nada de ayuda, no se sabe, si de verdad venga. Fiero siento porque mucho sufrimientos, mucho sufrimiento tenemos. Sí.

2. María Dolores Pérez, Tenango, Tzicuilan.

Se:mi tecmo:w^htin kia:wi fue:rte^h | telkia:wi k^wane: | a:mo kinokia taki:sa so:k | *asta* tecmo:hti awaya eki:n^çin a:mo tanemilia mi:ak *asta* yaki:çin porke ta:h yowia a:mo o:nkak *para* se: | ta:k^was *para* se: tamase:was | tato:meh tekiti:a | *pero* a:mo ne: | a:mo ahsia *para* netak^waskeh | yehan ne: | te:kiti *pero* a:mo ne: | a:mo kitaštawi a:ya rikos | (aha:) | a:mo taštaoa:ya rikos | *mas* onkas *trabaxo* *pero* a:mo taštaoa:ya rikos | a:mo onka:ya tomi:n | *para* tamasewaskeh | *entons* pilime:h tahyowia:ya | tahyowia:ya pilime:h kon a:mo kahton kimasewaskeh | aškan tehan no tikkeki komo | yehan motalia nen ciwanimeh tecpalewi:a mah ne: | mah tecwaltetitanikan ton masewaskeh | ton tik^waskeh *porke* tahyowia *debe:ras* | tahyowia nikawi *ranco* tine:mi | ke:ma wan neh | tikne:ki timotatahtia:yeh mah tectatowikan iwan weh weyi koyo:meh | nen *gobierno* mah tectatowa mah tecwaltetitanilikan ton tik^wa:skeh ton masewa:skeh oso *para* tokal owan a:mo k^waltia:^{a?} | kemeh kalçⁱçⁱ:n ni:kan noci ne: *ka:rton* tikpia se toca:n^çin | ne nikan nie:tok no komo nikalpanohkeh ni:kan | a:mo neh nokali:htik | nokalihtik ne:pa la:do | *pero* tiotokeh kalçⁱçⁱ:n a:mo k^waltia:^h | ke:ma | kata:nto kia:wit | ne ki:ki: | kimeskeme: ipa | ipa palanto:ya *pus* *mas* ompa kiciwak komo ke ne kiwewelo nen kia:wit | tanto kia:wit | ke:ma telkiow toya fue:rte | a:mo kinokia: takisas ok | *pus* *debe:ras* | maski tikakia nento:ke nehon *abiones* ko.mo yawtenemia nen ton tik^wa:keh | *pero* a:mo *pare:xo* | a:mo a:hsi[?] | a:mo a:hsi[?] | tehan a:mo tectoka:roh *de:n* kawako ne:n *abiones* | a:mo tectoka:ron *de medio kilo de e:t* | se taho *kilo de kosas* | teh satein tik^waskeh | a:mo te:in ko:ya[?] | a:mo tectoka:ro *tipare:xos* | *kitoka:ron* | se kinikita tein *mas* *mas* kipi:a[?] | tein *mas* koyomeh | te:n | kipi:a k^wali tahtowa *kasti:a* | *pos entos* yehan *aprobearohkeh* *porke* k^wali motahtani:a | wan tehan in *pobres* a:mo tecmaka | a:mo tecma:ka | a:mo tecma:ka *porke* keye:h | ne: | a:mo ne: | a:mo *este* timotahtowi:a *tipo:bres* | *e:so* | e:hko te:n *mas riko* kitila:ma *mas* yeha *kiaprobearo:a^{a?}* | wan tehan a:mo[?] | tehan *mas* tikiyowiskeh yon tomalmeh keman tipanokeh yon taiyowi:lis | *de tanto* kia:wit | kia:wit weltimoliaya ton masewa:skeh | wan ika yon | ne: | se tekne:ti tinocin nikan tinemi ta:ltikpak | (m:h) | yeha sah to:n *señor* nikiwi ton mah yehwa | *bueno* *bueno* |

Traducción aproximada

Mucho nos espantó, demasiado fuerte, no quería escampar, hasta nos espantó y ahorita pensaba mucho hasta ahorita. Sufríamos no hay para una comida para

un satisfacer comida. Señores trabajaban pero ese no alcanzaba para esa comida esos trabajadores pero no esos no les pagaban los ricos, no pagaban los ricos, aunque había trabajo, pero no pagaban ricos, no había dinero para merecer entonces los niños sufrían, sufrían los niños así no había que merecer. Ahora nosotros también queremos ya que ellos se sientan esos trabajadores que ayuden que manden que merecer, que merecer, porque sufrimos de veras. Sufrimos porque por aquí rancho los que vivimos, si, y yo quiero hago un suplicio hay que aboguen con grandes mestizos, eso, ese gobierno que abogue que mande que comemos, que merecemos o para nuestras casas donde no sirve como casitas. Aquí todas de cartón tenemos todo nuestras casitas. Aquí estoy también como visitante aquí no yo mi casa, allá lado pero estamos casitas, no servía, si, tanto agua de quiero allá ya se estaba pudriendo, pues más allá hizo como si fuera descompuso esa lluvia. Tanta lluvia de veras, estaba lloviendo fuerte ya no quería escampar, de veras. Aunque oíamos esos aviones repartían esos alimentos pero no igual. No alcanzó, no nos alcanzó los que trajeron esos aviones, nisiquiera medio kilo de frijol, un medio kilo de cosas, algo que comiéramos, no llegaba, no alcanzó. Todos les alcanzó, veía, los más tenían, los mas mestizos, los buenos hablar castilla, entonces aprovecharon porque podían pedir y nosotros los pobres no nos daban no nos daban porque si no podemos abusar nosotros los pobres. Llegaba más para ricos él aprovechaba y nosotros no, nosotros más sufríamos esos días, cuando pasamos eso, sufrimos tanto lluvia cuando no podíamos buscar que merecer y con eso uno se requiere todo vivimos, aquí en la tierra. Nada más señor lo que le dije, nada más. Bueno, bueno.

