



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

**CAMBIO Y CONTINUIDAD CULTURAL  
EN TRES COMUNIDADES OTOMÍES**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA  
FELIPE CANUTO CASTILLO

TUTORA  
DRA. PILAR MÁYNEZ VIDAL  
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DR. JOSÉ ALEJOS GARCÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS  
DR. RUBÉN ROMERO GALVÁN  
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

MÉXICO, D. F., ABRIL DE 2013



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.

*Pa  
ar Soledad ne ar Tomas  
ma tsinänä ne ma tsitada*

## YA XENI

### ÍNDICE

#### AR NDUI

##### INTRODUCCIÓN

#### AR XENI 'NA. AR 'ÑÄNI AR 'MUI

##### CAPÍTULO UNO. LA DINÁMICA DE LA CULTURA

1. Consideraciones previas	9
a) Una mirada previa a la cultura otomí	12
b) La semiosfera	15
c) La propuesta teórica	19
2. La dinámica de la cultura	23
a) Continuidad y cambio	24
b) La dinámica de los textos de la cultura	29
3. Las cultura indígenas: <i>continuum</i> y cambio	34
a) De la Colonia al estadio precedente a la “explosión” en la cultura	35
b) Unión de dos o más textos: “mestizaje cultural”	43
c) <i>Continuum</i> en movimiento	54

#### AR XENI YOHO. AR 'MEDI AR HÑÄ

##### CAPÍTULO DOS. EL DESPLAZAMIENTO LINGÜÍSTICO

Preámbulo	61
1. Vida ¿y muerte de lenguas?	64
2. Las lenguas indígenas de México	78
3. El desplazamiento del idioma otomí	93
4. “Nos enseñaron a hablar otomí”	104
5. ¿Qué se debe hacer para revitalizar las lenguas indígenas?	109

## AR XENI HÑU. AR NZOKWÄ

### CAPÍTULO TRES. LA RELIGIÓN:

#### LA CONVERSIÓN A LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS

Preámbulo	113
1. Las iglesias evangélicas en México	117
a) La iglesia “El Buen Pastor”	123
2. La historia de vida y el “testimonio de conversión”	129
a) El testimonio en la iglesia “El Buen Pastor”	131
3. «La conversión al Evangelio»	134
a) Los motivos de la conversión	136
b) El atractivo de las iglesias evangélicas	140
4. Los primeros conversos	141
a) Los hijos de los primeros conversos	144
5. El discurso de conversión	148
a) “El pasado pecaminoso”	149
b) “El paso de muerte a vida”	150
c) “La vida en el camino del Señor”	151
6. El IN y el EX. Evangelismo <i>versus</i> catolicismo	153
a) Evangélico – Católico	154
b) Biblia – Tradición	155
c) “Dios – César”	157
7. La reformulación religiosa	158
8. La relación lengua – religión	160
a) Los inicios del evangelismo y su predicación en otomí	162
b) La castellanización de la liturgia	165
9. ¿La religión al rescate de la lengua o a la inversa?	166
a) La Pastoral Indígena Católica	167
b) Los “Testigos de Jehová”	169
c) Colofón	172

## **AR XENI GOHO. YA ‘BEDE**

### **CAPÍTULO CUATRO. LOS TEXTOS:**

#### **LOS RELATOS DE LA TRADICIÓN ORAL**

1. “Nos han contado nuestros padres, nuestros abuelos...”	174
2. <i>Ora pro nobis</i>	180
a) El santo patrono	182
3. “Dicen que san Cristóbal es el que está defendiendo su pueblo”	186
a) San Cristóbal de Licia	186
b) Santiago apóstol, el Mayor	188
c) Cristóbal y Santiago (de Huichochitlán, Mexquititlán y Temoaya)	189
d) Otros santos	194
4. “Perdió credibilidad al Santo Patrono”	195
a) La resignificación del santo	198
b) “Así lo hacían los antiguos”	202
5. ¡Ay, qué bonito es volar!	203
a) La bruja mesoamericana	207
b) ¿ <i>Nahualli</i> – Bruja?	209
c) Los poderes de la bruja	213
d) La bruja-chupa-niños	215
e) La bruja-pasea-borrachos	218
6. <i>Ya ‘bede</i> . Los relatos	220
a) Análisis del relato “Di tsu go t’u”	225
b) Algunas consideraciones en torno a los dialectos del otomí	232

## **MA MFENI**

### **REFLEXIONES**

a) Continuidad y cambio	237
b) El cambio lingüístico. Desplazamiento de las lenguas indígenas	239
c) El cambio de religión. La conversión al Evangelio	242
d) La continuidad. Los textos de la tradición oral	244
Ar ngäts’i ar ‘bede. Aquí termina el relato	245

## **AR MFÄDI**

### **FUENTES**

- |  |     |
|--|-----|
| a) Ya já'i bi mede. Informantes        | 248 |
| b) Ma 'ra ya 'bede. Otros relatos      | 249 |
| c) Ya ngú jwati. Archivos              | 249 |
| d) Ar hmunts'i ya hē'mi . Bibliografía | 250 |
| e) Ar ntōke. Anexos                    | 266 |

## ARNDUI

### INTRODUCCIÓN

A partir de la segunda mitad del siglo XX inició, con mayor notoriedad e intensidad, un proceso de transformación sociocultural en las comunidades indígenas de México debido, entre otros factores, a la migración temporal o definitiva de la población, el acceso a la educación oficial, la construcción de carreteras y caminos que permitieron el desplazamiento de personas, ideas y objetos, desde y hacia los pueblos, la instalación de dependencias y servicios gubernamentales, y el acceso a los medios de difusión; como consecuencia de lo anterior, se transformó la configuración social, lingüística y religiosa de los pueblos. Las comunidades otomíes donde se llevó a cabo la investigación para realizar la presente tesis no son la excepción, y en ellas se puede observar los cambios que se produjeron por la apropiación de los elementos que les proponía la nueva realidad en la cual fueron inmersos.

Hasta antes de estas transformaciones, en las comunidades indígenas se observaba cierta homogeneidad en la cultura y las manifestaciones de ésta se reproducían dentro de los parámetros propios del *continuum* que databa de la época colonial, periodo a partir del cual se gestó el “mestizaje” debido a la “adaptación” de lo ajeno, lo español, en el contexto de lo propio, lo mesoamericano. Desde entonces se estableció un *status quo* que no había sido interrumpido en su devenir hasta que hicieron su aparición, de manera abrupta en ocasiones, otras formas de aprehender y vivir la vida.

En esta tesis se abordan el idioma, la religión y los textos de la tradición oral, pues según se observó, ocupan un lugar preponderante en el núcleo de la cultura de los otomíes y en ellos se puede apreciar tanto el cambio como la continuidad de la dinámica de la cultura. De esta manera, se analiza los dos primeros elementos como parte de las transformaciones que se han producido por la apropiación de lo ajeno y al tercero como una “forma de continuidad” que se genera a partir de lo propio.

Aunque el estudio que a continuación se presenta considera los anteriores elementos como parte del cambio<sup>1</sup> o de la continuidad de la cultura, lo anterior no quiere decir que un

---

<sup>1</sup> De acuerdo con Bastian, el cambio social se caracteriza por tres dimensiones: la primera, por la medición en el tiempo designando lo que se modifica entre dos momentos y se establece una situación de referencia. Se-

grupo social se desplace como un todo homogéneo en una misma dirección y que las significaciones sean unívocas. A pesar de que un sector de la población, que puede ser el más numeroso, decida seguir el curso en uno u otro sentido de los señalados, no se cierra la posibilidad a otras manifestaciones alternas en el interior de la comunidad. En ocasiones la permanencia en la tradición o la adhesión a una nueva cosmovisión y forma de vida pueden devenir en hostilidad o presión contra quienes deciden elegir una opción diferente a la que adopta la mayoría.

La cultura no es estática, día a día se transforma debido a la “información” que recibe del exterior; sin embargo, el término “cambio” no debe concebirse en el sentido de separación total con lo precedente. Tampoco *continuum* equivale a una permanencia absoluta en lo propio, sin “mácula” de lo ajeno. Con estos conceptos se remite, más bien, a nuevas realidades significativas que se construyen a partir de la conjunción de los elementos externos con los internos. Dependiendo de cuál sea el elemento que fundamente el “nuevo” texto semiótico será la característica de éste: “cambio” si es a partir del exógeno o “continuidad” si lo es del endógeno. En ocasiones no existe un “elemento dominante” sino ambos están a la par y contribuyen en igual medida a la “creación” del nuevo; de esta manera se produce lo que se denomina “mestizaje” o “sincretismo”.

También se emplea el término “cambio” para denominar la ruptura que se produce con lo establecido y su consecuente abandono para optar por otra alternativa; además, se instaura una relación de oposición entre los dos elementos (el de la “tradición” y el nuevo que se adopta). La “continuidad” denota la permanencia en lo aprendido a través de las generaciones, lo que en voz de la tradición oral se enuncia como “lo que nos enseñaron nuestros padres, nuestros abuelos”; sin embargo, generalmente, la “herencia cultural” es el resultado de cambios que en algún momento se impusieron o se instituyeron gracias a su práctica a través del tiempo.

Para determinar que se produce una transformación en la cultura se toma como punto de partida un periodo identificado como “situación de referencia” (BASTIAN, 1997: 15) y, en los casos que se estudian, es el estadio cuando los elementos culturales presentaban cierta

---

gunda, por la transformación estable que se observa y su carácter perenne. Tercera, porque es un fenómeno social colectivo (1997:15).

homogeneidad a nivel comunitario; es decir, cuando el otomí era la lengua de todos o casi todos, el catolicismo era la religión única o mayoritaria y los relatos de la tradición se alimentaban, a su vez, de estas dos fuentes. Puede ser probable que existieran disidencias u otras alternativas en los pueblos en esta etapa; sin embargo, eran mínimas o no causaban suficiente impacto para generar cambios significativos a nivel colectivo.

Aunque en esta tesis se mencionan recurrentemente los términos “cambio” y “continuidad” como dos posibilidades de evolución de la cultura no se les otorga un carácter antitético dado que ambos son parte de la “transformación continua” que durante el transcurso del tiempo han conformado la “realidad significativa” de una colectividad. Es decir, todo cambio parte de la continuidad y ésta, a su vez, se vale del anterior para renovarse y perpetuarse. En esta dinámica no se puede disociar los dos factores anteriores, pues se complementan y conjuntamente realizan el proceso de apropiación de los elementos exógenos y la (re)apropiación de los propios para producir un nuevo estadio: la metamorfosis de una cultura, pero sin dejar de ser ella misma.

Las comunidades otomíes donde se realizó el trabajo de campo para llevar a cabo esta tesis son San Cristóbal Huichochitlán y Temoaya, en el Estado de México, y Santiago Mexquititlán, en Querétaro; éstas se escogieron en función de su cercanía a un centro urbano o cabecera municipal con el fin de observar si existe una vinculación entre la proximidad a éstos y los cambios que se han producido en la cultura.<sup>2</sup> En el primer lugar se trabajó con personas que habitan en el centro del pueblo y en las cercanías de éste; en el segundo, con gente de los diferentes barrios (I, II, III, IV, V y VI) que componen la localidad; finalmente, en el tercero, se contó con el decidido apoyo de habitantes de los poblados Molino Abajo y Enthavi, sobre todo.

San Cristóbal Huichochitlán se encuentra ubicado en Toluca y es parte del área otomí de este municipio junto con San Andrés Cuexcontitlán, San Pablo Autopan y otras localidades vecinas. Debido al crecimiento de la capital, la mancha urbana se ha extendido y ahora abarca lugares que antes se consideraban como pueblos (indígenas o amestizados), entre

---

<sup>2</sup> En los anexos se encuentran los mapas para ubicar los tres lugares de estudio. También, en el disco que se adiciona a esta tesis se incluye los datos oficiales del año 2010 del INEGI respecto de la lengua indígena y la religión en las comunidades mencionadas; sin embargo, San Cristóbal Huichochitlán “no aparece en los censos del 2010 ya que en 1990 la localidad se dio de baja y quedó conurbada a la localidad Toluca de Lerdo” (información proporcionada vía correo electrónico); sólo se incluye lo relativo a San Andrés Cuexcontitlán, San Pablo Autopan y Tlachaloya, pueblos del área otomí de este municipio.

ellos los mencionados. En éstos se ha presentado un fenómeno migratorio y de movilidad en dos sentidos; es decir, por un lado, sus habitantes realizan sus labores cotidianas (trabajo, escuela, compras) en la ciudad y, por el otro, ha llegado a residir a las comunidades gente de diferentes lugares del Estado y del país.

Santiago Mexquititlán pertenece al municipio de Amealco. Su cercanía a los centros urbanos se circunscribe a la cabecera municipal y a Temascalcingo, Estado de México. Ambos se ubican a 20 kilómetros de distancia, aproximadamente. Hasta mediados del siglo XX no había carretera que comunicara el pueblo con estos dos lugares y la gente debía hacer el trayecto a pie para ir a realizar sus actividades comerciales, civiles y religiosas (cuando abordaban el tren que iba a México caminaban hasta El Oro, Estado de México). La migración comenzó en la segunda mitad de la centuria pasada; inicialmente, sólo los hombres emprendían el viaje a la ciudad para buscar una mejor calidad de vida; sin embargo, hoy día este fenómeno se ha hecho extensivo a toda la familia. Por otra parte, las nuevas generaciones también suelen acudir cotidianamente a las ciudades para estudiar y trabajar.

Temoaya es un municipio eminentemente indígena; de hecho, se considera que Xiquipilco el viejo, un pueblo de esta cabecera, es la cuna otomí: “en Xiquipilco el viejo se habla el auténtico otomí”, según me dijeron algunos de los entrevistados. Un referente importante de identidad es el Centro Ceremonial Otomí que se ubica en esta localidad y donde continuamente se realizan actividades culturales y rituales de carácter étnico. Es decir, este lugar mantiene su impronta *ñatho*, a pesar de la introducción de elementos ajenos a él, y aquélla se acentúa en las comunidades más apartadas del centro.

Con el fin de conocer la vitalidad de la lengua otomí en el contexto urbano, se trabajó con migrantes originarios de Santiago Mexquititlán que residen en la unidad habitacional “Caracoles”, en la colonia Roma de la ciudad de México. Una de las ventajas de realizar trabajo de campo con ellos estribó en las facilidades que representa contar con personas de un grupo étnico asentados en un mismo espacio físico fuera de su comunidad.

*Grosso modo* se puede mencionar que los tres principales recursos que se emplearon para obtener la información fueron la entrevista a profundidad a los informantes, la observación *in situ* y la participación activa en las distintas actividades relacionadas con los elementos de la cultura que se estudiaron. Parte del conocimiento que complementa esta tesis lo escuché en un contexto “informal”; es decir, en una situación ajena al momento en que ex-

presamente me proporcionaron la información solicitada: de momento recordaban algún dato importante o salía de improviso el asunto en cuestión.

Una fuente importante es el discurso de los propios sujetos de estudio; por tanto, la investigación se centró en dos variantes importantes de éste: la “historia de vida” y el “testimonio” dado que manifiestan los hechos y los elementos más significativos de su cultura; lo anterior se complementó con pormenorizadas entrevistas para ampliar detalles o sutilezas en torno a aspectos que se consideraron pertinentes; también, se procuró conocerlos en su contexto para interpretarlos adecuadamente.