Relato

Relato de Don Luis Melendez, Yohualichan, Cuetzalan,

Se buru

a 'mo on.ka 'ya? se 'to: .nal 'ni.ño dyos 'es.te 'kris.toh ki 'ta.toh se ka 'li? ki 'ta.toh se ka 'li? wan ki.ka:l.pa 'no.to? ki.tah.ta.ni.li.a 'ya? tah.ta ni 'a? se 'ki:? taš.kal 'çi:
 wan de ne 'hon taš.kal 'çi: ki.nan.ki 'li.a ne 'si.wat ke dyos 'ki.ç.tok ke 'a.mo te 'yi? des 'pwes ki 'to.ne: ki 'to.ne: 'es.ten 'si.wat ki 'ton se 'ñor ke ke 'yah a 'mo on.kas 'tac ka 'lih.tik 'on.kas ton ti 'k'was.keh ki 'tow 'si.wat dyos kiç 'tok ke 'a.mo 'te.yi? des 'pwes ki 'li.a ši.ka 'la.ki ši.ki 'ta.ti neš 'ko.mit ke 'a.mo 'te.yi? wan, wan 'kwan.do ka 'la.ki nen dios wan 'yah.ki? ki 'li.a ši.ten 'ta.po? ki.ten 'ta.po? wan des 'pwes de ki.ten 'ta.po? 'as.ta 'pi.šoh de 'as.ta 'pi.šoh ki 'li.a 'pe.ro neh nik 'ma.tok ke kan 'te.yi: ki 'li.a 'pe.ro neh ni.mi 'çi.li ke 'te.in dios ki.tah.ta.ni 'li.a? dyos ki.tah.ta.ni 'li.a? en 'ton.ses ki 'li.a ye.kin 'çi: mah ni.mi.ç.ta 'li.li in taš.kal 'çi:n wan ti.ta.k'w ah 'te.was ta.k'w ah 'tew ki.ta 'ma.kak ki.te 'ši.li? ki.ta 'ma.kak des 'pwes de ki.ta 'ma.kak 'pe.ro i 'ta.kaw 'a.mo ye 'to.ya? 'ya: .ka

ki.te 'mo.to? 'to.ni ki 'k'was.ke 'pe.ro des 'pwes de mo 'ke.pa? i 'ta.kaw
wan ki 'li.a a 'ko.nin wa 'lah.ka? ki 'li.a és.te kan 'a.kah 'wi.çe 'pe.ro ke
'niw kan 'a.kah 'wi.çe wan 'ni.ma mo 'i.ta ke wa 'lah.ka? 'ak.sa ki 'li.a
pos se ta 'to.çin pa 'nok wan nec.tah.ta 'ni.li ma ni.ki 'wan.ti se 'taš.kal
wan yeh kih 'to.wa? ke neh niki 'li.a ke 'kan 'te.yi 'pe.ro yeh kih 'towa
ke onkak ta por eso ka 'lih.tik ti.ye 'to.ke ki 'li.a 'pe.ro ti.te.ta.ma. 'ka: .tok
ki 'li.a wan tik 'ma.tok 'k'wa.li ke 'a.mo teh tik 'pi.a 'ka.ni ko 'wi.ya 'ya.ki
ki 'li.a és.te am 'po.wi 'pe.ro ši.ka 'wa.ya mah 'ya.wi 'a.mo 'a.mo šik
'noç.tok 'a.mo 'a.mo ki 'li.a 'neh.wa 'i.ka no 'lo.mo nik 'ta.nik nec.nec.ko
'ko.wa ki 'li.a? neh ni.ki 'ta.ti ki 'li.a? 'yah.ki ki 'ta.to? des 'pwes de ki?
'ta.to? ki 'li.a ki.ah 'si.to? ki 'li.a 'teh.wa ti.ta 'k'wa.to? no.ka 'lih.tik ki 'li.a
'ke.ma i 'kin.çin ki 'li.a ši.nec.iš.ta 'wili? ki 'li.a ni.miç.iš.ta 'wi.lis 'pe.ro
ši.mo.tan.k'wa 'ke.ç'a? mo.tan.k'wa 'ke.ç'ak wan ki 'ma.kak se ben. si 'on wan
ši 'tak.sa se 'pa.so a.de 'lan.te se 'bu.ru pa.na 'de.ro de 'kla.se
des 'pwes se a 'rie.ro 'kil.pih 'i.kan i 'ka.ble 'ta.to dios wan des 'pwes ki
'wi.kak ki 'wi.kak ni 'bu.ru des 'pwes ki.na.mi 'ki.to se a 'rie.ro wan ki 'li.a
'se.mi 'k'wal.çin bu 'ri.to 'ke.ma ki 'li.a maç.ko.wi 'li? ki 'li.a 'a.mo nik.na
'ma.ka? ki 'li.a 'ko.mo de 'be.ras ti.te.ki.tis 'ne.ki mah ni.miç.ta 'new.ti wan
'to.mi 'te.in ki 'ta.nis ši.ke.wi 'lih.tih wan 'por.ke 'ah.sis 'to.nal ti.mo.na.mi
'kis.keh wan 'ih.k'wak ti.nec 'ma.kas ki 'li.a 'te.in mo.ta: 'ni.lis se 'to.nal
ki.na.mi 'ki: .to? weh 'ka.wak te 'ki.tik ne 'hon 'bu.ru se 'to.nal ki.na.mi
'ki.to 'ta.ta dios 'te.in ki 'ma.kak ne 'bu.ru en 'ton.ses ki 'li.a ka 'na.cin ki
'ta.nik ki 'li.a am pon teh tik 'ma.ti ton 'tan.to miç.pa 'le.wi teh tik 'ma.tik
ki 'li.a por 'que 'neh.wa á.mo nik 'ma.ti teh tik 'ma.ti ton 'tan.to miç.pa
'le.wi 'bwe.no 'bwe.no ki.ti 'lan nen ni.kar 'te.ra nen a.ri 'e.ro
ki.po 'li.wa se bwen 'tan.to de bi 'ye.te en 'ton.ses 'yah.ki? wan des 'pwes
yeh ki 'wi.kak nen ni 'bu.ru des 'pw'es ki.li 'a? ki 'ma.kak 'se.pa se ben.si
'on ki.ma 'ka.ke se ben.si 'on nen 'bu.ru en 'ton.ses ki 'li.a 'es.te ki
'ma.kak ben.si 'on wan mo 'ci.wak tal.tik.pak 'ta.gat se: 'pa? en 'ton.ses ki
'li.a ti.nec.ki 'li.a mah ni.miç.taš 'ta.wi yon ih 'k'wak ye 'kin.çin ki 'li.a
'ni.kan 'ye.tok mo.sen 'ta.bos kih 'to.wa nen 'bu.ru miak ta.ço.ka 'ma.tik
ki 'li.a de ke ti.nec.taš.ta 'wia a 'ci.yin a 'ci.yin 'to.mi á.mo kema ni 'ki.ta i
'kin. çin miak tomi ni.mo.ta 'ni.li miak 'tomi yin ti.nec 'ma.ka ne 'hin ki
'li.a 'a.mo šik.ta.soh.ka 'ma.tik tah ne 'hin ki 'li.a mo'lo.mo 'ki.sak