En el caso específico de la investigación sociolingüística (unidad 2), se elaboró un cuestionario para conocer los contextos donde se emplea el otomí y el español, la relación que existe entre el uso y desuso de la lengua indígena dependiendo de la edad, el idioma de comunicación entre las diferentes generaciones, la competencia comunicativa en ambas lenguas (según la edad, lugar de nacimiento, tiempo de migración, orden de nacimiento [hijo mayor, intermedio o menor]), los dominios de los idiomas en la cotidianidad y, finalmente, las causas que los propios hablantes perciben como las que contribuyen a la pérdida de su lengua materna.

La información que se analiza en la unidad tres se obtuvo de algunos encargados de las congregaciones o pastores, de la feligresía y, en particular, de los primeros conversos y sus hijos. También se realizó observación *in situ* y participación activa para conocer el *status quo* de este elemento de la cultura. En este caso particular, asistí a ceremonias religiosas en el templo y fuera de él, y a otras actividades, como convivios y fiestas religiosas. La información obtenida a través de las “historias de vida” y los “testimonios” de conversión me permitieron interpretar el universo de quienes se adhirieron a esta iglesia, la significación de su “nueva vida” y la resemantización del catolicismo y sus elementos; es decir, los relatos acerca de su devenir han sido reinterpretados de acuerdo con las nuevas experiencias, el tiempo, el receptor del mensaje y el contexto.

En lo que respecta a los textos de la tradición oral, se solicitó a los informantes que narraran historias que habían oído “que contaban los abuelitos”, que fueran conocidas en el pueblo o que fueran importantes para la comunidad, pero sin determinar una temática particular con el objetivo de obtener la mayor cantidad posible de relatos relativos a los campos del saber heredado a través de las generaciones. Aunque el abanico de posibilidades es am-

plio, un porcentaje elevado de las narraciones recopiladas versan, como ya se indicó, acerca de las brujas y los santos patronos, por lo cual finalmente se optó por analizar sólo estas temáticas, debido a la importancia que revisten en la cultura.

Como se ha mencionado, en esta tesis se describe e interpreta la dinámica de la cultura en tres pueblos otomíes y, también, se presentan propuestas teóricas en torno a ella. Para tal efecto se parte del trabajo de Iuri Lotman acerca de la semiótica de la cultura; los términos principales que se han tomado de este autor son semiosfera, núcleo, periferia, texto, mónada, frontera, traductor, lo propio, lo extraño, *continuum* y explosión (cambio). Éstos se describen en el primer capítulo. Con el primero de los mencionados, se alude al todo significativo de una cultura, a la esfera de la semiosis, y es el concepto operativo del estudio.

La ventaja que plantea trabajar con el sustento teórico que propone Lotman radica, sobre todo, en que a partir de este modelo se puede analizar un determinado elemento cultural en el total de su contexto, no en situación aislada. Así, cualquier texto semiótico de que se componga una semiosfera podrá ser objeto de estudio tomando en cuenta los referentes significativos en el conjunto de todos aquellos que forman el universo de un grupo dado; la relación que se establece entre todos, en el contexto del todo, es lo que permite que se forme un “caleidoscopio significativo”, una urdimbre homogénea, que constituye un *corpus*.

Esta investigación partió de la hipótesis según la cual se considera que las transformaciones (continuidad y cambio) que se producen en el ámbito de la cultura de los pueblos otomíes donde se investigó son similares a los que se observan, de manera general, en las comunidades indígenas, aunque en cada una con sus particularidades, desde luego. Según se propone, la cercanía a los centros urbanos o cabeceras municipales unida a la migración de la población y la movilidad hacia los pueblos podrían ser los factores que inciden con mayor fuerza para producir innovación y también determinan el grado de introducción de los elementos externos.

En lo que toca al aspecto lingüístico se partió de la premisa según la cual se conjuntan diversos factores para que se produzca el desplazamiento de una lengua. Cabe mencionar que este hecho es de carácter eminentemente social, ajeno por completo a los idiomas en sí y a un supuesto ciclo vital inherente a los ellos; por tanto, la investigación debía abordar los aspectos en los cuales se presenta la interacción de grupos de hablantes diferenciados (se

discrimina a la persona, no a la abstracción representada por los elementos de su cultura) y las relaciones asimétricas que se establecen.

Respecto a la religión, se consideró como punto de partida para el análisis el discurso de conversión dado que evidencia los nuevos paradigmas en la cosmovisión del creyente (desde luego, no se descartaron los sincretismos, sobre todo en personas de edad avanzada), la creación de “fronteras” que diferencian la alteridad (los no creyentes en su fe), nuevas formas de conducta social e historias de vida que se reescriben y se reinterpretan para hacer constatar la “presencia” y la “realización” del universo significativo, teocéntrico, que rige los hechos cotidianos de los evangélicos.

En el análisis de los textos de tradición oral se partió de considerar que los elementos provenientes de otra cultura, aunados a una “implosión” de lo propio, innovan y sitúan en el contexto de su tiempo y mentalidad a los relatos. Un aspecto que se previó fue el de la resignificación de los mismos, la cual, más que modificar, reescribe el discurso y al final de éste emite un juicio de valor en torno al conocimiento, pero que no es sino parte del proceso de actualización según la visión de quien lo cuenta.

De manera general, se ha pretendido en esta investigación describir, interpretar y formular propuestas teóricas en torno a la dinámica de la cultura en las comunidades otomíes señaladas y conocer los factores que han modificado o no la semiosis respecto de la lengua, la religión y los textos de tradición oral, y que han permitido la continuidad y el cambio en el contexto de la transformación que día a día experimentan.

No debo omitir que para llevar a cabo esta investigación y el análisis del *corpus* me valí del conocimiento de primera mano con que cuento: soy descendiente de otomíes que vivieron estas transformaciones en su cultura y, como tal, también soy parte de los sujetos de estudio; es decir, lo descrito es parte de la historia propia y, con base en ella, también realizo la interpretación de la misma, pero “desde fuera”, como investigador que busca la objetividad científica con el apoyo de las herramientas teóricas y metodológicas propias de ésta.

Para concluir, deseo agradecer profundamente a quienes contribuyeron en la realización de este trabajo académico. A los otomíes de San Cristóbal Huichochitlán, Santiago Mexquititlán y Temoaya que entusiasta y desinteresadamente compartieron conmigo su conocimiento acerca de su cultura; sin su colaboración esta investigación no hubiera sido posible: esta tesis se realizó en conjunto con ellos. Durante horas me contaron relatos de tradición

oral y la historia de sus vidas, y respondieron a mis preguntas en torno a los temas de este trabajo. También me hablaron de su fe, dudas, temores, anhelos y esperanzas. Gracias también por invitarme de su comida. En la lista de fuentes incluyo los nombres de las personas que me apoyaron, aunque no son todos dado que algunos me pidieron expresamente que no los mencionara por diversos motivos.

Asimismo, agradezco a los profesores que guiaron el camino de esta investigación. Mi sincera gratitud a Pilar Máynez, directora de la tesis, por todo su apoyo desde mis estudios de maestría. Un reconocimiento para José Alejos y Rubén Romero quienes fueron copartícipes en la dirección como miembros del comité tutor. Mi agradecimiento también a Klaus Zimmermann quien fungió como tutor externo durante mi estancia en la Universidad de Bremen. Los consejos, sugerencias y críticas que hicieron al trabajo permitieron que éste lograra una mayor calidad académica. Los aciertos son gracias a ellos, los posibles equívocos corresponden enteramente a mí, pues me concedieron el beneficio de la duda y la libertad de análisis e interpretación.

CU, enero de 2013

**AR XENI ‘NA. AR ‘ÑANI AR ‘MUI**  
CAPÍTULO UNO. LA DINÁMICA DE LA CULTURA

*...porque adentro de él,  
en sí mismo está el ser otomí,  
aunque exteriormente no se identifique*

Javier<sup>3</sup>

## 1. CONSIDERACIONES PREVIAS

La cultura es un movimiento continuo. Puesto que todos sus componentes están estrechamente relacionados entre sí, las transformaciones que se originan en alguno repercuten en otro u otros más dependiendo de la posición y articulación de aquél en la estructura significativa y se reflejan en todos sus niveles, en diferentes grados. La continuidad y el cambio son los dos factores que modifican su *status quo* y permiten que se actualice cada día.

Como ya se mencionó en la introducción, en esta tesis se realiza una aproximación a tres elementos de la cultura en San Cristóbal Huichochitlán, Santiago Mexquititlán y Temoaya (Enthavi y Molino Abajo): los textos de tradición oral, la lengua y la religión. En estos pueblos otomíes los relatos mantienen un estatus de importancia dado que se considera son parte del legado de los antepasados y, por tanto, son conocimiento que debe perpetuarse a través de las generaciones dada su valía; en ellos se narra la historia de la comunidad, se transmiten conocimientos de todo tipo (creencias, medicina, meteorología, rituales, entre otros) y se norma la conducta que deben observar los miembros de la comunidad. En suma, son el depositario donde se acumula el pasado que llega el presente.

El segundo elemento que se estudia es la lengua otomí y se le conoce como *hñätho* en Huichochitlán y Temoaya, y *hñähño* en Mexquititlán.<sup>4</sup> De acuerdo con algunas etimologías que se han sugerido de los términos, el primero (*hñätho*) se podría traducir como “hablar la lengua nomás” (del sustantivo /hñä/ [derivado del verbo /ñä/], idioma y el sufijo limitativo /tho/);<sup>5</sup> del segundo (*hñähño*), las propuestas son “hablar nasalmente” (de /hñä/ hablar y

---

<sup>3</sup> Otomí de Santiago Mexquititlán.

<sup>4</sup> Para evitar confusiones, se diferenciará entre nombre y apellido de la comunidad: el primero para aludir al santo y el segundo al pueblo; por ejemplo, Santiago el santo y Mexquititlán el pueblo.

<sup>5</sup> La lengua otomí junto con el idioma mazahua pertenecen a la familia lingüística otopame y en algunas variantes la denominación es semejante: *hñätho* o *jñatjo* (según la ortografía que se use). Este término se emplea

/hño/ nasal) o “hablar bien” (de /hñã/ hablar y /hño/ bien). Al idioma también se le considera importante por ser legado de los antepasados (al menos a nivel discurso es lo que manifestaron los otomíes que apoyaron esta investigación).

La religión es el tercer elemento que se estudia en esta tesis. Generalmente también se le considera parte de la costumbre, de la tradición, del legado de los abuelos. Al catolicismo que se practica en los pueblos indígenas se le ha agregado el adjetivo “étnico” por ser una religiosidad con características particulares que no sólo alude a una distinción religiosa, sino a una configuración cultural compleja relacionada más con la organización social, el sistema normativo y la cosmovisión (CORTÉS, 2010: 129) y en ella se conjuntan creencias mesoamericanas heredadas de los antepasados con la fe traída de Europa.<sup>6</sup> El calendario litúrgico y social de las comunidades gira en torno a las celebraciones en honor de los santos, en particular, de los patronos: San Cristóbal en Huichochitlán, y Santiago en Temoaya y Mexquititlán; el canon señala diferente día para festejarlos, pero a ambos los honran el 25 de julio en estos pueblos.

Un elemento que se trae a colación es la organización cívico-religiosa ligada al catolicismo, pues también se ha transformado a partir de las nuevas realidades que se han dado en relación con ella (cambio de religión, secularización, ateísmo, etcétera). Dado que los pueblos tienen diferentes advocaciones de Cristo, la virgen y los santos a quienes invocan para necesidades específicas, el calendario está lleno de fiestas en honor de cada uno de ellos y se encomienda a determinadas personas, apegadas a la religión y de probidad, las tareas que desempeñarán para que las celebraciones se lleven a cabo según lo previsto.

La incursión de nuevos elementos en la cultura de los pueblos otomíes donde se investigó ha generado una serie de transformaciones en diferentes niveles; por ejemplo, la lengua española y las iglesias evangélicas han propiciado el abandono del idioma indígena y del catolicismo étnico y, a su vez, lo anterior se manifiesta en el saber oral. En el primer caso, no sólo se ha tratado de un contacto entre lenguas (donde dos o más de ellas comparten un mismo espacio geográfico), sino del desplazamiento del idioma local; el bilingüismo sólo

---

también como gentilicio en algunos casos. Según Celote está compuesto por el verbo *ñaa*, “hablar”, que se sustantiviza, *jñaa*, y significa “palabra” o “lengua”, más el sufijo *tho*, que indica acotación, “nada más”; entonces, quiere decir “los que hablan la lengua nada más” (2006: 22).

<sup>6</sup> Cfr. *Crónica otomí del Estado de México*, de Margarita de la Vega, donde se menciona una serie de prácticas que realizan los otomíes de la región de Temoaya y conjuntan la religión católica con las creencias mesoamericanas (véase la bibliografía).

se ha fomentado como medio para lograr la castellanización. En lo que toca a la religión, las doctrinas de las iglesias no católicas que se han establecido en las comunidades, en general, suponen una ruptura total con la manera de concebir y vivir el mundo en la mayoría de los aspectos, empezando por el concepto que ahora tienen de sí mismos las personas conversas al evangelismo.<sup>7</sup>

Cabe mencionar que los cambios mencionados en el párrafo anterior son semejantes a los que ocurren en otras poblaciones indígenas del país, pues en ellas también han sucedido procesos que dieron lugar al rechazo o aceptación y apropiación de elementos ajenos a su cultura; de igual manera, éstos se presentaron con diferentes grados de intensidad y algunos lograron acceder hasta el centro y convertirse nucleares.

En general, en los pueblos indígenas se observa una notoria diferencia en relación con el estadio precedente cuando aún no se introducían la lengua española y la religión evangélica, entre otros elementos, en su cultura. Aunque el núcleo y todos los niveles de ésta están en movimiento y se transforman a un ritmo gradual en una situación de relativa continuidad y reproducción de las prácticas establecidas, la apropiación de lo ajeno aceleró la velocidad con la cual se venían produciendo y, además, generó cambios que marcaron un nuevo curso significativo. En las comunidades donde se investigó se puede observar cuánto se ha modificado el *status quo* en pocos años (comparados con la historia a nivel macro). A nivel generacional las transformaciones son notorias: las personas de edad adulta y los ancianos conservan en mayor medida la tradición, mientras que los jóvenes muestran una tendencia a adoptar lo nuevo, lo cual se explica por las condiciones del medio que tocó vivir a cada uno de ellos.

Antes de abordar el tema de la dinámica de la cultura se presenta una breve aproximación a la identidad y a los rasgos que los *ya ñãñho*<sup>8</sup> que apoyaron esta investigación mencionaron que los definen como tales a fin de sustentar por qué se analiza en esta tesis el desplazamiento de la lengua materna y el catolicismo étnico. Ya que el objetivo de esta

---

<sup>7</sup> Las personas suelen mencionar que «se convierten al Evangelio», pues consideran que su anterior religión, el catolicismo, no sigue las reglas prescritas en la *Biblia* (en esta tesis se nombra al hecho tal como los propios conversos lo denominan). En esta investigación también se emplea el término “evangelismo” para hacer referencia a la doctrina de las iglesias cristianas no católicas.

<sup>8</sup> Las palabras que se mencionan en lengua otomí son en la variante de Mexquititlán, a menos que se indique otra. Se sigue las normas ortográficas propuestas por el Consejo de los Pueblos Indígenas Queretanos en 1999.

tesis es analizar el *continuum* así como los cambios que han producido las transformaciones más significativas en la cultura de estos pueblos, se ha escogido estos dos elementos porque en ellos se evidencia la pérdida de su condición nuclear (en ciertos de la población) y ya no se les considera parte de la identidad.

#### **a) Una mirada previa a la cultura otomí<sup>9</sup>**

Generalmente, se consideraba que la lengua indígena y el catolicismo eran elementos nucleares de la cultura en los pueblos indígenas; sin embargo, en el devenir de las comunidades donde se trabajó, otros elementos externos, alternativos, se han introducido y los han desplazados de su posición: el idioma materno ha debido hacer frente al español y la religión étnica a otros credos religiosos, por lo que ahora la mayoría de los otomíes consultados para esta investigación mencionó que no los consideran elementos identitarios propios.

Se ha señalado que la antropología ha identificado diversos rasgos de la cultura que se manifiestan como portadores o depositarios de la identidad y en el debate en torno a la importancia de éstos en la configuración de lo étnico se ha reconocido como elementos constitutivos la lengua, la residencia, el linaje, la historia, la tradición, la religión, la autoridad y la vida cotidiana. Por otra parte, se ha tratado de encontrar el factor que constituye la característica común, distintiva y definitoria y, generalmente, de acuerdo con las distintas formulaciones teóricas que se han generado, éste gira en torno a la lengua, los antepasados comunes, la historia o la territorialidad (PRIETO – UTRILLA, 2006: 265).

En lo que toca a la identidad, se menciona que ésta se diferencia en dos niveles, el individual y el sociocultural; en el primero, la persona se reconoce como parte de una colectividad y comparte una serie de representaciones, pero posee su propio dispositivo simbólico y cosmovisión; en el segundo, los elementos anteriores son codificados por la cultura como un conjunto de manifestaciones comunes (PRIETO – UTRILLA, 2006: 265-266).

Cabe mencionar, previo a la exposición de los argumentos de los otomíes respecto de su cultura e identidad, lo que se ha señalado acerca de cómo y con base en cuáles criterios se puede “definir” al indígena. Respecto del primer punto Bonfil Batalla menciona que

---

<sup>9</sup> Se aclara que aunque se menciona el término “otomí” en repetidas ocasiones en la tesis, generalmente se refiere a la cultura, la gente o la lengua de las comunidades donde se investigó, salvo cuando se mencione expresamente la alusión a los otomíes en general.

El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya purépecha, seri o huasteco (1994: 48).

En lo que toca a la segunda cuestión, en ocasiones, se pretende establecer el criterio lingüístico para definir la etnia, lo cual sería reducir demasiado el concepto. Aunque el idioma es uno de los factores identitarios, no es el único ni el definitorio. Se ha mencionado que un grupo étnico es “una comunidad, de extensión variable, con ciertas afinidades que pueden ser biológicas, lingüísticas, sociopolíticas, ideológicas, económicas, tecnológicas o cualquier combinación de estas variables [...] que distinguen al grupo de otras comunidades (WRIGHT *ET AL.*, 2011: 34).

Para conocer cuáles son los factores que los propios *ya ñäñho* consideran que los identifican como miembros de su cultura se realizó una encuesta acerca del tema. La muestra comprende personas jóvenes, adultas y ancianas, mujeres y hombres, analfabetas y profesionistas, y de todos los credos o sin credo. En la generación intermedia (40 años +/-) y en la joven (20 +/-) se puede observar con mayor precisión la evolución que sigue la cultura: a los primeros les tocó la etapa de transición, de conocimiento, apertura y salida a lo occidental; mientras que en los segundos se observa el resultado de las decisiones tomadas por los anteriores.

De manera general, los entrevistados señalaron los tres siguientes factores identitarios (en orden de mayor mención): en primer lugar, para ser *ar jä'i* (gente indígena) o reconocido como tal, es importante nacer en el pueblo, que los padres sean otomíes (o cuando menos uno de ellos), originarios de la localidad y con antepasados avecindados allí desde tiempos cuando la memoria se pierde. Segundo, el factor “biológico” es indispensable, pues lo principal es “llevar la sangre”, no importa dónde se nazca o viva; además, la pertenencia a la “raza otomí” no se pierde por no hablar la lengua o no practicar algunas de las costumbres. Tercero (el menos señalado), se debe hablar la lengua *hñäñho*, pues es la prueba de autenticidad de ser indígenas, de poseer el principal legado de los antiguos: “si no hablas la lengua no eres otomí”, según me dijo una vecina de la unidad “Caracoles”.

Para estas personas, ser otomí significa pertenecer a un grupo que habla su propia lengua [indígena], que tiene tradiciones, que practica una forma de vida particular; sin embargo, debe haber “un reconocimiento por parte de la comunidad hacia si eres o no” y, también, “depende de cómo uno se sienta: si uno sabe que trae sangre indígena y se siente parte de ella [la comunidad], es”. De acuerdo con Bonfil Batalla, hay formas de ingresar y ser aceptado en ésta, pero también maneras de perder la pertenencia. “Esto es lo que se expresa en la identidad. Saberse y asumirse como integrante de un pueblo, y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura, propia, exclusiva” (1994: 48).

Es importante señalar que nacer en el pueblo, llevar “sangre otomí” y hablar el idioma de *ya mboxita* (los antepasados), son los rasgos de identidad que más se precian, lo cual no sucede con la religión católica, pues a ésta última no la mencionaron como elemento esencial que indique pertenencia a la comunidad. Dado que los católicos (mucho menos los evangélicos y los no creyentes)<sup>10</sup> no mencionaron su credo como parte de la identidad, se puede colegir que la omisión es significativa. Los tres elementos mencionados coinciden con los que se señala desde la antropología respecto del factor que constituye la característica distintiva de un pueblo, pues están presentes los antepasados comunes, la historia, la territorialidad y la lengua.

Aunque se ha dicho que “la religión católica al igual que la lengua han sido elementos importantes de identidad en las comunidades” (SANDOVAL – MOTA, 1996: 17),<sup>11</sup> en la actualidad, al menos en las comunidades estudiadas y según lo dicho por los otomíes que apoyaron la investigación, sólo el idioma tiene significación a nivel identitario y se considera fundamental. Respecto del catolicismo, la devoción y la práctica de las tradiciones ligadas a él han venido a menos cada día aun entre sus fieles.<sup>12</sup> Un ejemplo de lo anterior se

---

<sup>10</sup> Entre los jóvenes universitarios otomíes que apoyaron esta investigación la religión ha perdido arraigo, pues el porcentaje de los que sólo creen en un ser o fuerza superior (pero no precisamente en el dios del cristianismo) y los que son agnósticos, ateos o están cerca de serlo, es elevado.

<sup>11</sup> “El gran error [de los investigadores] es que creen que ser un otomí o un mazahua o un católico o un evangélico es como un gran código de barras que debemos tener acá en la frente y siempre tenerlo. Yo soy otomí, pero también soy mexicana... ¡Eso ya es como racista! A fuerza quieren que seamos diferentes. Nos quieren encajar en una casilla y no es cierto”. Cynthia, otomí de San Andrés Cuexcontiltán.

<sup>12</sup> En las fiestas patronales, no sólo indígenas o rurales sino también urbanas, la devoción se ha visto desplazada por la diversión. Considérese el caso de los “bailes en honor del santo patrono”, que es una actividad “lúdica” ajena por completo a la fe.

observa en la fiesta patronal: la devoción ha perdido la batalla contra la diversión, pues la mayoría prefiere participar de los juegos, el baile, la quema de los toritos y el castillo, en lugar de la misa solemne y la procesión. “Antes no era así”, según me contaron los abuelos.

Algunos otomíes señalaron que no se puede considerar la religión católica como elemento identitario de su cultura pues, en primer lugar, antiguamente sus antepasados practicaban otra religión que les fue vedada por los españoles; sin embargo, se logró conservar algunos rasgos de ésta hasta la actualidad y todavía muchos abuelos profesan, a la par del catolicismo (sin que haya conflicto), estas creencias en la naturaleza, el sol, el maíz, etcétera; derivado de lo anterior, celebran ritos propios de ellas en la vida cotidiana (días festivos sagrados del tipo mesoamericano) y en las labores agrícolas (pedir permiso a la tierra antes de sembrar); en algunos casos conjuntan prácticas de ambos caracteres (persignarse en las mañanas delante del sol).

Aunque la lengua y la religión católica pueden o no considerarse factores identitarios, lo que sí se puede afirmar es que éstos tenían un lugar preponderante en todos los ámbitos de la vida comunitaria y definían la esencia de ésta, por lo que eran parte del núcleo de la cultura. Debido a que actualmente se considera *ñäñho* (otomí) a quien nace en el pueblo o es hijo de gente originaria de él (“lleva la sangre”), cabe preguntar si en un futuro, al parecer no lejano, seguirán considerándose otomíes sólo por sus antepasados, historia y lugar de nacimiento o se perderá en el difuso devenir el recuerdo de su condición indígena y engrosarán las filas de los “mestizos”.

#### **b) La semiosfera**

Para el análisis de las transformaciones que se observan en la cultura de los pueblos otomíes se parte de la propuesta teórica de Lotman y de ésta se toman conceptos que son operativos para la investigación. A semejanza del término biosfera, que define el espacio ocupado por la materia viva, este autor construye uno propio, análogo, para los estudios semióticos: la sermiosfera; para él, la vida es semejante a la cultura y en ambas esferas no se pueden dar procesos, relaciones e interacciones, sino como resultado de circunstancias que son propias y propicias de un determinado ambiente. El todo es una unidad donde están estrechamente ligados los elementos que lo conforman y ninguno puede existir sin el otro.

Lotman señala que los fenómenos de significación de los elementos de la cultura no son aislados, forman parte de un todo, de un *continuum* organizado en diversos niveles y tipos; de esta manera, la semiosfera (concepto básico del que se deriva toda la propuesta teórica) es el dominio donde puede funcionar todo sistema sígnico, el espacio donde se realizan los procesos de comunicación y se producen nuevas informaciones, y el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia de la semiosis (1996: 23).

El universo semiótico es un conjunto de textos y lenguajes cerrados unos con respecto de los otros y, para el análisis de la cultura, se debe realizar un acercamiento a la totalidad de ella, no sólo a un elemento en particular, pues es más fructífero ya que se le considera como un mecanismo único; por tanto, no es pertinente trabajar con hechos aislados (o con ladrillitos del edificio o con bisteces de la ternera, como señala Lotman), como si fueran independientes, sino con el universo que hace realidad el acto sígnico particular.

Se debe señalar que se denomina “textos” a todos los elementos constituyentes de una cultura dada y no sólo a aquéllos que tienen carácter lingüístico; de acuerdo con Lotman, éstos pueden ser leídos si se conocen las “reglas gramaticales” con las que fueron escritos. Dado que forman un todo semiótico, que es la manera de concebir el mundo, en todo análisis se debe considerar al conjunto de elementos que integran la semiosfera como una totalidad significativa.

Para que se dé el surgimiento de textos esencialmente nuevos se requiere no sólo un simple acto de transmisión, sino un intercambio donde los participantes presenten relaciones de semejanza, pero también de diferencia; además, es necesario que haya isomorfismo entre ambas partes y entre éstas y una tercera de un nivel más alto de cuyo sistema formen parte. Lo anterior permitirá no sólo el intercambio de mensajes, sino la transformación de éstos en el proceso de su traslado (LOTMAN, 1996: 32-33).

La mónada, por su parte, se define como una unidad aislada que todo el tiempo se encuentra dentro de los límites de cierto espacio semiótico individual y, al mismo tiempo, en su tendencia a hacerse un todo, entra constantemente en nuevas uniones. Cualquiera que sea su nivel son “un todo y una parte”; genera mensajes nuevos, pero conserva la información precedente. El intercambio constante de información, una transferencia de textos en la semiosfera, es garantizada “por el isomorfismo estructural de las mónadas, por la inclusión de las mismas en comunidades metalingüísticas, por la comunidad de fronteras dentro de

las cuales se establece un nivel único de semiosis” (LOTMAN, 1998: 23). Por lo anterior, a la mónada semiótica se le considera “la unidad intelectual, la portadora de la Razón”.

En la organización interna de una semiosfera se encuentra una división en núcleo y periferia, aunque esta separación se reviste de formas relativas desde el punto de vista semiótico. En el primero de los elementos mencionados se disponen los sistemas dominantes, los que tienen mayor peso dentro de la estructura de una cultura; el segundo interviene como catalizador al presentarse como “ajeno” para un sistema dado (LOTMAN, 1996: 29-31). De esta manera, la parte central concentra los elementos que la caracterizan, los que definen la esencia de ésta; es decir, los que permanecen a través del tiempo y presentan mayor resistencia al cambio.

La semiosfera posee los siguientes rasgos distintivos: carácter delimitado e irregularidad semiótica. En el primero de ellos se hace presente uno de los “conceptos fundamentales del carácter semióticamente delimitado”: la frontera, que divide el espacio de la cultura en *continua* que encierra un punto o un conjunto de puntos, en dos partes diferentes, pero que juntas constituyen un conjunto universal; por tanto, a partir de ella se genera los conceptos que definen la relación con la alteridad: un “dentro” y un “afuera” de la cultura (en otros pares de términos también se denominan “in – ex” y “nosotros – ellos”) (LOTMAN, 1998: 102).

También, la frontera determina la esencia del mecanismo semiótico de la misma y es un medio bilingüe por el cual se traducen textos en ambos sentidos: afuera – adentro; de esta manera, la semiosfera puede realizar contactos con espacios no semióticos y alosemióticos y, para que lo anterior se lleve a cabo, son necesarios los traductores que convierten los no mensajes externos en mensajes, los no textos en textos. “La función de toda frontera y película [...] se reduce a limitar la penetración de lo externo en lo interno, a filtrarlo y elaborarlo adaptativamente” (LOTMAN, 1996: 26).

La semiosfera es atravesada por fronteras internas y a través de ellas se produce y transmite información; dependiendo de ciertos factores, entre ellos las ininterrumpidas “interrupciones” semióticas de estructuras en “territorio ajeno”, se determinará la generación de sentido y el surgimiento de nuevos elementos. El mundo de la semiosis no es cerrado, sino que está en continua relación con lo externo, ya sea que lo incorpore a sí mismo o que expulse elementos propios que han perdido su condición activa (LOTMAN, 1999: 42).

Por su parte, la irregularidad semiótica resulta del hecho que desde el punto de vista de una cultura dada un espacio que para ella es “no-semiótico” pudiera ser parte de otra semiótica; aquello que en una perspectiva interna tiene aspecto de mundo externo, desde la posición de un observador ajeno se presenta como periferia de la misma; es decir, forma parte de ella aun si sólo es considerada como un elemento ajeno y aunque esté en el nivel más alejado del núcleo. Así, la irregularidad se presenta como ley de la organización de la semiosfera.

Los procesos dinámicos que se dan en el interior de la cultura y permiten que se transforme se presentan en dos maneras: en forma de explosión o como desarrollo gradual; se suceden una a la otra, pero sus relaciones se producen también en el espacio sincrónico y como un mecanismo que opera conjuntamente; se puede dar una combinación simultánea de procesos explosivos y graduales en varias esferas de la cultura; sin embargo, las funciones de éstos están diferenciados: los primeros aseguran la innovación, los segundos la continuidad (LOTMAN, 1999: 26-27).

El intercambio con la esfera extrasemiótica constituye una inagotable reserva de dinamismo, pues constantemente la semiosfera es atravesada por elementos provenientes del exterior (de otras esferas significativas) que irrumpen, llevan consigo dinámica y, a su vez, transforman el espacio de la cultura recipiente que, por su parte, expulsa constantemente estratos enteros de la cultura (LOTMAN, 1999: 160), los que han perdido su condición activa, como se mencionó anteriormente.