Traducción aproximada

El burro

no había un día niño dios este cristo fue a ver una casa fue a ver una casa y
fue a visitarlo le pedía pedía unas tortillas y de esas tortillas le contesta aquella
señora que dios está viendo que no hay después le decía aquel le decía aquella
esta señora le decía señor que por qué no había en casa siempre abría que
comer dice la mujer dios está viendo que no hay después le decía pasaste ve a
ver la olla de nistamal que no hay y y cuando entró aquel dios y fue le dijo

destápalo lo destapó y después de destaparlo hasta cayó / regó / tiró de hasta cayó / regó / tiró le decía pero yo sabía que no hay le decía pero yo te dije que el que a dios le pide dios le regala entonces le dijo ahorita se las pongo las tortillas y dejas comido dejé comido le dio de comer le molió le dio de comer después de le dio de comer pero su esposo no estaba había ido a buscar que comer pero después de se regresó / llegó su esposo y le dijo quién había venido le dice este no nadie ha vino pero cómo que nadie vino y luego se ve que había venido alguien le decía pues un señor pasó y me pedía que le diera una tortilla y él le dice que yo le decía que no hay pero él le decía que hay si por eso en la casa estamos le decía pero estás dando de comer le decía y sabes bien que no tenemos nada por dónde fue le decía este por ahí pero déjalo que se vaya no no le estás hablando / molestando no no le decía yo con mi lomo lo gané me duele le decía yo voy a verlo le decía fue lo vio después de verlo le dijo lo alcanzó le decía tú fuiste a comer a mi casa le dijo sí ahorita le dijo págame le dijo te voy a pero híncale se hincó y le dio una bendición y pisa un paso adelante un burro panadero de clase

después un arriero lo amarró con su cable señor dios y después lo llevó lo llevó su burro después encontró un arriero y le dijo muy bonito tu burrito sí le dijo te lo compro le dijo no lo vendo le dijo como deveras lo quieres trabajar te lo presto y dinero que los gane le vas guardando y porque va a llegar un día nos encontraremos y entonces me vas a dar le dijo lo que se ganó un día lo encontró tardó trabajando aquel burro un día lo encontró señor dios aquel le había dado el burro entonces le dijo cuánto ganó le dijo allá tú sabes que tanto te ayudó tú supiste le dijo porque yo no se tú sabes que tanto te ayudó bueno bueno sacó aquel su cartera aquel arriero le cuenta un buen tanto de billete entonces se fue y después él lo llevó aquel su burro después le dijo le dio otra vez una bendición le dieron una bendición aquel burro entonces le dijo este le dio bendición y se hizo volvió hombre otra vez entonces le dijo me dijiste que te pague aquella vez ahorita le dijo aquí están tus centavos le dijo aquel burro muchas gracias le dijo de que me pagas este tanto este tanto de dinero nunca lo había visto ahorita mucho dinero me gané mucho dinero este tú me das esto le dijo no lo agradezcas sí esto le dijo tu lomo salió.