“El momento de la explosión indica el inicio de una nueva fase” (LOTMAN, 1999: 32), y también es el de la imprevisibilidad, la cual no son posibilidades ilimitadas y determinadas por la nada, sino un conjunto de éstas igualmente probables de pasaje al estado siguiente; cuando se presenta, la estructura semiótica se enriquece continuamente y se transforman los antónimos culturales en sinónimos (LOTMAN, 1999: 170). Cuando los textos externos son introducidos en el espacio de una cultura dada, sobreviene una explosión que puede ser interpretada “como el momento del choque de lenguas extrañas la una a la otra: del asimilante y del asimilado” (LOTMAN, 1999: 184). La característica de los momentos explosivos es ser momentos únicos e incomparables “a cualquier otro momento de toda la historia de la humanidad” (LOTMAN, 1999: 223).

La dinámica de la cultura no es un proceso aislado ni pasivo, sino está sujeto a influencias del exterior. Para que una estructura externa penetre en el interior de una semiosfera debe tener, en principio, nombre y un lugar en la lengua del sistema donde entra y, de esta manera, pasa de “ajena” a “propia”, pues en el pensamiento humano sólo existe aquello que ingresa en uno de sus lenguajes. En algunos casos la introducción de elementos ajenos puede eliminar aquellos donde hace irrupción o formar con ellos una compleja jerarquía. “La intrusión del exterior en las esferas de la cultura se cumple a través de la dominación” (LOTMAN, 1999: 181-183).

Aunque las explosiones son parte de los procesos dinámicos y en ocasiones son tan “potentes y catastróficas” que resuenan en todo el complejo cultural, es absolutamente imposible la absoluta destrucción de los elementos del periodo precedente y se conservan valores de éste que son trasladados de la periferia al centro de la semiosfera (LOTMAN, 1999: 222); aunque se “desgarren” estratos de la cultura, la continuidad se trama con las “laceraciones” y forman un nexo histórico y, a pesar de las transformaciones que suceden y los hacen irreconocibles, conservan una “ininterrumpida continuidad” (LOTMAN, 1999: 231).

Uno de los ejes fundamentales de la semiosfera es su heterogeneidad y sobre el eje temporal coexisten subsistemas con movimientos cíclicos en diferentes velocidades. Los sistemas semióticos tienen tal capacidad de supervivencia, transformación o posibilidad de volverse otros que, según Lotman, conviene ser “prudentes cuando se habla de la desaparición total de cualquier cosa en este espacio”; aunque, aclara, no existen estructuras semióticas totalmente estables, inmutables (1999: 159-160).

### **c) La propuesta teórica**

Se ha optado en esta tesis por la propuesta de Lotman porque se considera que con ella es posible analizar de manera global los procesos de cambio y continuidad que se observan en las comunidades otomíes donde se investigó. En particular, los conceptos de semiosfera, núcleo y periferia, texto (con sus variantes: texto periférico, no texto, etcétera), frontera, traductor, *continuum* y explosión, permiten describir e interpretar la dinámica de la cultura y la significación de los tres elementos que se estudian.

Cabe mencionar que también otros autores emplean el término “texto” para denominar los elementos que integran un todo que se relaciona y les brinda significación. Este concep-

to, en el sentido amplio de lo significativo, no sólo lo lingüístico, remite a los elementos que se interrelacionan en determinados contextos y “deben leerse en función de los contextos en los que están incardinados, los cuales, efectivamente, les abren la posibilidad de llegar a ser significativos” (DUCH, 2001: 31).

Por otra parte, la definición de cultura se toma de Wright; aunque él parte de su estudio particular para proponerla, es aplicable también en este caso y, además, la concibe de manera semejante a una semiosfera:

[Cultura son] las ideas, los valores y los patrones de comportamiento colectivos de un grupo humano determinado; la cultura consta de un conjunto de subsistemas interrelacionados cuyas fronteras, generalmente borrosas, no necesariamente coinciden; estos subsistemas culturales se transmiten y se aprenden, adaptándose continuamente a los cambios en el contexto geográfico y social del grupo (2011: 30).

Cabe mencionar que a veces pareciera que ambos conceptos, cultura y semiosfera, son sinónimos o al menos operativamente intercambiables; sin embargo, la diferencia radica en que el segundo de ellos refiere de manera específica al espacio que permite que todos los elementos [de la cultura] sean significativos; es decir, corresponde particularmente al universo de la semiosis.

Un término que se emplea también recurrentemente en esta tesis es el de “comunidad” que, en ocasiones, pareciera que refiere sólo a un grupo social que ocupa un mismo espacio geográfico delimitado y lo hace parecer homogéneo; sin embargo, va más allá de ciertos límites físicos, como sucede en el caso de los migrantes. Según se ha definido, la comunidad es una forma específica de organización social, construida cultural e históricamente, cuyos miembros comparten códigos que les permiten integrarse a ella (CORTÉS, 2010: 129).

En la definición anterior, de carácter suprasocial, se podría precisar que “comparten uno o más sistemas de significación”, pues se considera que las manifestaciones de la cultura de una comunidad determinada no son un “todo homogéneo”, un mismo sistema, pues cada nivel y texto que integran una semiosfera (lengua, arte, organización social, religión, etcétera) son un universo semiótico particular (un sistema) y, como señala Cortés, se producen conflictos que mueven a los individuos a actuar de manera particular (2010: 129). Así, quienes son miembros de una comunidad, lo son porque se reconocen como parte de “un

conglomerado” con el que tienen afinidad, sea por la lengua, la historia común, los antepasados u otro, y significan cada uno de éstos, y otros elementos más, de manera diferente.

Con base en los conceptos antes mencionados se ensaya describir, analizar e interpretar la continuidad y el cambio que se observan en los pueblos donde se investigó; a partir de tomar en cuenta la significación de los elementos en una semiosfera se espera tener una visión que contemple el contexto general; dado que todos los textos del espacio semiótico están relacionados entre sí, es esta articulación la que permite colegir el estado de la cultura desde una perspectiva de conjunto.

Como ya se mencionó, entre los textos se establece una relación que permite que puedan ser leídos como parte de una totalidad; conociendo el conjunto de los elementos y cómo éstos se estructuran en la semiosfera se puede colegir la manera cómo está organizada semióticamente una cultura determinada. Así, por ejemplo, en los casos de la tradición oral, el desplazamiento de la lengua indígena y la conversión al protestantismo, se llegaría a una mayor inteligibilidad si se les estudia en un contexto general que si se les considera como procesos aislados, pues inciden en éstos los cambios que ocurren en cualquier nivel.

El análisis de los elementos que se considera son parte del núcleo o de la periferia, y los que se ubican en los diferentes niveles de gradación que hay entre ellos, son pertinentes para hacer una aproximación a la dinámica de la cultura: entre más lejos del centro se encuentre un texto tiene más probabilidad de ser expulsado dada su poca significación; en cambio, uno nuclear tiende a definir lo que es esencial para un grupo determinado. Por tanto, las transformaciones en una semiosfera se podrán observar dependiendo del movimiento de los textos: hacia el centro o el exterior.

Cabe hacer una aclaración respecto del empleo del término texto y sus variantes. Una división inicial es la que se establece entre “textos propios” y “textos ajenos”: los que pertenecen a la semiosfera y los que provienen de fuera de ella. Por otra parte, en este trabajo se denomina “textos nucleares” a aquéllos que definen la esencia de la cultura, los que son dominantes y tienen mayor peso en la estructura; en cambio, se llama “textos periféricos” a los que son parte de una semiosfera determinada, pero no son definitivos ni preponderantes y se encuentran en los niveles más alejados del centro y, aún desde la propia perspectiva, tienen aspecto externo.

A los elementos que se originan en otras semiosferas se les llama, dependiendo de su relación con una posible receptora, “textos fronterizos”, “no textos” o “textos nuevos”; los primeros son los que se conocen en dos (o más) culturas, pero son endógenos de alguna de ellas y para una (o más) de las otras no son significativos; por tanto, permanecen en la frontera con posibilidades de ingresar. Los segundos son de los que no se tiene noticia, de los que no se sabe algo en absoluto: son la nada para una semiosfera (aunque puede ser que en otra sean nucleares). Los terceros son los “no textos” que han logrado atravesar la frontera y comenzado a tener significación (empezando por el hecho de ser nombrados desde lo propio); según la dinámica que de la cultura que los recibe, permanecerán en la periferia, en niveles intermedios o llegarán a posicionarse en el núcleo.

Generalmente, los elementos nucleares son perennes y presentan mayor resistencia al cambio, aunque lo anterior no significa que no evolucionen junto con el resto de los textos: no hay culturas estáticas. En ocasiones, se presentan factores que inciden en la intensidad (que a su vez determina la velocidad) de las transformaciones: si se sigue el curso de la dinámica de la propia cultura, se les puede considerar *continuum*; en cambio, si ocurre un “choque” con un texto externo suele producirse una “explosión”: en las primeras se observa la continuidad de la cultura, en tanto que las segundas innovan y proponen un nuevo punto de partida para generación de sentido, para un nuevo estadio en la cultura de un grupo determinado.

Concluyendo en relación con el término “texto”, se señala que se emplea en esta investigación en el sentido de ser cualquier elemento que forma parte de la cultura y, por tanto, tiene una significación particular en la semiosfera; a menudo texto y elemento aparecen como sinónimos, por lo que se debe entender a ambos como unidades que forman parte de un todo en el espacio sígnico. Aunque en esta tesis también se realiza un análisis de los relatos de tradición oral, no sólo se les considera textos lingüísticos, sino textos en la acepción de tener una semántica propia que puede ser interpretada en la medida que se conoce sus reglas.

La frontera tiene dos funciones principales: por un lado, define la relación con el alter y, por el otro, limita la entrada de textos externos. En esta tesis este concepto es fundamental para explicar la relación nosotros – ellos que se establece de acuerdo con la significación que se hace del otro y crea constructos que, incluso, trascienden al plano de lo material y se

llevan a cabo en prácticas o en la construcción de muros que delimitan los espacios de acción cotidiana. Como resultado de lo anterior, se limita la entrada de elementos de fuera y, a los que se les permite el acceso, se les adapta en la semiosfera que los recibe. Cabe señalar que cuando ingresa un texto en una determinada cultura es porque ha franqueado la frontera; posteriormente logra establecerse en la estructura sémica y crea nuevas fronteras que, a su vez, restringen el acceso de nuevos elementos proveniente del exterior.

Finalmente, se menciona que la función de los traductores es de vital importancia en el intercambio de información entre dos semiosferas, pues son los agentes que hacen posible el ingreso e inteligibilidad de nuevos elementos; por tanto, son los precursores del cambio, los que permiten que sean conocidos “otros textos” en ambas direcciones, pues la interacción entre culturas no sólo supone la recepción de conocimiento sino también la transmisión. A partir de que los nuevos textos tienen un nombre en la lengua de la cultura receptora, éstos adquieren significación y son colocados en determinado nivel de la estructura; posteriormente seguirán su curso de acuerdo con su propia dinámica y producirán cambios que, probablemente, los lleven a convertirse nucleares.

## **2. LA DINÁMICA DE LA CULTURA**

La cultura, a semejanza de un ser vivo, evoluciona con el fin de adaptarse a sus contextos interior y exterior; es decir, a la relación que se presenta entre los elementos propios y a la que se da con su medio circundante. Cuando las transformaciones se producen en sí misma, se considera que son *continuum* dado que, generalmente, no son perceptibles por la gradación con que presentan, aunque no se descarta que ocurran “implosiones”. El contacto con otras semiosferas, genera cambios, pero a éstos se les considera explosiones que innovan.

Cuando se produce un movimiento en la estructura de la semiosfera, sea porque un texto propio pretende cambiar de posición o porque ingresa uno ajeno, se activa una “frontera” para filtrarlos y elaborarlos adaptativamente. Aunque se ha dicho que este mecanismo limita la penetración de lo externo, no sólo en este contexto funciona de esta manera ya que también en los diferentes niveles se encuentran “fronteras internas” que impiden que los textos propios puedan traspasarlas sin ser reformulados de acuerdo con la cultura.

Para que un texto logre franquear una frontera es necesario que se dé un proceso de apropiación, la “elaboración adaptativa”; es decir, que se considere pertinente el movimien-

to del texto propio o el acceso del ajeno y que se reformulen de acuerdo con la cultura receptora, sobre todo en el último caso. Recuérdese que cuando un elemento logra ubicarse en determinado nivel de la semiosfera crea, a su vez, nuevas fronteras que impiden la entrada o el avance de otros elementos relacionados o afines a él y que podrían suponer desplazamiento o una alternativa a la par de él.

En los dos incisos siguientes se realiza una aproximación a la dinámica de la cultura y, de manera particular, se pretende describir y analizar, en primer lugar, cómo se desarrollan los procesos de continuidad y cambio que determinan la evolución de una semiosfera; segundo, cómo opera el mecanismo que permite que un texto propio sea desplazado del nivel que ocupa (hacia el centro o la periferia) o un elemento ajeno sea aceptado y se le considere significativo.

#### **a) Continuidad y cambio**

Como se ha señalado, toda cultura tiene estadios de continuidad, que aseguran la permanencia de lo propio, y de cambio, que generan innovación. En el primer caso, *continuum* no significa un periodo estático en modo alguno o carente de nuevas construcciones semióticas, pues la dinámica de todo grupo social tiende a evolucionar para adaptarse a las condiciones y realidades siempre mutables que son propiciadas por sí mismo, por lo que en su devenir se producen transformaciones, aunque de manera gradual y dentro de las propias posibilidades que se delimita; por tanto, debe entenderse este concepto como una cualidad de la semiosfera que permite modificarse desde el interior con la recreación o reformulación de sus textos propios y no por otros externos que, de manera gradual o violenta, penetran en los diferentes niveles de que ésta se compone y producen cambios significativos.

Toda semiosfera tiene capacidad de crear sus propios “textos nuevos”<sup>13</sup> cuando se produce generación de sentido por la constante interacción de mónadas en su interior; aunque en la base de éstos se encuentran elementos previos (puesto que no se puede, al menos teóricamente, evolucionar de la nada en un *continuum*), la “renovación” estará en función de la adición o supresión de rasgos y se puede considerar que son una alternativa con caracteres propios de interpretar o vivir el mundo. Se les podría comparar con una superposición o

---

<sup>13</sup> Se les llama así en este párrafo con el fin de denotar que generan nuevos matices de sentido, no tanto como término que indique que es un texto de procedencia externa, como generalmente se emplea.

supresión de diferentes capas que se acumulan o se eliminan en determinado texto, pero en la base se encuentra, en calidad de sustrato, el que podría considerarse como “primario”.

Derivado de lo anterior, se puede considerar que los textos así renovados son una reformulación o reinterpretación a partir de los precedentes; de esta manera, se construye una cadena interminable que permite observar la “ininterrumpida continuidad” y pareciera que no se producen cambios por la gradación de éstos; sin embargo, cuando se analiza un periodo determinado de la cultura y se hacen cortes diacrónicos se puede observar la evolución de un elemento hasta llegar a su estado actual y cómo se suprimieron o añadieron rasgos que ahora lo caracterizan.

La reformulación de un texto siempre estará en función de su actualización, de ponerlo en el contexto de su tiempo. Dado que los elementos de una semiosfera están relacionados entre sí y es a partir de esta condición que se significan, la ubicación de éstos incidirá en la capacidad de generar mayor o menor transformación a pesar de la gradación con que se realicen: si es uno nuclear su acción se reflejará más en la estructura semiótica que si se trata de uno periférico, el cual estará más bien en el sentido de la evolución que se presentan a nivel macro de la cultura.