Anexo 8

Canción de Xochipitsaua

*Xochipitsaua mistokaytiaj
porque pitsauak nochi tikpiya.
Yon tatsotsonkej mitsuetskilia
nochin itaua kan tej kipiya.*

*Xinechikneli nitayokoya
nimikakaua kan tej nikpiya.
Se koxtalsoltsin nimokentia
nion notekaktsin amo nikpiya.*

*Nejón mopaxaj xochit kipiya
uan mokamisaj yek sentapiya
Chichiltik xochit tikualnextia
motachiujuipil tiktalilia.*

*Nejon takamej kan tej moluiaj
kiuelitsonkej timijtotia
keman tejuva timolinia
ijuan tipeua timijtotia.*

*Xalxokoxiuit amo kualtia
niman xokoya ijuak apalti k.
Yon xiloxochit tikijtotia
Xochit pitsauak nochi kipiya.*

*Yon topilmej ay mitspijpiyaj
Ait toni semi mitsitiliaj
Uan mopipilol mitskouiliaj
Moneketsalis mitsitiliaj*

*Xochipitsaua timijtotia,
Tatsotsonanij mitsijtotiaj
Xochipitsaua kitsotsonayai,
Xalxokoxochit tikijtotiaya.*

*Xalxokoxochit amo kualtia,
niman xokoya ijuan apalti k.
Yon xiloxochit tikijtotia,
xocipitsaua nochi kikpiya
Xochipitsaua del alma mia,
Xikualkui moma tsin uan nouan tiyas.
Xochipitsaua del alma mia,
kualani motia ke nouan tiyaj.*

Te llamas flor menudita
porque res muy delgadita.
El músico te sonríe
aunque no tiene dientes.

Compadécete de mí, estoy triste
soy huerfanito, no tengo nada.
Me cobijo con un costalito viejo
ni siquiera tengo huaraches.

Tu faja tiene flores
y tu camisa muchos bordados.
Luce mucho la flor roja
que le pones a tu huipil

Los señores están tranquilos,
contentos de verte bailar,
viendo cómo te mueves,
cuando empiezas a bailar.

Las hojas del guayabo no sirven,
cuando se mojan, pronto se pudren.
Tú haces bailar la flor menudita
del xiloxochit.

Los topiles te andan espiondo.
Quién sabe que es lo que miran.
Te compran unos aretes,
tu figura es lo que miran.

Bailan el xocui pitsauak,
cuando los músicos tocan el son.
Cuando tocan el xocui pitsaua,
luces flores de guayabo.

La flor de guayabo no sirve,
cuando se moja pronto se pudre.
Tú haces bailar al xoloxochit,
Flor menudita eres muy bella.
Flor menudita de mi alma,
dame tu mano y me voy contigo.
Flor menudita de mi alma,
se enoja tu tía porque te vas conmigo.

Xalxokomapan nimijtotia,
xalxokoxiuit nikontekia.
Xalxokoxiuit nikontekia,
xalxokotampa nimotalia.

Bailo en las ramas del guayabo,
contándole las hojas.
Después de cortar las hojas,
descanso bajo el guayabo.¹²⁵

¹²⁵ Canción de *Xochipitsaua* (Taller de tradición Oral del La Sociedad Agropecuaria del CEPEC, S. de S. S., *Xochipitsaua*, Sones indígenas de la región de Cuetzalan, Pue. No. 2, 1984).

Anexo 9

Relato de Don Bonifacio Méndez de San Andrés Tzicuilan

Maria Antonia sochit yej kinemiliktia uipil

Maria Antonia Sochit katka de Chikueyako; satepan ualaj nikauin tekuanostok. Mopanoltiaya ika tasaualis. Kichiuaya se olol de ichkatamali uan ika motekipanouaya uan sayo kitania medio chikuasen sentabo. Amo kiajtsia para ika motekipanoua. Semi tajyouiaya, ika yon motayokoltiaya uan kinemili keniu mopaleuis ijkuak molui:

- Nitajkiti; totajsomauinantsin.

Ijkuak motali kitataujtia totajsomauinantsin. Kixotalti se kantela kixotaltili in tonantsin uan peuk kiresaroualia uan ijkuak tamik resarou museuia kochi. Uan itsako kikochitak uala se siuat peuk kinonotsa:

- Nimitsnextiliti.

Ijkuak peuk kitejteka uan peuk kitali itechtajkit ojtamimil uan peuk kitejpana. Niman peuk kitatali xiot. Keman kitali xiot peuk kijkiti. Keman kijkiti se mapil, niman kitali se tempoto de makuil pakiot. Sepa kijkiti se mapil de makuil pakiot. Niman sepa kitalili ome mapil; niman kitalili okse xiot ika peuati.

Ijki peuk monextilia, uan keme peuk kichichiuua kualtsin, ijkuak peujkej kikalpanoua, peujkej kitaya kualtsin tajkiti uan keme kitayaj:

- Xitechmaxti, keniu tikchichiuua.

Uan peujkej momachtia siuamej tej kikalpanokej. Pano se mesti uan siuamej kikalpanouayaj. Niman peuk sepa kichiuua kitatajtia tonantsin. Uan nochipa mostaj kikalpanouayaj uan yej kochitaya ika yon siuat uan kinechtiliaya eyi xiyoyo uan naui xiyoyo.

Ijkuak yej peuk okachij mouelitaya. Peuk tachichiuua tatejmej, satepan peuk kimachtiak in siuamej kikalpanouaya. Peuk ueli tajkiti. Ijkuak nochi kikalpanouayaj. Peuk kikualkuilia se piotetsin, ika kitatsokamatiliaya. Keman yej mouelitaya. Ijkuak yej okachij kinextiliaya. Peujkej uitsej nouiampaj ualaya kitataukej ma kinextiliti keniu motekpana miak xiot. Uan yej kimaxtiaya. Ijkon pano se xiuit satepan amo tatsauayaok. Okachij kinextiliaya keniu kintajkitiskej. Ijkon peuk amo tatsauayaok. Aman sayo tamachtia.

Pero nochi yon tamiki. Kipia kemi omepowal uan majtakti xiwit. Satepan motaketiaya siuamej ika manta, mantauipil, oso sedauipil. Ijkon peuk sepa kitsintoka mochiua peujke teyin uitsej uejka koyomej peujke techkouilia in toichkatasal tikimouilitokej, sochipayo, tenkuaupil uan koyokotomej.