Una transformación de mayor magnitud se produce cuando un texto periférico se convierte en nuclear, pues significa que se ha producido un movimiento que “resuena en toda la estructura” dado que atraviesa todas las fronteras que se establecen en los diferentes niveles de la semiosfera para posicionarse en el centro; en este caso se puede considerar que se genera una “implosión”; es decir, se potencia un elemento propio para “asegurar la continuidad”.

Un ejemplo, a propósito de la transformación gradual que permite la continuidad, son los textos de tradición oral; éstos se producen durante el devenir de determinado pueblo: la creación de unos es reciente, pero otros se remontan a fechas de donde la memoria los ha traído al presente; en particular, estos últimos, han trascendido a través del tiempo gracias a la reformulación y actualización de que han sido objeto de generación en generación, pues cada narrador que los ha recreado en el transcurso de los años (en el sentido de ser únicos en el momento cuando se cuentan) los ha adecuado conforme con su época y sus saberes para que cumplan el objetivo para el cual fueron concebidos. Aunque se conserva lo esencial de los relatos, adquieren un “ropaje” que los renueva y permite que sean significativos.

Por otra parte, la semiosfera también se transforma cuando se permite el ingreso de elementos del exterior como resultado de la interacción con otras culturas o de la presión que ejerce una “semiosfera dominante”. Al menos teóricamente, no se puede considerar que existan “culturas puras”; es decir, que éstas no hayan estado en contacto con otras y, a su vez, no hayan dado y recibido textos. Aunque lo ideal en este caso es el intercambio armónico, la historia en este rubro más bien se puede considerar como “la lucha por imponer usos y costumbres”.

Se conoce como explosión el momento cuando irrumpen en una semiosfera determinada textos provenientes del exterior y producen cambios únicos e incomparables a cualquier otro momento. En ocasiones la innovación que produce un evento de este tipo es de tal magnitud que se transforma toda la estructura de la cultura. Generalmente, un elemento exógeno que posea calidad de “potente” tenderá a ubicarse en el núcleo y a desplazar al que ocupa el sitio al que aspira o, al menos, ser una alternativa en las funciones significativas que éste posee.

Cuando un nuevo texto ingresa en una semiosfera y avanza a través de los diferentes niveles en su camino hacia el núcleo, se modifica la estructura de aquélla, pues implica, por una parte, desplazamiento de uno o más elementos que ocupaban con anterioridad el sitio y, por otro, reacomodo de los mismos donde se da cabida al recién llegado. En este caso, el cambio que se produce por la introducción de un texto ajeno es notorio, pues la innovación genera una serie de resignificaciones de los textos precedentes y, a la vez, adaptación del nuevo en la esfera de la semiosis donde accede. Cuando se observa en la evolución de una cultura los momentos de explosión, éstos son perceptibles aunque no sean potentes, pues a partir de ellos se originan nuevas significaciones.<sup>14</sup>

Dado que las semiosferas están en constante contacto entre sí y comparten textos fronterizos, continuamente pueden intercambiarlos; sin embargo, lo anterior no significa que la recepción de elementos sea un hecho indiscriminado o no selectivo, pues deben pasar el proceso de “elaboración adaptativa” que implica el franqueo de la frontera. Una cultura acepta textos nuevos en su semiosfera, generalmente, cuando se considera que acrecientan

---

<sup>14</sup> Para evitar confusión entre “significación” y “resignificación” en este párrafo, en ambos casos se refiere a la generación de nuevos sentidos; sin embargo, en el primero de ellos alude de manera general a todos los textos, mientras que en el segundo específicamente a los que con anterioridad estaban presentes en la semiosfera.

o complementan su universo semiótico y cuando las nuevas realidades que surgen en el interior de ella o llegan del exterior deben ser significadas y, se presupone, que el texto externo es una mejor alternativa para tal fin; tal es el caso, por ejemplo, del empleo de términos en la lengua en la cual se generaron en lugar de hacer el trasvase a un idioma receptor porque describen con mayor precisión una idea prístina: *nzaki*, *calpulli*, *a priori*, *Leitmotiv*, *sujet*, etcétera. Y qué decir de la terminología propia de ciertas ramas de la ciencia, el arte; por ejemplo, la música: un director indicará a la orquesta que la obra se ejecute *tempo adagio sostenuto* en lugar de “tiempo lento sostenido”.

Algunos de los nuevos textos que se introducen en una semiosfera serán colocados en el núcleo y otros en la periferia dependiendo del grado de importancia que se les otorgue; la comunidad es quien determina qué es lo que considera más valioso, lo que debe regir la cotidianeidad y perpetuarse a través de las generaciones; por tanto, le atribuye una consideración particular. Dependiendo de la calidad que se les otorgue será el apego y la defensa de éstos en caso de irrupción de otras alternativas. De esta manera, los elementos más significativos estarán ubicados en el centro de la cultura y los demás en sitios cada vez más alejados dependiendo del grado de inserción que logren, hasta llegar donde se encuentran los textos periféricos, aquéllos que desde la perspectiva propia tienen aspecto externo y se presentan como el límite de la misma. Después está la nada, lo no existente para la cultura, lo que no se puede siquiera nombrar: los no textos.

Para que los nuevos textos sean considerados “propios” deben pasar un proceso de aceptación – adaptación o reformulación – apropiación que los hace significativos en el contexto de la comunidad que los recibe para que cumplan las funciones que se crean en torno a ellos o sustituyan las de los que fueron desplazados. Es entonces cuando un grupo determinado los considera parte de su acervo y les atribuye estatus de pertenencia; además, adquieren una categoría en el sistema de valores y son colocados en cierto nivel de la semiosfera según la importancia que se les otorgue.

En el proceso de hacer propio lo ajeno se distinguen dos etapas que se han mencionado anteriormente: la aceptación y la adaptación; la primera indica que el texto que pretende ingresar en la cultura ha dejado de estar en “conflicto” (significativo) con el que pretende sustituir; es decir, la colectividad ya no lo rechaza totalmente, pues ha superado el estado de incompreensión inicial que suele acompañar a todo lo nuevo. En la segunda, se reformula el

elemento de acuerdo con la significación que va a adquirir y se le armoniza en el contexto de la estructura total para que obtenga el mismo estatus y opere del modo como solía hacerlo su precedente.

Generalmente, cuando ocurre un proceso de sustitución, es decir, cuando ingresa un texto en una semiosfera para ocupar el lugar de otro, se coloca en el mismo nivel del desplazado; sin embargo, dado que la cultura está continuamente generando nuevos sentidos, se puede dar el caso de que aquél sea enviado posteriormente de la periferia al núcleo o viceversa. Dependiendo de la cualidad de los elementos introducidos será su posición a partir del núcleo y, algunos, de ser no textos, se convertirán en los que definan la esencia de la cultura.

No se debe omitir que algunos (¿o la mayoría?) de los elementos de la cultura son producto de coerción o imposición por una “monada dominante” o “semiosfera dominante” (responden a intereses de éstas) y su introducción puede llegar a ser violenta en el sentido del uso de la fuerza que se ejerce para lograr el fin y en el de la “catástrofe” que provocan en la estructura de la semiosfera. En el contexto de las culturas indígenas de México lo anterior se puede ejemplificar con la catolización en la época colonial y la castellanización, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX; en estos periodos se forzó a la población a abandonar su religión y su lengua, y para ello se emplearon la violencia física y la mental.

Resumiendo lo mencionado en este inciso, la continuidad y el cambio son los dos ejes en los que se desarrolla la dinámica de la cultura: son las dos caras de una misma moneda; es decir, en un solo conjunto se puede observar dos planos: en el anverso el *continuum*, en el reverso el cambio. En suma, no son sino dos posibilidades que se reflejan como en espejo, la diferencia radica en que en la primera las transformaciones son producidas por elementos internos y, en la segunda, lo nuevo se origina por externos; sin embargo, no son sino dos opciones para un mismo fin.

Otra diferencia que se puede señalar en relación con la dinámica de la cultura es que un texto endógeno produce transformaciones graduales en tanto que las originadas por uno exógeno son un nuevo punto de partida en la semiosis; es decir, si bien ambos conducen a un mismo fin, la evolución de la cultura, lo realizan a partir de elementos disímiles: lo propio y lo ajeno. Aunque pareciera que transformación y cambio son sinónimos, para efectos teóricos y de terminología, la diferencia estriba en que en el primer caso se alude, de mane-

ra general, a la evolución que sigue una semiosfera, sea por la renovación de los textos internos como por la introducción de externos; en tanto que en el segundo se supone una nueva manera de ver, interpretar y nombrar una realidad también nueva. Así, un elemento que se potencia para asegurar su continuidad y se le asigna un sitio en el núcleo de la semiosfera es el resultado de la transformación de un elemento propio, en tanto que uno externo es una innovación total. Aquí también valdría otro binomio para diferenciarlos: texto renovado y texto nuevo.

No se debe considerar *continuum* y explosión como aspectos antitéticos de la dinámica, sino como mecanismos que operan conjuntamente para lograr un mismo fin: la reproducción de la cultura, por lo que se puede observar la combinación de ambos procesos de manera simultánea con medios diferentes. No obstante, no se debe omitir que el *continuum* no es sino parte de la propia renovación que una determinada cultura proyecta para sí misma. La cultura no es un acto acabado, sino una continua (re)formulación.

#### **b) La dinámica de los textos de la cultura**

Como se ha señalado, toda semiosfera tiene estadios de continuidad (con implosiones incluidas) que aseguran la permanencia de lo propio y de cambio que generan innovación; sin embargo, la producción y la adquisición de “nuevos elementos”<sup>15</sup> que acrecientan el acervo de una cultura es un proceso que está sujeto a la acción de las fronteras semióticas de la cultura donde se generan o presentan.

En general, se puede señalar que la calidad de un texto y, por tanto, su posición en los niveles de la semiosfera, estará en función de la importancia para la cultura y en el núcleo se colocará los que se considere imprescindibles para la vida cotidiana de la colectividad que los apropia dada su significación; en ocasiones estos elementos están regidos por una relación del tipo acto – recompensa (tangibile o imaginaria) y de ellos depende la vida (presente o futura) en algún sentido; por tanto, en ocasiones se tornan indispensables para realizar todas las actividades y las condicionan.

Como ejemplo de lo anterior se puede poner la religión: cuando ésta está en una posición nuclear se convierte en un aspecto imprescindible para el creyente y de la observancia de

---

<sup>15</sup> Se emplea este término nuevamente en el sentido de ser un texto que genera nuevos matices de sentido, sea a partir de uno endógeno o exógeno.

ella depende su presente y futuro que está por encima de su propia vida (recuérdese el caso de los “mártires” de todos los credos); además, no se escatiman recursos humanos y materiales para cumplir con los preceptos que se ordenen o emanen de ella. Al menos en los grupos de carácter cristiano (católicos o evangélicos) está presente la relación mandato – pago, y del cumplimiento o no de tales ordenanzas depende la existencia misma: si acatan los mandamientos en el presente tendrán bendiciones y en el futuro el cielo (paraíso o alguna variante de lo anterior); en caso contrario su existencia estará plagada de males y les espera la condenación eterna (infierno o tormento perpetuo [con excepción de los Testigos de Jehová que descalifican esta última opción]).

Dado que la composición de una semiosfera también es el resultado del ingreso de una cantidad importante de elementos procedentes de diversas fuentes, continuamente se presentan casos de “apropiación”. Un texto nuevo al que en un principio se le impedía el avance en el interior de una semiosfera porque, por ejemplo, se contaba con uno equivalente para realizar las funciones significativas semejantes o porque era poco pertinente o no inteligible para la cultura, cuando logra franquear las fronteras que suponen el proceso de “elaboración adaptativa” se le considera propio y puede llegar a ubicarse en un sitio de importancia, considerarse indispensable y ser una alternativa a la par de un elemento afín; también, puede desplazar a éste y ocupar su sitio. Este proceso se compararía con la transculturación en el sentido de ser una adaptación de lo externo para ser interno y a partir de este texto nuevo se generan nuevos sentidos, pero con el sello particular del receptor.

En un principio, un texto nuevo es rechazado por temor a lo desconocido, lo ajeno, lo aparentemente contrario, lo recién creado, pues siempre causa confusión; esto se explica, por ejemplo, en el caso de los inventos, con el miedo que experimentaba la gente cuando aparecía un artefacto al que, generalmente, se le vinculaba con seres extranaturales por su carácter inverosímil para su época y hasta llegó a ocurrir que, en ocasiones, no se creía lo que se veía. En el caso de la cultura, se puede hacer la misma equiparación con los textos ajenos, pues, en principio, son incomprendidos y no se piensan como otras maneras de interpretar y vivir la vida, sino como distorsiones o perversiones de la misma; de ahí que causen extrañeza, escándalo y aversión las prácticas, conocimientos y creencias de otros pueblos, y sean objeto de censura, prohibición y destrucción (la práctica y el practicante), como

ha sucedido en infinidad de ocasiones a través de la historia humana y, al parecer, hasta hoy no se ha resuelto el “problema” que representa la otredad.

Cuando un texto pretende acceder a determinado nivel del espacio semiótico se presenta un periodo de “conflicto” con otro que ocupa la misma posición durante el proceso de la elaboración adaptativa (en el sentido que se desea que adquiera la misma significación o sea una alternativa). El franqueo de la frontera no es expedito ya que, a no ser que se trate de una novedad *sui generis*, en general, el ingreso de un elemento supondrá el desplazamiento de otro. La intensidad y duración del “choque” dependerá, sobre todo, del lugar que ocupe el elemento que se pretende sustituir; partiendo de la periferia, los niveles serán cada vez más difíciles de atravesar para posicionarse hasta llegar al núcleo.

Dependiendo de cuán potente, disímil o antitético sea un nuevo texto en relación con el que está en la misma posición que aspira ocupar en la semiosfera, se puede observar tres posibilidades. Primera, del elemento en cuestión sólo se toman algunos rasgos para complementar o agregar ciertos aspectos; tal es el caso de los préstamos o calcos semánticos para nombrar una nueva realidad. Segunda, el elemento propio y el ajeno se conjuntan para generar un tercero donde se conservan características de ambos, aunque puede ser que predomine uno de ellos; como es el caso de las lenguas criollas. Tercera, dependiendo de ciertos factores, a algunos textos se les dota de potencia para que desplacen completamente a un endógeno, aunque esto no se logre en absoluto; aquí se puede mencionar la pretensión desde la época colonial de “extinguir” los idiomas indígenas y sustituirlos por el español.

Cuando surge una situación de conflicto porque un nuevo texto quiere ingresar en una semiosfera y desplazar a otro, el mecanismo que media es la funcionalidad y el que da la significación; es decir, un elemento será aceptado en la medida que demuestre que es viable para cumplir una tarea significativa en la estructura de la cultura. No se pretende argumentar que ésta es una operación casi mecánica en la cual se genera un intercambio por una cuestión meramente pragmática, pues muchos textos cumplen un fin ritual; por ejemplo, toda la serie de actos protocolarios: el “catálogo” de saludos y despedidas dependiendo de la situación y el interlocutor, los “buenos modales” cuando se come, el “comportamiento” que se debe observar cuando se asiste a un funeral, etcétera. Más bien, lo que se desea señalar es que cuando ingresan en la cultura textos nuevos y surge conflicto porque hay otro

ocupando el mismo sitio, el remplazo se hará porque cumplen las mismas o más funciones o son equivalentes: es necesaria la relación de semejanza, pero también de diferencia.