Ijki sepa peuk tajkiti siuamej pero ijkuia ikpatkoual. Aman amo kikajtsitsok ichkatasal.

Maria Antonia Sochit inventora del huipil

Maria Antonia Sochit era de Chicueyaco. Después vino aquí por Tekuanostok. Se la pasaba hilando. Hacía una bola de hilo de algodón para mantenerse y sólo ganaba seis y medio centavo. No le alcanzaba para mantenerse. Sufría mucho por eso se entristecía y pensó cómo ayudarse entonces se preguntó:

- Voy a tejer; nuestra Madre Santísima.

Entonces se puso a pedirle un favor a nuestra Madre Santísima. Le prendió una vela, la encendió a nuestra Madre y empezó a rezarle y entonces terminó de rezar y descansó a dormir. Soñó que venía una mujer y le habla:

- Te voy a enseñar.

Entonces empezó a hecharlo y empezó a poner junto el telar para tejer y empezó a pasarlo. Luego empezó a poner el bastidor. Cuando puso el bastidor empezó a tejer. Cuando tejó un dedo luego puso una raya de cinco palos. Otra vez tejó un dedo de cinco palos. Luego otra vez puso dos dedos, luego puso otro bastidor para empezar.

Así empezó a enseñarse, y como empezó a hacerlo bonito, empezaron a visitarla, empezaron viendo bonito tejido y como lo veían:

- Enseñanos cómo a hacerlo.

Y empezaron a enseñarse las mujeres que la visitaron. Pasó un mes y las mujeres la visitaban. Luego empezó otra vez a hacer pedirle nuestra Madre. Y siempre diario la visitaban y ella soñaba con esa mujer y le enseñaba tres xiyoyo y cuatro xixoyo.

Entonces empezó más, le dió gusto, empezó a hacer telares. Después empezó a enseñarles a las mujeres que la visitaba. Empezaron a aprender a tejer. Entonces todas la visitaban. Empezaron a traerle a regalar un huevito, con eso le agradecían. Cuando ella se ponía contenta, entonces ella otra vez les enseñaba más. Empezaron a venir, de todas partes venían. Le pedían que les enseñara cómo se tienden muchos bastidores y ella les enseñaba. Así pasó un año. Después no hilaba. Más les enseñaba cómo tejer. Así empezó a no hilar ahora sólo enseñaba.

Pero todo eso se acabó. Tiene como 50 años. Después las mujeres se vestían con manta, huipil con manta o huipil con seda. Así empezó otra vez a investigar lo que se hace, empezaron los extranjeros que vinieron de lejos a comprarnos nuestra tela de algodón que guardamos: ceñidor, huipil grueso y cotones. Así otra vez empezó a tejer las mujeres pero tomaban hilo comprado. Ahora no encuentran ropa de algodón.

Anexo 10

Relato de Silverio Fuentes de Tlatlauqui

In tonal iljuikatik

I salan in mixti uan in xiuit, salan in tejtemikis amo kuali se kita yekuali tauanke de in Felipe; maseual ton ki toual in istak tagol tech in euayo tiltik de in tal uan xochitmes iljuikatik tech ni yolot chichiltik de in cata, kema de in catalina to in kixmatik ne iluit ne kampa yon xolal con monotza San Adres Tzicuilan kampa mo nonotza ke amo kuali lletok ton yolij tech in yolixko amo uel se ki mati ton se kita, yejua ki matok ke no on suapil semi miak para yejua ton yejua amo ki nelmilia os mitoniak in mechkuak uan kuataxikanoj ni tanemili jua kema ki tanamakiltisike ni yolot ta moliaj ke ni kuali ni tanemili de in cata ki chiua miaj ki tóka tech in tananixkan de maseualmes ton tatejtemikis uan ta kan kon panua molia ke kualimikis uan amo kualanis ta kan in cata ki ijnelia o uejueka ni yolpoliui.

Metsti to panokega Felipe semi kin kakayaua in suapil, axkan in okixpil ton mo machilia semi ueuet ni tatol uan ton ki nemilia semi chikauak ton nochi ki pouitaya asta ni ueyitat in Panfilo, axkan amo youi mamuiltitine Zacatipan kichpata in pelota ka in chichiat kish patak ni kalitik ka in kalate ton molia amo mo machtiok niuan in kauayojko, pa ton kinekis uelis takuilones uan ta ixpoult ta amo se ki pia se itatolis tech to yolot yon tech to tabemmilil, nikan pa kampa in xochime mo chiua asta tech in tetki yelkauak kema yeua ki elkauak in okichpil ton axkan.

Jin nochi panok ka in suapil ton miake kitua ki kichpolihuik amo huel kita se melak jon suapil ton mo takentia ni euayo ka se ikueyit, se tamachkacamisa ton kisomak tech nitatempnan miak ki machili ton kuatzin keme ni huehuekalij uan tech ni takoyan kinexikolia in majkistide ilpikat, sekin kualtzitzin iztake keme ton tik pia tech to yolol uan mo talilia no on ki ilia huipil uan mota keme xochime uan kixtia seki nin mahuan de in mixti, amo huel ta neltokan keme no on suapil melak kichpoliui.

Domingo ta namakati ne cuetzalan Jelipe amo kitua ke amo hua mo ixuelita uan peua nenemi tech in cafetal, ton kitua in tokay de in kata ton mochiuayaj nekuikaltelij tech niten, kita in elhuiyak huan kita ken intonal ual ixtok, tech in tepeme, ki elnamikis in cata ton axkan, kitua ki liti ton ki machilis tech ni yolot, takan amo ki lia mochiua de amat ni euayo uan de tapal iljuikatik ni esti.