Cuando una cultura acepta el ingreso de un texto nuevo, la “traducción” que se hace de él es una “versión” desde lo propio y no un “calco” del original; dado que en principio el objetivo es hacer inteligible un elemento nuevo, las dos posibilidades anteriores pueden ser empleadas; sin embargo, por lo ya dicho de “elaboración adaptativa”, al menos teóricamente, la única para hacer significativo un elemento es la primera. Derivado de lo anterior, se puede observar la diferencia que a nivel cultura se presenta en un mismo texto, como son los casos del dios y del diablo cristianos que trajeron los españoles y los que reformularon los mesoamericanos.

La etapa de “conflicto” no es privativa de los textos llegados de fuera; aun cuando se dé el caso de propuestas de reformulación surgidas en el interior de la misma comunidad éstas no serán aceptadas *ipso facto*,<sup>16</sup> sino estarán sujetas a la aceptación o rechazo, pues deberán franquear las fronteras previamente establecidas en la semiosfera ya que, generalmente, deberán ocupar el lugar de otro elemento. Tanto los textos renovados que se articulan en el interior de los pueblos indígenas como los nuevos que pretenden ingresar (y eventualmente lo logran), deberán pasar el proceso de (re)apropiación en la cultura donde se desarrollan y, gracias a este mecanismo, serán adaptados para estar acordes con el medio donde se significarán.

Los textos generados en el interior de la propia semiosfera y los externos que pretenden ingresar en ella, deberán demostrar durante el proceso de elaboración adaptativa que son significativos para el grupo que los recibe, sea en el plano pragmático, en el del imaginario o en ambos. Como propuesta, se puede señalar que serán aceptados si pueden llevarse a cabo con los recursos de que dispone la comunidad, si en la estructura de la cultura se les puede asignar un nivel en la semiosfera (o a corto o largo plazo la adquieren) y si son funcionales semióticamente y satisfacen una necesidad. Lo anterior, por supuesto, no está exento de la transformación para adecuarlos a la realidad que los adopta, de dotarlos de características propias.

---

<sup>16</sup> Dado que ahora esta locución latina también tiene la acepción de “en el momento”, aclaro que la empleo en su sentido prístino de “por el hecho [mismo]”.

Por su parte, un texto será desplazado del centro, enviado a la periferia o, tal vez, perderá su condición activa cuando ya no sea significativo para una comunidad dada porque le fue impuesto otro, ingresó uno nuevo que realiza las mismas funciones, una parte de la colectividad se apropió de uno alternativo y está a la par del primero o porque otros elementos, no precisamente afines a él, adquirieron una importancia mayor que éste y fue rezagándose gradualmente en el universo semiótico y se alejó del núcleo de la semiosfera. No se debe olvidar que a pesar de lo potente que pueda ser una explosión que cambie la estructura de una determinada cultura y “elimine” un texto, se conservarán valores de éste, como sustituto, en el nuevo.

En los casos de desplazamiento se presenta también una etapa de “conflicto”, mayor o menor dependiendo del nivel donde se produzca, que permite la “salida” de un texto; es decir, para que se “deprecie” un elemento debe mediar de igual manera una resignificación de éste; su alejamiento del núcleo o su expulsión de la semiosfera supondrá resistencia dependiendo de su significación, pues entre mayor sea ésta tiende a permanecer más tiempo. A semejanza del conflicto que se presenta cuando ingresa un texto nuevo, la intensidad del choque que se produce por la “salida” estará en función de si éste es de los que definen la esencia de la cultura o no.

Aunque, en general, es la comunidad quien determina cuáles textos tendrán cabida en su semiosfera y el nivel al cual accederán (endógenos y exógenos), no se desdeña la situación que se presenta cuando se imponen elementos o se ejerce coerción para que sean aceptados, como ya se mencionó. Valga la reiteración que se hace en el caso de la historia de las culturas de México: la suplantación de la religión mesoamericana y las lenguas indígenas por el catolicismo y el idioma castellano que, con diferente intensidad y en determinado tiempo, se ha llevado a cabo. Hay una fuerte tendencia por parte de las semiosferas o mónadas “dominantes” a implantar sus sistemas significativos en aquellas que consideran “débiles”, “inferiores”, “no civilizadas”, etcétera.

Debido a la evolución propia de la cultura y a factores externos, los textos pueden ser desplazados de su sitio en la semiosfera y colocados en un nivel más cercano al centro o se alejan a la periferia; también se presentan movimientos en ambos sentidos en un mismo texto. Aunque los elementos nucleares definen la esencia de una cultura, son de larga duración y resisten más al cambio, no significa que sean perpetuos o que no presenten transfor-

maciones; de hecho, es la capacidad de reformularse la que les permite que se renueven y sean significativos y acordes con su tiempo.

### **3. LAS CULTURAS INDÍGENAS: *CONTINUUM* Y CAMBIO**

Es un lugar común mencionar que hasta hace algunos años los pueblos indígenas mexicanos eran entidades culturales homogéneas donde la reproducción de lo propio era la tónica principal y no se producían cambios sustanciales, que entre sus principales elementos de identidad se encontraban la lengua materna y el catolicismo étnico, que eran espacios cerrados en los sentidos geográfico y social con formas particulares de organización en el interior de ellos, que sus miembros compartían los mismos códigos sémicos en la interpretación de los mundos natural e imaginario que los rodeaban y donde vivían... Es decir, eran una comunidad en el sentido de ser un grupo social que ocupaba un mismo territorio y había creado un sistema de significaciones que abarcaba todos los aspectos de la vida.

Dado que la población permanecía aislada geográfica y socialmente (las relaciones que tenían con el exterior eran pocas o reducidas a lo indispensable), se ha visto esta condición como la causal que permitió que la reproducción de la cultura no presentara cambios de importancia y fuera un *continuum* dentro de los propios parámetros que se imponía. Por otra parte, a las comunidades indígenas, de carácter “corporado” y “cerrado”, como se les denominaba, “se les adjudicaban propiedades que definían los límites para la adaptación, rechazo o asimilación de nuevos o viejos elementos culturales” (CORTÉS, 2010: 127) y se les consideraba grupos homogéneos.

Actualmente, la cultura, y por ende la semiosfera, el universo de significaciones de los pueblos indígenas, se ha transformado por la presencia de nuevos elementos que intentan desplazar a los que ocupan el mismo nivel o ser una alternativa para aprehender y vivir una realidad. El *continuum* que se vivió durante, tal vez, cientos de años, fue interrumpido por potentes explosiones que permearon todos los niveles de la significación, afectaron su estructura y produjeron elementos disímiles.

Dos de los elementos que eran considerados nucleares, la lengua indígena y el catolicismo étnico, han perdido su importancia como factores de identidad. El espacio geográfico y social se ensanchó de tal manera que, por un lado, la población creció y necesitó de más lugares donde vivir y, por otro, se puede encontrar comunidades de migrantes indígenas en

diferentes partes del país y en Estados Unidos; además, las relaciones con el exterior pasaron del trato con el sacerdote, el patrón o hacendado y los “mestizos” hostiles de los pueblos vecinos a la socialización con el resto de la población, sobre todo los migrantes. Finalmente, respecto de la interpretación del mundo, es posible observar maneras divergentes y contradictorias de concebirlo y vivirlo; la homogeneidad que hasta hace años se percibía en ha dado paso a diferentes posiciones a las cuales se puede optar individualmente.

Lo que se mencionó al inicio de este apartado es el punto de partida para el análisis y la discusión en torno a los procesos dinámicos y las transformaciones y cambios que se han dado en el interior de los pueblos indígenas desde mediados del siglo XX; es decir, el estadio previo a la explosión en la semiosfera. En resumen, se consideraba que las comunidades permanecían en una aparente inercia<sup>17</sup> reproduciendo su cultura sin mayores cambios o éstos eran imperceptibles por la gradación con la que se producían; sin embargo, ciertas condiciones que se presentaron hicieron que se modificara el *statu quo* vigente, que los códigos compartidos por la colectividad perdieran su carácter de homogeneizadores y se dieran divergencias en la interpretación de los mundos real e imaginario, que la transmisión de los conocimientos acumulados a través del tiempo no continuara al ritmo precedente por la llegada de otros que gozaron de prestigio y que, en suma, iniciara lo que se puede considerar es un nuevo estadio en la cultura indígena.

#### **a) De la Colonia al estadio precedente a la explosión en la cultura**

Se puede señalar (sin pretender decir la última palabra respecto del asunto) que la anterior gran explosión en la cultura de los pueblos indígenas fue la que ocurrió en el siglo XVI y ésta tuvo repercusiones en todos los niveles de la semiosfera, pues los textos que irrumpieron eran nuevos y, por tanto, incomprensibles: la cosmovisión, la gente, el idioma y la religión, las formas de comportamiento y las costumbres, la vestimenta y un largo etcétera. Fue el encuentro de dos universos “cuyas realidades se ignoraban mutuamente, y que correspondían a experiencias culturales muy diferentes [y] para los hombres del llamado nuevo

---

<sup>17</sup> Entendida ésta como la cualidad de no modificarse si no es por la acción de una fuerza que, en el caso de los pueblos indígenas, son todos los elementos externos a la cultura que, de manera gradual o violenta, penetraron en los diferentes niveles de que se compone la semiosfera y produjeron cambios significativos.

continente esos mismo hechos constituyeron una fractura profunda que alcanzó todos los aspectos de su existencia” (ROMERO, 2003: 29).

La llegada de los españoles no sólo fue la aparición de seres extraños<sup>18</sup> con ambiciones sin límite que pretendían adueñarse de cuanta riqueza existía, sino devino en la posterior obligación de sujetarse al orden que éstos mandaban y que, en suma, era un cambio en su manera de concebir y vivir sus mundos natural e imaginario pues les fue impuesto con violencia un sistema político, religioso, económico y social ajeno a ellos.<sup>19</sup> Se ha señalado que con las palabras con que inicia Carlos V las leyes de Indias “se deja en claro la realidad mayor para los habitantes de la Nueva España: donde hay un solo Señor, los demás son vasallos” (TRASLOSHEROS, 1994: 47).

Aunque la guerra no era un texto nuevo en la semiosfera indígena de la época (de los mexicas en particular), si lo fue su lógica y su poder destructivo. Taladoire señala que “resulta posible que la práctica de la Guerra Florida no hubiera preparado a los mexicas al tipo de enfrentamiento a muerte que los españoles utilizaban”;<sup>20</sup> sin embargo, la violencia mental fue la que más desarticuló su mundo: imagínese, por ejemplo, la manera cómo se pretendió exterminar el constructo significativo en el cual se sustentaba su vida misma cuando fueron destruidas las representaciones de lo divino, los templos y todo lo inherente a ellos puesto que “La destrucción de las imágenes que representaban a las divinidades fue la materialización de un sentimiento que, desde los primeros momentos de la conquista irrumpió violentamente en el espíritu de los indígenas” (ROMERO, 2009: 206);<sup>21</sup> además, la conmoción que provocó la degradación de lo que anteriormente era sagrado provocó cambios violentamente radicales y

...los antiguos dioses dejaron de ser como hasta entonces habían sido, pues también en ellos se observaron transformaciones de las que resultaron interesantes sincretismos. El proceso fue en extremo complejo, pues es muy cierto que los dioses sufrieron, con distintos ritmos,

---

<sup>18</sup> “El tremendo impacto psicológico consecutivo a la intrusión continua y rápida de seres desconocidos es muchas veces ignorado, aunque se puede deducir de los textos de los protagonistas” (TALADOIRE, 2011: 66).

<sup>19</sup> A lo anterior se suman los efectos de las guerras, sequías, inundaciones, epidemias, etcétera, que provocaron el “quebranto y declive” de la población. *Cfr. Los estragos de la conquista*, de Livi Bacci (véase la bibliografía). Estos hechos conmocionaron la estructura de la cultura y su semiosfera.

<sup>20</sup> *Cfr.* “La guerra de dos mundos”, de Taladoire (véase la bibliografía).

<sup>21</sup> Romero cita un fragmento del *Manuscrito anónimo de Tlatelolco* donde se da cuenta de la magnitud de la tragedia: “Golpeábamos en tanto los muros de adobe, y era nuestra herencia una red de agujeros, con los escudos fue su resguardo, pero ni con los escudos puede ser sostenida su soledad” (2009: 206).

diversos cambios, según las diferentes regiones del territorio que comenzaba a ser Nueva España. Pero en todos los casos este proceso significó la muerte de las antiguas deidades, en la medida en que dejaron de ser lo que hasta entonces habían sido, para cargarse de otros significados. Fue esta la segunda muerte de los dioses<sup>22</sup> (ROMERO, 2009: 201).

Aunado a lo anterior, los indígenas debieron convertirse a la religión de sus agresores en lo cual “el castigo y la fuerza desempeñaron un papel mayor [...] de lo que suele reconocerse” (GIBSON, 2000: 119).<sup>23</sup> Aunque se ha querido desligar de los hechos de armas la labor de los misioneros religiosos como si fuera una actividad aparte, inocua (benéfica y redentora, incluso),<sup>24</sup> la catolización que llevaron a cabo éstos no fue sino

la continuación ideológica de la obra militar y, a veces, tan brutal como ésta, ya que derribó templos, destruyó estatuas, quemó manuscritos y todo tipo de documento cultural [...] A la vez eliminó a los detractores de la nueva religión, acusados de apostasía y de reincidencia idolátrica. La Iglesia en la Nueva España funcionó, al mismo tiempo, como “aparato represivo” y como “aparato ideológico de Estado” (DÁVILA, 1999: 99).

Algunos de los cambios que se dieron e influyeron en el constructo semiótico de los indígenas, de manera general, fueron los siguientes:<sup>25</sup> ya no estaban sujetos a sus propios gobernantes o al *Tlahtoani* mexica, sino al rey de España a quien debían pagar tributo y ser

---

<sup>22</sup> La primera de éstas ocurrió cuando los dioses decidieron morir “para que el sol iniciara el movimiento que requería para cumplir con su faena cotidiana, sin la cual la vida en el mundo habría sido imposible” (ROMERO, 2009: 201).

<sup>23</sup> “Mandamos que dicho cura y sus vicarios, fiscales, topiles y demás ministros de la iglesia manden dar, ni den por motivo alguno a ninguno de los naturales y feligreses de este partido arriba de *seis azotes*, advirtiéndoles que éstos sólo se les podrán dar *por causa de no cumplir con las obligaciones de cristianos*, como son no oír misa los días de precepto, no cumplir con los preceptos de confesión y comunión, no aprender la doctrina cristiana, no querer asistir a su explicación y a la del santo evangelio”. Archivo parroquial de Mitla, Oaxaca, libro de bautizos, 1684-1745. En todas las citas de archivos parroquiales se actualizan la ortografía y la puntuación, y se desatan las abreviaturas. Las cursivas son mías.

<sup>24</sup> Entre ellos Alamán, Icazbalceta y Riva Palacio en el siglo XIX; Cuevas y Ricard en el XX. Al convertirse en un referente la obra de éste último, *La conquista espiritual de México*, “sus generalizaciones fueron la base para muchos de los *mitos* actuales en torno a la evangelización” (RUBIAL, 2002: 38), entre ellos calificar a los frailes de humanistas, etnólogos y lingüistas. Cfr. “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, de Rubial (véase la bibliografía).

<sup>25</sup> Carrasco menciona que “El principal cambio cultural y social que sucedió a la conquista consistió en la transformación de los reinos indígenas independientes en comunidades campesinas, junto con la simplificación de la estratificación social indígena y los cambios en el gobierno, la religión y todos los demás aspectos de la cultura motivados por esta transformación de las unidades sociales indígenas y su incorporación a un sistema social más amplio” (1975: 177). En el texto citado el autor realiza una descripción amplia de “la transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, como se llama el artículo (véase la bibliografía).

sus vasallos, como ya se mencionó.<sup>26</sup> Un segundo elemento fue la diferenciación que se produjo a partir de la separación de la sociedad en república de españoles y república de indios “como dos componentes centrales de la organización sociopolítica de entonces” (TRASLOSHEROS, 1994: 47).

Por otra parte, los indígenas fueron obligados a abandonar, ocultar o soterrar su religión bajo el manto del catolicismo so pena de castigos en el presente y en el nuevo futuro que les crearon e inculcaron;<sup>27</sup> además, tuvieron que apropiarse de toda una serie de conceptos y maniqueísmos abstractos y lejanos por completo a su realidad, tales como bien – mal, cielo – infierno, dios – demonio, etcétera.<sup>28</sup> A la par de la nueva fe se les impuso, en beneficio de la iglesia, una “serie de subvenciones, donativos, servicios a curas y doctrineros, limosnas y gastos ceremoniales” (ROSQUILLAS, S/F: 11).

En lo que toca al aspecto social, la “calidad” de una persona dependía de sus condiciones étnicas, de nacimiento y como sujeto productivo (TRASLOSHEROS, 1994: 47), aunque también cabía la posibilidad de transitar en la escala social. Por otra parte las “clases sociales” imperantes en la época prehispánica se ampliaron en demasía y de pertenecer a los *pipiltin* o *macehualtin*, la gente pasó a ser posteriormente parte de una de las muchas castas, en ocasiones sólo por una cuestión fenotípica o de tono de piel.<sup>29</sup> Un factor que también fue determinante en el reordenamiento de la estructura signica fue la relación asimétrica que se instituyó entre indígenas y españoles: los primeros con estatus y condiciones bajos, los segundos altos;<sup>30</sup> en general, al indio se le consideró fuente principal de tributo y mano de

---

<sup>26</sup> Durante la época colonial la nobleza indígena siguió conservando sus privilegios y los españoles gobernaron por medio de ellos. Se distinguieron en dos rangos: los caciques, sucesores de los antiguos *tlatoqueh*; los principales, parientes o sucesores de los anteriores [caciques] (CARRASCO, 1975: 182).

<sup>27</sup> “Intolerancia, fantasía y perversiones fueron ingredientes fundamentales del quehacer evangelizador en su obsesivo afán por ampliar el poder de la Corona Española, contribuyendo así a extender el dominio de la Iglesia y, supuestamente, el Reino de Cristo” (BÁEZ-JORGE, 2000: 16).

<sup>28</sup> “...y después del evangelio el padre cura o un coadjutor les predique explicando un *misterio de la fe* y exhortándolos al cumplimiento de las obligaciones del cristiano. Y para que ninguno de los naturales se excuse de asistir y conste y cumplan estas obligaciones, el padre cura los contará por el padrón y a los que hallare omisos les pondrá y aplicará las penas que *hubiere su ilustrísima determinado*”. Archivo parroquial de Tlacoahuaya, Oaxaca, libro de bautizos, 1708-1754.

<sup>29</sup> “En este pueblo de San Pablo Güilá, en ocho días del mes de octubre de mil setecientos veintidós años bauticé, puse óleo y crisma a María Petrona, hija legítima de Francisco de Ojeda y Juana de la Soledad, *personas casi blancas*, naturales y vecinos de la ciudad de Antequera...”. Archivo parroquial de Mitla, Oaxaca, libro de bautizos número cinco de San Pablo Güilá, 1717-1750.

<sup>30</sup> “Las diferencias siempre se derivan de *relaciones de poder*, pero no tan sólo de poder militar, físico o de violencia, sino también de dominio cultural” (GONZALBO, 2006: 113).

obra y “ocupaba entonces muy diferentes posiciones dentro del sistema de estratificación social, aunque estaba relegado a los niveles más bajos” (CARRASCO, 1975: 177).

Para que un nuevo texto ingrese en una semiosfera dada debe tener nombre y lugar en la lengua de ésta; sin embargo, en el caso de la explosión que se menciona del siglo XV, por ejemplo, se pueden observar dos aspectos en lo que respecta a la religión: primero, no sólo se pretendía que el catolicismo penetrara hasta el núcleo de la semiosfera indígena y desplazara el elemento existente, sino que desarticulara por completo su estructura y eliminara todo rasgo significativo que aun los nombres en los idiomas indígenas para elementos semejantes o afines fueron descartados para que no hubiera siquiera remembranza de ellos y, de manera subrepticia, la gente siguiera creyendo e invocando a sus deidades; de manera que trataron de extirpar la religión prehispánica destruyendo los templos, las imágenes de los dioses y persiguiendo a los practicantes. Segundo, la concepción que se tenía de lo divino o sobrenatural era dispar que los españoles prefirieron emplear el término propio en su idioma en lugar del equivalente en las lenguas de los pueblos sujetos para denominar las nuevas realidades que introducían, como es el caso *teotl* – dios,<sup>31</sup> entre otros más,<sup>32</sup> aunque también combinaron términos de las dos lenguas: Totecuyo Dios.

La semiosfera indígena fue sacudida por estas explosiones y muchos de los elementos de que se componía fueron desplazados por los recién impuestos, enviados a la periferia, gradualmente diluidos en los nuevos o reformulados bajo la apariencia de los recién ingresados en la cultura. No todos los textos fueron objeto de erradicación, pues muchos fueron la base de la que se partió para la reorganización de la sociedad y la cultura en la época colonial; algunos se conservaron gracias a la reformulación que se hizo de ellos, como fue el caso de las representaciones que se hacían en honor de los dioses y que “vueltas a lo divino católico” dieron paso al “teatro misionero” que ha llegado hasta la actualidad en la modalidad de “la representación de la pasión” en semana santa y las pastorelas en navidad.<sup>33</sup> Muchos de

---

<sup>31</sup> Cfr. “En náhuatl y en castellano”, de Murillo (véase la bibliografía).

<sup>32</sup> Gibson menciona que “La religión azteca había incluido prácticas semejantes a algunas de las prácticas del cristianismo, especialmente el matrimonio, la penitencia, el bautismo y las ofrendas. Pero en ningún caso eran las semejanzas tan exactas como para permitir una simple transferencia sin matices, y los diferentes contextos dentro de los cuales prácticas semejantes funcionaban invalidaban cualquier reconstrucción sintética en nombre del cristianismo” (2000: 103).

<sup>33</sup> Cfr. *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, de Horcasitas (véase la bibliografía).

los elementos de la cultura indígena antigua perviven en la actualidad y son el sustrato del llamado “México profundo” por Bonfil Batalla.

Pese a la potencia de la explosión con que se pretendió eliminar ciertos elementos nucleares de la estructura de la cultura indígena, no se logró el cometido. A nivel teórico esto se puede explicar señalando que, por una parte, es imposible la destrucción total de cualquier texto a pesar de lo catastrófico que pudiera ser la intrusión ya que se conservan ciertos valores al menos en calidad de sustrato. De lo anterior se colige que es improbable que se pueda construir un nuevo complejo de significaciones, una nueva semiosfera cual *tabula rasa*, cuando se tiene el antecedente de una.

Un factor que contribuyó a la conservación y transmisión de muchos elementos de la cultura, en mayor o menor medida, fue la segregación social y geográfica de que fueron sujetos los indígenas al ser confinados en “repúblicas de indios”, pues este factor permitió la continuidad de creencias y prácticas, reformuladas y sincretizadas con las traídas de Europa en la mayoría de los casos. Aunque esta separación no era rígida y a menudo se franqueaba, en un principio el contacto con la “otra realidad”, con los españoles que vivían en las cabeceras, en las “repúblicas de españoles”, era restringido, pues a éstos no se les permitía residir en los pueblos de indios ni tener tierras, casas o ganado en las cercanías (CASTRO, 2010: 24), por lo que el intercambio de información entre ambas semiosferas era limitado. La mayoría de la población sólo tenía contacto con el párroco y, cuando se trataba de pueblos sujetos, sólo acudía a éstos en plan de visita;<sup>34</sup> el objetivo era segregar al indio, “que no tuviera contacto con los no indios, con excepción de los religiosos” (TRASLOSHEROS, 1994: 50).

Pasado el fragor de la explosión en la semiosfera indígena, los nuevos textos fueron apropiados y los endógenos, dada su “capacidad de supervivencia”, pudieron transformarse o volverse otros, pero sin dejar de ser ellos mismos y continuar siendo referentes sígnicos. Con la gradual aceptación de los elementos recién llegados, la dinámica de la cultura siguió su curso para llegar a un estadio que podría llamarse de “estabilidad”; es decir, fue el mo-

---

<sup>34</sup> Pese a los esfuerzos que se hicieron para erradicar la religión de los indígenas durante la época colonial, no se logró el cometido; aunque los signos exteriores, como los templos y la clase sacerdotal, fueron destruidos y eliminados, las creencias y las prácticas continuaron, entre ellas la “idolatría”: “En 1803 todo un pueblo del valle, según se descubrió, adoraba ídolos en cuevas secretas”. Por otra parte, muchos elementos del catolicismo fueron aceptados, entre ellos el dios cristiano, “pero no como una deidad exclusiva u omnipotente” (GIBSON, 2000: 103, 106).

mento cuando los “nuevos textos”<sup>35</sup> que surgieron como resultado del “mestizaje” lograron consolidarse, ocuparon posiciones significativas en la semiosfera y llegaron a ser parte fundamental de la estructura de ésta.

Durante la época colonial se suscitaron descontentos de indígenas<sup>36</sup> que devinieron en revueltas. Uno de los más notorios fue el que ocurrió en 1692 en la ciudad de México, conocido como el “motín del pan”. Durante estos acontecimientos se llegó al grado de destruir edificios públicos y atacar la autoridad; en estos hechos la participación de indios fue mayor (77.2%) que la de personas de otros grupos sociales. Aunque el origen del tumulto fue la escasez de maíz, “las causas pueden proyectarse a una serie de abusos administrativos por parte de las autoridades del reino” (SILVA, 2007: 19). En su descargo, durante los procesos judiciales, muchos dijeron estar borrachos cuando participaron en el alboroto o de paso en la plaza cuando éste inició y se habían visto atraídos.<sup>37</sup> Según Sigüenza, el día del alboroto “como nunca [...] llegó la borrachera de los indios a mayor exceso y disolución que en aquestos tiempos en que [...] abunda más el pulque en México un día, que en un año entero cuando la gobernaban idólatras (1986: 215).

En Oaxaca se produjeron revueltas también y los primeros en ser blanco de la ira de los alzados eran el alcalde, el sacerdote, el recaudador de los impuestos y, dada su coparticipación en el sistema que los oprimía, el intérprete que sacaba provecho de la situación. Las sediciones fueron sofocadas con las armas y sus líderes atraídos con engaño para ser castigados. Sin embargo, la intención de estas rebeliones, en general, no era cambiar el orden establecido en ese momento, volver al régimen precolonial o instaurar un nuevo paradigma sociocultural,<sup>38</sup> sino protestar por los excesos que cometía autoridad, ya que consideraban que ésta abusaba de su cargo y les exigía, generalmente con medios violentos, más de lo

---

<sup>35</sup> Es un “nuevo texto” (a la par de uno totalmente desconocido que ingresa) dado que es el resultado de la unión de dos o más elementos de los que conserva rasgos en diferentes grados y una manera innovadora de interpretar una realidad a partir de la cual se genera sentido.

<sup>36</sup> También se produjeron rebeliones de esclavos africanos, entre ellas la que encabezó Yanga. *Cfr.* “Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España”, de Reynoso (véase la bibliografía).

<sup>37</sup> *Cfr. La política de una rebelión*, de Silva (véase la bibliografía).

<sup>38</sup> Ni en la rebelión de María Candelaria en Chiapas, “que buscaba la independencia”, se pregonaban doctrinas heterodoxas o se pretendía retornar a otros dioses o prácticas (HERREJÓN, 1993: 168). Véase en la bibliografía la referencia a la obra de Viqueira que menciona este autor.

que debían contribuir y no lo que les correspondía de acuerdo con lo que se había establecido, lo cual aceptaban y acataban sin chistar.<sup>39</sup>

Al menos en los dos casos que se ponen como ejemplo, lo que motivaba las revueltas eran aspectos económicos y de injusticia que afectaban a las clases sociales pobres (también participaban españoles de esta condición) donde los indígenas ocupaban los rangos más bajos. Por tanto, no se puede hablar de cambios que incidieran en la cultura, de la creación o reformulación de textos o de la vuelta al núcleo de algunos que habían sido enviados a la periferia, sino de la continuidad y afirmación de los vigentes en ese tiempo.

Los movimientos armados de 1810 y 1910 que convulsionaron al país, al parecer, no produjeron transformaciones trascendentales o radicales en la cultura indígena, pues fueron hechos eminentemente políticos. Por lo que toca al primero de ellos, algunos autores han señalado la escasa participación de los indígenas, pero otros afirman lo contrario. En el primer caso se menciona que las actividades insurgentes no fueron conocidas en todas partes y, por ejemplo, incluso a algunas ciudades, “sólo llegaba su rumor” (DALTON, 2004: 119) y, entonces, desde los púlpitos se exhortaba a no quebrantar el orden establecido y se propagaba al amor y reconocimiento que se le debía a España y a sus instituciones.<sup>40</sup> Por otra parte, también se sabe de la participación de líderes indígenas en estas luchas.<sup>41</sup>

En lo que toca a la Revolución, al parecer la tónica fue la misma: desigualdad social que redundaba en pobreza e injusticia y provocaban descontento. En este caso, la gente se lanzó a la lucha con el fin de revertir esta situación y, de acuerdo con Bastian, una revelación que se reveló prometedora para él fue que “la geografía del México de la ruptura revolucionaria de 1910 correspondía con el espacio de difusión de las sociedades protestantes” (2008: 11).

Así, a través de este recorrido histórico, se puede observar que desde los grandes cambios y transformaciones del siglo XVI hasta aproximadamente mediados del XX (por poner una delimitación no siempre precisa) la cultura indígena fue un *continuum* que evolucionó de acuerdo con su dinámica sin presentar cambios producidos por explosiones de textos procedentes de otras culturas. El *status quo* que resultó del intercambio y fusión de elemen-

---

<sup>39</sup> Cfr. *El fuego de la inobediencia*, de Díaz-Polanco (véase la bibliografía).

<sup>40</sup> “La mayoría de los púlpitos se volvieron tribuna política del gobierno español. Desde ellos, los sacerdotes tenían la orden de amenazar a la población para que olvidara «las ideas exóticas» de la Independencia y de luchar contra España. Era importante permanecer dentro del sistema colonial para no perder el cielo y no ser excomulgado” (DALTON, 2004: 123-124).

<sup>41</sup> Cfr. “Caudillos nahuas en la guerra de independencia” (véase la bibliografía).

tos de las semiosferas indígena y española en la época colonial se conservó en los siguientes tres elementos nucleares (hasta hoy se puede ver con mayor acentuación sobre todo en las regiones apartadas): el catolicismo étnico, el sistema de organización social y una visión del mundo que se muestra en creencias y prácticas religiosas y seculares.<sup>42</sup> No se pretende decir que la cultura permaneció estática durante este tiempo, sino que siguió su propio cauce y estuvo acorde con las posibilidades que ella misma determinaba; es decir, fue un periodo de continuidad.