Eskon cuetzalan ki xotaltiaj seki veladoras uan kitua seki tajtoltiopan ton amo nochi uelij ton ki tatania in santoin Francisco ma axkan uitza in kata ni selti ma amo uiki nihuan ni ikniu in chito achipa ki mamatinemi se tepostatrtkis ton xe ka no on semi mo machilia, no ni tatani ma in kata ma ki kualki omen ni yolot, se de tapal chichiltik uan in okse de tapal iljuikatik ton

axkan ki iliti ma ki tayokolise uan ta kan amo kineki ki tatanis ma sayoj ni yekuali.

Kuika eyin hrs. de kin temuaj uan keme eyi mil de nochi in nosachi, kita keme amo nesi uan pehua ki temua tech tajko elijuilkali uan atautit de in kalime de miak ki temoyas kema sihuat pero ki nemilia ton kiliti uan yankuik pehua ki temua ki matok ke axkan in to tiotzin kichihua ma uiki in keta ma sayoj takohuatij.

Siuuik de ki temos uan tzikuinik kampa kinamaka in mexkatl, keme tatanik se litro uan ayamo tayaya dion tako peua se huehuet ki nojnotza, huel ni motalis nikan kema kit kitua in felipe, huan pehua kilia noche ton ki machilia, uan ton timika ka in kata.

Nehua ni monotza ni lucio uan ni mo iskalti ne Xiloxochico ka no ueyinan Yolanda ton in tasotalij de huehuet ki mistik, uan kema tamiz in velorio noche no nemili mo ixpatak axkan sayo ni nemik nihuan ieu noixtonalisx uan kema yetoskia para kitaske akon kachi amo kualij nij nemiliin felipe tajto.

De ni kita tehua amo semi ti moignelia uan ne ni molia de tagame uan kualiyetok ke nehua sayo nik pia no ixtololo me para ni chokas uan uel ni kitas ken tacha in cata kein tech nehua no euayo amo ki piak yolot amo nik matikeman in cata nech kuili ne nimolia kitua in lucio.

Maj se kitos ke Kuala ti nemij, keye ongake miake ton amo ktipias mejuan uan sekin amo uelij tachamej ni kita keme to tonantzin semi tech tanemiltia keye noche te xon talilij tech to ixko saio ka no on ni uitza ni kitua ke in tonaltzin ke kualtzin machilij de in totiotzin, ke in tikita ke kiza ueueka amo choka ta amo in elhika kualani uan ki notza in mixti ma ki xpolokan in siksins kitalis de in tonaltzin uan amo mitstotoniaj.

Lucio tayikia nau litros de mexkalat uan uintikia huan pehua kitua se tonal noche kampa ni nemia noche no kitalij asta tayouayan kisak in tonal uan ni kitak ke yehua ki xotaltik in focos ton se kipia tech se ni ixko uan kema se choka in tonalnsin kistia se tasal iztak uan ka nojon kiuaukiato ixtenayo.

In lucio de peua uintikia pehua kochi, uan in felipe kisa uan uetzi tech in tazoltzin, uan ompa kochik.

Panok cuarenta y nueve tonalme, tech no on tonal Felipe kitak tech in ilhuikak se tonal huel ki paleuia ma in cata uel ki tazota, mehuak uan yaki ki itato no on suapil ne San Andres Tzicuilan, yegua ejok tech ni kalitik kampa kasik ni tenan de in cata, ka se kohuit peua ki eualti uan keme amo kuelitik ma ki euaktikan yaki talliyo ne tech in kalate kampa ayamo tayaya makuil chichilt keman, naltachiak ne kalan huan kitak ken ixtotolome de ni tonal de in cata, yegua semeyot mo kahuak tech ni ixtotolome keye kitak in cata tech ton mo teuitoya mo seutoya yehua ki nemilia ton kilito ton kualki taitik de ni tonal yeuia kita ken yeuia uan ki matok yeua ki matok ken ki nonotzati nenemi pero ki machilia ken seki okuilime nenemi tech nipox uan ka yeua no on amo yaki uan yehua ki iknelia to tiotzin in yolotmes istames to tiotzin mo machilij ni yolot uan ki chiua ma ki chiua ma iuwi kan felipe o kual se kitos ton mokahua de in felipe ki nonotzati in cata ton noche ki nemilia amo kual ton yayakitoti kema tamik ni tatolij achto kito ton ki chihuak ma amo taltopoliuj keme takan

in tonantzin ki kualij ni chijchi uan in ehekat ki ichtekili noche ni tanemilij kampa in amokuali tonal in tapaleuij ma amo tech ni kiza uan ki chiuak ma in felipe uan kampa ayamo ki neki yas.

Panak eyin hrs. uan amokualikichiuak ni talilik ne kalat ton in amokuali tonal yaki kitototech ni tzontzinkatok uan to kilia miak tazolij.

Felipe, felipe iuan puta ton ti molia tik chiuatij kamo amokualij nemilis kan tik tatia mo ixko mo ueuet palantok ne tech mo in tekoltitlik mo taton de huehuet kan ika ti kinotzaya nochin in suapilme tikintamot ne kouia tonmochiuekaya papalolme uan ki maga in mixti keme teua mitz maga tech mo yolot uan semi uelitalij in cata, on suapil amo mitz neki, te timolia ke kuali yetok uan amo kuali yetoskia mas ti mo temolis okse suapil jon kema mitz tazotas ikon para ti kauas mo amokualijtanemilij.

Tayokolis youi Xalpantzingo ni xolal ton kita in tonaltzin tzikuini mo ixtatekiltiti, ton ki neki kinonotzas para kilis makixtilis ni euayo uan ma motalis para ke yeua ton ki machilis ni euayo de in cata uan yeua kitas ken yeton hasta taitik de ni metzhuan. Esko tech in kalsin mo tamota tech ni petat peua tejtemikis se amatsin kampa in koumes kipiayaj uan ton sikui nij tech in metzkalatituit ompa se izkuinti ki tokase mistontzin tech se de se papalot ompa tejtemike in xochime kaska in te ixtepil de in mesti uan in cata ni euayo to ki tenamiki axkan demelan tzopelik.

Se ki ignelia keman ijsa amo ueli ki chiua yon se ejkauas kani ixtempil uan kema pankisa uan ki patemos metzin uan ompa ki ixtalis in ixko de in cata. Teneski peua huehueka keme kimatok mo uelita sayo keme tetemij in cata ma nochi ten kaska uan axkan yeua no ki matok ke yeua ki tokakia huehuettemiyolpolihuil uan nig nemilis uan tanemili axkan ye no on den tamaka nochi ton ki pia uan amo ki chias teyi.

Axkan kimatok ken ki pia in cata 98 o 196 tonalme o takan moneki nochi nignemilis keye ki matoj uel ki chiua miak ueueka keman choka sayo yeuia ki chiua ma sayo kipia se pakilis, sayo yeua huel ki chipahuas in sasaual ton kipia tech ni ixtololome, tech ni yolot, sayo yeua ki chiua ma kisa se tonal iljuikatik.

El sol azul

Entre la neblina y las hojas, entre los sueños y el dolor confunde la sombra ebria de Felipe; indígena que siembra maíz blanco en la piel negra de la tierra y flores azules en el corazón rojo de la Cata, sí de Catalina aquella que conoció en San Andres Tzicuilan donde entablaron una conversación un poco anticuada teniendo el origen de un sentimiento extraño, misterioso en el corazón de Felipe, concientemente sabe que Cata es mucha mujer para él. Esto a él no le importa y está dispuesto a seguir sudando alcohol y permitir que Cata se apodere de su pensamiento, incluso de su corazón para que haga con el lo que su conciencia blanca le inspire porque sabe que en los mas devoto de ella sea que siembre en su corazón brumoso en el valle de los indígenas soñadores y si así fuera moriría sin importarle que Cata solo le inspirará lastima o se riera de su locura.

Meses anteriores Felipe era el hombre clásico del machismo, el fuerte en ideología en ideología ruda el respetado por todos hasta por su abuelo el Pánfilo; hoy

ya no va a jugar basquet a Zacatipan, ha cambiado el balón por las chelas y su casa por le CALATE, ya ni piensa ir a alfabetizarse con el Cahuayogco para que chinche medera aprender a leer y escribir si ya no se tienen palabras ni letras en el corazón y el pensamiento, su cafetal donde florecían hasta las piedras se le ha olvidado como a el se le ha olvidado el individuo que era.

No puede creer que una mujer de nahuas, blusa bordada a la orilla con una expresión índole a su sonrisa y que a su delgada cintura envidiara el brazo que le propicia una faja con rayas blancas similar a los que traen las mariposas que para acabar con su indumentaria vestimenta también utiliza el huipil para imitar las manos de la niebla que se cirne en algunas flores bordadas, no cree que dicha mujer fuera dueña de su voluntad la que muchos dicen lo desgracia.

Domingo, plaza en Cuetzalan Felipe no lo niega y acepta que esta emocionado, empieza a caminar entre los vegetales repitiendo el nombre de Cata, que se ha convertido en canto en sus labios, ve el cielo y nota que el sol apenas se asoma en las colinas, como en el recuerdo de aquella que hoy le va a expresar todo lo que guarda en su corazón ya que si no lo dice se convierte en papel su piel y su sangre de color azul.

A llegado a Cuetzalan prende unas veladoras y dice unas oraciones no aprendidas en la iglesia y le ha pedido a San Francisco que haga que hoy la tal Cata venga sola sin la compañía de su hermano Chinto que se cree mucho solo porque carga un machete, pide que esta traiga dos corazones uno de color rojo y otro de color azul para pedirle que siquiera hoy le regale la sombra de uan de ellas.

Lleva tres horas buscandola y como tes mil por las demas veces en la cual no se aparece empieza a buscarla por medio cielo y por debajo de las casas despues de mucho buscarla se canza, pero lo piensa y piensa a buscarla de nuevo, sabe que hoy es obligacion de dios que Cata venga siquiera por el recaudo.

Se canza de buscarla y va corriendo a la pulqueria pide un litro, todabia no bebia ni la mitad cuando un individuo empieza a hablarle - puedo sentarme aquí - -si dice Felipe empieza a decirle todo lo que siente y sueña con Cata; - yo me llamo Lucio y me crie en Xiloxochico halla con mi abuela Yolanda, la que el amor de un hombre la mato y cuando acabo el velorio una calamidad golpeo mi camino por eso ho solo ando con mi sombra y el sol.

Y como si estuvieran discutiendo de quein era mas desgraciado, Felipe expres - yo pienso que tu no tienes lastima y eso esta bien porque yo solo tengo mis ojos para llorar y ver a quien sueño mucho, porque mi cuerpo ya no tiene corazón no se cuando lo perdí ¡yo pienso! Dice Lucio, hay que decir que somos afortunados por no tener ningundefecto, pos muchos no tienen pies, manos, otros no pueden ni ver, yo veo que la virgen nos quiere mucho pos todos nos dijo en nuestra cara solo por eso yo digo que el sol es como la ternura de dios.

Cuando salgas sonrie no estes triste, sino el cielo se enoja y va a llamar las nubes para esconder un pedacito de su mirada y ya no te ilumina, Lucio ya se bebio cuatro litros de puelque la cual ya se emborracho pero aun sigue con su anécdota de su sol.

Un día mi mundo era oscuro, triste, un día salio el sol y vi que el ilumina los focos que uno trae en la cara y cuando uno llora saca la tela blanca y empieza a secar nuestras lagrimas. Mas tardesito el famoso Lucio según el, empezo a dormir y Felipe salio afuera caendose en un basurero la cual fue su rustico hotel.

Pasaron 49 días y en ese día Felipe se lebanto y vio en el cielo un sol, sí un sol pero de color azul, sabia que ese día era sagrado y podia hacer que Cata lo quiera y pues se aloco y fue a ver a dicha mujer en San Andres Tzicuilan, llego a dicha casa donde salio la mamá de Cata con un palo dandole como bien venida u na corretiza,

algo que no le gusto fue la corretiza por lo que se vio obligado a ir a beber al calate en Cuetzalan en donde todavía no bebía ni cuatro cervezas, cuando observo que los ojos del sol eran los de Cata, sale afuera y un rallito de luz brilla en sus ojos, pues ve a Cata como discutiendo con el silencio no se atreve a intervenir sabe que es una calamidad para la tranquilidad, nota que la alegría se va muriendo y sabe que es momento de actuar y empieza todo lo que va a decir y la expresión en lo que le va a decir, se dirige hasta Cata, pero de pronto siente que tiene animales que corren y rien en su estomago y como que no va.

Pero entonces aparece Dios que es piadoso de las almas blancas y hace que Cata mire hacia donde está Felipe, o mejor dicho lo que queda de Felipe, y este al fin llega a la seguridad y se atreve a hablarle, dándose cuenta que los resultados no son los esperados pues espezó, pues empezó a utilizar frases que al final tenía que ocupar, esto hizo que no pudiera seguir hablando, como si el sol le sacara la saliva y el viento se llevara sus palabras, donde la desgracia también contribuyó, pues de repente Felipe dijo ¡me boy! sin querer irse todavía.

Pasaron tres horas y Felipe ya estaba haciendo feo en el calate, donde desgraciadamente llegó su abuelo Pánfilo la cual lo sacó de las greñas, diciéndole muchas cosas. ¡Jelipe, Jelipe, ¡jua puta! que piensa hacer con tu miserable vida, donde has escondido la cara, tu sonrisa, se están pudriendo tus palabras que les decías a las muchachas, las dejaste tiradas en el monte las que se han convertido en mariposas que golpean a la neblina, como a ti te gusta que te golpeen el corazón, todo esto lo haces según tu para demostrar tu pasión por la Cata, esto está mal chinche Jelipe, lo correcto es que busques otra muchacha que si te pele y te dejes de pendejadas; tristemente Felipe sigue regresar y nota que el sol sale corriendo a esconderse entre los cerros la cual dice que se lleve su piel con el para que en la mañana sea el que acaricie la piel de Cata y que ella note su presencia hasta por debajo de sus pies.

De esta manera al llegar a su casa, se tira al petate y empieza a soñar las fallas del día, lo que no le pudo decir a Cata, luego sueña un mundo de papel, donde los árboles tienen pies, en una lluvia de cerveza y un perro siembra un hueso de neblina en el ala de una mariposa donde las flores eran las cejas de la luna con la piel de Cata de Azúcar la cual besaba lastima que solo fueran sueños porque en su despertar no podía ni construir una escalera con sus pestañas para subir al cielo y bajar la luna y poner en su lugar el rostro de Cata.

Amaneció y Felipe se empieza a reír pues al fin sabe que puede ser feliz, tan solo con soñar se ha dado cuenta que pertenece a los locos soñadores, los que dan todo a cambio de nada, porque el dio todo lo que fue lo que es a Cata, la cual está satisfecho porque solo ella hace que pueda soñar, solo ella puede hacer que tenga una ilusión verde, la que puede tener las telarañas de sus ojos y de su corazón, la única que hizo posible que un día existiera en su vida un sol, sí un sol de color azul. ¹²⁶

¹²⁶ José Cupertino, entonces responsable del PAEPI - CONAFE sede Cuetzalan, me hizo la invitación para formar parte del jurado que seleccionaría a los mejores trabajos presentados en el primer concurso de cuento náhuatl y totonaco. Fue para mí una grata experiencia participar en la lectura y selección de estos "cuetos", pues pude conocer directamente el esfuerzo que los jóvenes instructores nahuas y totonacos realizaron para escribir en su lengua materna y después hacer una posible traducción al español. Sería muy amplio mencionar cada uno de los 46 cuentos que formaron parte del concurso, por lo que solamente me voy a referir al que escribió Silverio Fuentes de Tlatlauqui, municipio cercano a Cuetzalan, a quien le solicité su permiso para comentarlo en este trabajo. El cuento de Silverio, por decisión del jurado, no fue premiado a pesar de que para mí merecía uno de los tres primeros lugares. No

compartí con el resto del jurado los criterios otorgados a su trabajo, pues según ellos, "no era un cuento tradicional", sino que "parecía poesía". Sin entrar a discutir la cuestión de los géneros literarios y sobre lo que ellos entienden por "tradición oral", me parece que es un texto original donde refleja, a través del amor que Felipe desata hacia Cata, una forma de entender la vida moderna de las comunidades nahuas de Cuetzalan. Presento aquí el texto en el que respeto la escritura de Silverio, tanto del mexicano como del español; en ella podemos observar, entre otros elementos, la separación de los prefijos de sujeto y objeto de la raíz verbal y de los prefijos de posesión de la raíz nominal, diferentes usos de las grafías "h", "tz" y "z", y, por otro lado, cambios en los usos de la escritura del español.