#### **b) Unión de dos o más textos: “mestizaje cultural”**

Los textos que conforman una semiosfera son el resultado de la reformulación de lo propio y de la apropiación de lo ajeno y, en este último caso, se produce a menudo lo que también se ha llamado sincretismo. En esta investigación también se le denomina “mestizaje cultural” y se define como el proceso donde dos elementos afines (del mismo nivel) de dos semiosferas diferentes se conjuntan en una de ellas a través de la elaboración adaptativa y surge un nuevo texto con rasgos de ambos (aunque puede ser que predomine alguno de los dos) que genera nuevos sentidos; de esta manera, es el resultado de la adaptación de un texto externo en el contexto de uno propio que comparte rasgos semejantes; es decir, que cumple las mismas funciones significativas.

A continuación se realiza una aproximación a la dinámica del “mestizaje cultural” que se llevó a cabo en México en la época colonial cuando textos españoles fueron introducidos en la semiosfera indígena, en ésta se elaboraron adaptativamente y dieron como resultado una nueva realidad la cual se reflejó en los casos de la visión del mundo, la organización social, la religión y la administración de la justicia, entre otros que se pudiera citar.

Se parte en este ensayo de considerar que los pueblos indígenas prehispánicos de México compartían un mismo bagaje cultural (característicamente mesoamericano o presente también en otras regiones), como se ha propuesto a partir de colegir los elementos que éstos tenían en común en esta parte del continente americano (KIRCHOFF, 1967: 8-9). Este acervo logró conformarse como resultado del contacto que habían tenido durante siglos en lo que

---

<sup>42</sup> Las lenguas son elementos que se preservaron de la cultura indígena precolonial; sin embargo, se dictaron órdenes reales que decretaban su extinción. En otros casos, los desaparecidos fueron los hablantes. En el capítulo dos se aborda este tema.

ahora se denomina Mesoamérica cuya historia “es la vida de una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas entre sí. Esa intensa historia común creó visiones también comunes del cosmos que fueron bases firmes para sus interrelaciones” (LÓPEZ AUSTIN, 1992: 28); además, se constituyó en una zona económica y cultural que se integró “mediante el intercambio comercial y varios otros tipos de interacción social [que] unió a pueblos independientes y cuya interacción ejerció un impacto significativo en las sociedades participantes” (BERDAN – SMITH, 2004: 20, 21).

A través de la historia mesoamericana prehispánica, algunas ciudades lograron un desarrollo notable y fueron modelo en ciertas disciplinas o destacaron como centros donde se desarrollaban actividades importantes, entre ellas Teotihuacan, Monte Alban, Tula, Chichén Itzá; por ejemplo, se menciona que “Texcoco era un centro jurídico, de las artes y del conocimiento en general; Cholula era un destino de peregrinaciones; y Acatlán sobresalía por sus reservas de cacao. Esos centros y sus características no eran conocidos sólo localmente, sino a través de amplias áreas” (BERDAN – SMITH, 2004: 31). Un caso paradigmático también es el de Texcoco a donde “iban todas las naciones para aprender la lengua y policía de todas las cosas, así en el vestir como en el comer y buen término en todo y cosas curiosas, porque los reyes de esta ciudad [...] se preciaron de que en su ciudad hubiese escuelas y universidades para todas estas cosas” (ALVA IXTLILXOCHITL, 1995: 307).

De acuerdo con lo mencionado anteriormente acerca de la unidad cultural mesoamericana, se puede colegir que la introducción de los nuevos elementos españoles en el siglo XVI produjo cambios que, también, fueron homogéneos a nivel macro; es decir, aunque a nivel regional o local las adaptaciones tuvieron un matiz particular de acuerdo con sus precedentes significativos, en general se puede hablar de un nuevo paradigma porque “el dominio colonial transformó la vida indígena [en general], la intervino, y la construcción cotidiana de la visión del cosmos cambió de derroteros” (LÓPEZ AUSTIN, 1996: 476).

Entre los cambios que se llevaron a cabo en el ámbito de la cultura indígena en la época colonial, pero que se considera que el referente prehispánico estuvo en el fundamento de éstos en mayor o menor grado, se encuentra la continuidad de la nobleza a pesar de la fragmentación y ruptura del orden prehispánico y la “destrucción de unidades políticas mayores” (PÉREZ, 1994: 27); los señores disminuyeron en cantidad e importancia y pasaron a ocupar una posición subordinada al servicio de los nuevos gobernantes; sin embargo, conti-

nuaron en el poder a diferencia de la mayoría de la población que se le destinó al servicio en el campo y fueron cristianizados “como medio de dominio ideológico” (CARRASCO, 1977: 179).

La nobleza indígena, como se ha dicho, fue destronada de su posición superior, sin embargo, continuó gozando de sus privilegios; en algunos casos, en Tlaxcala por ejemplo, los gobernantes consiguieron conservar sus prerrogativas cuando se aliaron con los españoles y en ambos sentidos se otorgaron concesiones; de este modo, los *tlatohqueh* decidieron aceptar el bautizo católico, pero para ellos representaba “más una ceremonia conexas al pacto militar, siguiendo las tradiciones de sus aliados extranjeros, pero sin mayor alcance” (DÍAZ, 2010: 82) y cuando Cortés les requirió que abandonaron la adoración de sus dioses rechazaron esta propuesta “poniendo de manifiesto su distinción entre las concesiones militares pactadas y las de tipo religioso” (DÍAZ, 2010: 82). Carlos Ometochtzin, descendiente de Nezahualcóyotl, no gozaría de este beneficio años más tarde.<sup>43</sup>

Con el paso del tiempo, los españoles fueron “arrinconando” gradualmente en el sistema colonial no sólo a los señores locales sino a toda la población; por crónicas de la época se conoce de algunos de éstos que quedaron sin tierras, sin vasallos a quien gobernar y se volvieron tributarios, por tanto *macehualtin*, con lo que “una creciente uniformización de la sociedad indígena estaba en marcha” (PÉREZ, 1994: 31, 35). La conquista española y la subsecuente instauración de un nuevo orden fue el comienzo del proceso que llevó a la nobleza indígena a su desaparición (ROMERO, 2003: 31).

En lo que toca al pago del tributo, los españoles aprovecharon el sistema indígena. En un principio éstos se limitaron a sustituir al anterior grupo en el poder para que siguiera operando el sistema productivo y se beneficiaran de él; sin embargo, posteriormente lo modificaron, “sin dañarlo”, y adaptaron a sus propias necesidades e intereses, por lo que la transformación de este elemento cultural se divide en varias etapas en el siglo XVI: prehispánico, observación y ajuste, y reforma (ROJAS, 1993: 15). En los primeros años de la época colonial y hasta mediados del siglo XVI se conservaron muchos rasgos del tributo mesoamericano y los naturales lo pagaban cada 80 días, además de su prestación de trabajo (ROSQUILLAS, S/F: 2-3).

---

<sup>43</sup> Cfr. *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzococo* (véase la bibliografía).

Por otra parte, la impartición de justicia no fue homogénea para todos los indígenas, pues no existía una legislación aplicable a todos; además, ésta estuvo permeada por usos y costumbres de carácter local e, incluso, se aceptaban cuando no se oponían abiertamente a las leyes reales, a la moral o a la religión católica; por tanto, muchas de las prácticas provenientes del periodo prehispánico adquirieron condición normativa que permitió que la sociedad indígena fuera “hasta cierto punto copartícipe de la creación del sistema jurídico colonial” (CASTRO, 2010: 25, 28).

En lo que toca a la religión, se sabe que desde antes de la llegada del catolicismo las religiones mesoamericanas solían incorporar dioses y cultos de otros pueblos (CARRASCO, 1977: 198); el dios cristiano en un principio no fue sino uno más de los que acrecentaron el panteón indígena. La destrucción de los templos, imágenes de los dioses y todo lo relacionado con el culto, así como “la persecución de los sacerdotes, nobles y hechiceros que continuaban practicando sus ritos antiguos y los castigos (desde los azotes hasta la hoguera y la horca) que les impusieron” (RUBIAL, 2002: 22), fueron los medios empleados para la “conversión”. Los elementos de la religión prehispánica que sobrevivieron fueron los que estaban asociados a la vida familiar, los ciclos de vida, las curaciones y la agricultura (CARRASCO, 1977: 200); las formas religiosas que no requerían de prácticas externas, del aparato gubernamental, “quedaron bajo el amparo doméstico y se reprodujeron al calor del hogar. Quedaron junto al fuego, en los bultos sagrados familiares” (LÓPEZ AUSTIN, 2003: 143)

En el proceso de adaptar la religión católica con la mesoamericana en el contexto de la cultura indígena, se identificó a los seres divinos prehispánicos con el dios, la virgen y los santos católicos (CARRASCO, 1977: 200); la organización del culto público pasó a ser parte importante en la vida política y económica de las comunidades y cobró personalidad social netamente indígena el culto de los santos y, sin romper con la iglesia, la gente se apoderó del culto local y de su organización y “se estableció una marcada diferencia entre la iglesia y las formas locales de culto y de creencias” (CARRASCO, 1977: 202), de manera que “las iglesias, los santos y otros símbolos de identidad, imprimieron a cada poblado un carácter meramente local” (CORTÉS, 2010: 135).

Otros elementos de la cultura indígena fueron transformados en menor medida o, dependiendo de la significación para el nuevo gobierno, no se consideraron indispensables para el funcionamiento del nuevo orden; por ejemplo, la vida familiar así como las creencias y

ritos relacionados con ésta tuvieron pocos cambios (CARRASCO, 1977: 179); en otros casos, se aplicaron de manera diferenciada las adaptaciones, como en la vestimenta: la de los hombres indígenas mudó, pero en las mujeres continuó a la usanza antigua (CARRASCO, 1977: 192); el sistema de propiedad comunal de los indios continuó en vigor hasta la aplicación de las Leyes de reforma (CARRASCO, 1977: 194). Una práctica que no se permitió fue “que en los baños, que llaman de temascale, no haya comunión de hombres y mujeres, que se bañen solas las mujeres o solos los hombres”.<sup>44</sup>

Como se ha observado, en la construcción del orden colonial se impuso el modelo español, pero se tomó como punto de partida el mesoamericano y, en ocasiones, a partir de éste se construyó o adaptó uno que en el contexto indígena dio origen a una organización socio-cultural propia. Los nuevos paradigmas sociales, económicos, religiosos, etcétera, en el siglo XVI fueron aceptados por los indígenas previa reelaboración y adaptación y, en algunos casos, se generó a partir de la fusión de los elementos internos y externos algunos nuevos con rasgos únicos; tal es el caso, por ejemplo, de la religión católica étnica donde “es frecuente que los seres divinos indígenas estén tan alejados hoy de las formas mesoamericanas como de las europeas, al ser productos de una historia colonial demasiado propia” (LÓPEZ AUSTIN, 2003: 138).

Cabe mencionar que en este ensayo el término “mestizaje” se emplea en el sentido cultural y no en el biológico porque se considera que éste último no fue un factor importante que incidiera en la dinámica de los cambios y las transformaciones de la semiosfera indígena puesto que el número de uniones de este tipo fue bajo; si se observa que el porcentaje de europeos durante la época colonial osciló entre 0.2 y 0.8<sup>45</sup> se colige que no se pudo producir un “mestizaje” significativo en el sentido colonial de procrear “hijos de indígenas y españoles” que, a su vez, deviniera en la creación de una forma de cultura propia o con características peculiares.

Las primeras generaciones de mestizos que vivían entre los mundos indígena y español, resultado de matrimonio, concubinato o violación de mujeres, gradualmente fueron adoptando cada vez más el modelo de éste último, de manera que a la postre se consumó la his-

---

<sup>44</sup> Archivo parroquial de Tlacoahuaya, Oaxaca. Libro de bautismos, 1708-1754.

<sup>45</sup> Los datos los tomo de Zimmermann (2010: 897). Una observación pertinente, en relación con los porcentajes, es que de 1810 a 1910 el porcentaje de indígenas disminuyó de 60 a 13%, lo cual demuestra que el proceso de mestizaje cultural siguió su paso incluyente.

panización en ellas. Una muestra de lo anterior se presenta, por ejemplo, en el idioma donde “La transmisión de las lenguas de los padres de origen distinto no creó un bilingüismo permanente entre los descendientes, sino que produjo una hispanización” (ZIMMERMANN, 2010: 896).

Por otra parte, retomando los datos respecto de la composición “étnica” de la población en la época colonial, aunque el número de indígenas descendió de 100 a 60% de 1518 a 1810 y el de mestizos aumentó en ese mismo lapso de 0 a 40%, esto es resultado, seguramente, del “mestizaje cultural” que, como sucede hasta hoy día, “incluye población genéticamente amerindia que adoptó la lengua castellana y los hábitos provenientes de la cultura española” (ZIMMERMANN, 2010: 898).

En los inicios de la época colonial se consideró el mestizaje biológico “producto de una relación vil” (RODRÍGUEZ, 2008: 285) y a principios del siglo XVII llegó a significar ilegitimidad (RODRÍGUEZ, 2008: 289); a los mestizos, junto con los mulatos y los negros, se les consideraba “sangres viles”, eran personas “fuera de todo orden deseable” (TRASLOSHEROS, 1994: 53) en una sociedad en la cual la sangre, la legitimidad y la corporación eran criterios de estratificación (TRASLOSHEROS, 1994: 62). A los mestizos no se les dio cabida por su “naturaleza de inferioridad” en el orden novohispano y no llegaron a obtener el rango de república como sí lo tuvieron los indígenas y los españoles (LEWIN, 2003: 130).

El mestizaje biológico fue un fenómeno esencialmente urbano y estadísticamente más importante en las nuevas poblaciones que en las que existían en la época prehispánica; en las ciudades y en los centros mineros la población mestiza aumentó y este incremento se ha asociado con el número de nacimientos ilegítimos (RODRÍGUEZ, 2008: 291). De acuerdo con investigaciones sobre el tema, por ejemplo, en la parroquia de Santa Catarina en la ciudad de México el porcentaje de ilegitimidad era de 20% (PESCADOR, 1992: 149) y en el mineral de Bolaños, Jalisco, de 21.43% (CARBAJAL, 2008: 85); por su parte, en las zonas rurales el porcentaje era más bajo entre los indígenas que entre los españoles (MORIN, 1973: 73-74; CALVO, 1973: 50-51; RABELL, 1990: 21-22; MOLINA DEL VILLAR, 2006: 130-131).

De acuerdo con lo citado anteriormente, el índice de nacimientos ilegítimos en los pueblos indígenas (menos del 5% e incluye niños de “padres no conocidos”, expósitos, “hijos de la iglesia”, “hijos ilegítimos” que, no en todos los casos desde luego, eran engendrados por una persona española) no fue significativo, por lo que se puede deducir que el mestizaje

biológico tampoco; por tanto, en estas comunidades se conservó una cultura diferenciada de la que se desarrollaba en las ciudades donde se gestaba el mestizaje biológico y social que conducía a la hispanización.

La introducción de elementos nuevos en la semiosfera indígena en la época colonial originó un reacomodo en la estructura de ésta y el pensamiento indígena se forjó a partir de dos corrientes aparentemente irreconciliables y siguió por vías diversas, unas más próximas a la tradición mesoamericana otras a la cristiana, pero todas como un producto nuevo (LÓPEZ AUSTIN, 1996: 476). Sin embargo, aunque en ambos casos surgió una nueva visión del mundo, la diferencia entre las dos posibilidades anteriores fue la manera cómo se hizo la apropiación de los elementos españoles, cómo los ubicaron en los diferentes niveles de la semiosfera y, sobre todo, cómo los elaboraron adaptativamente, pues este es el mecanismo que permite hacer propio lo ajeno.

La nobleza indígena aceptó los textos españoles por acuerdo, conveniencia, novedad, estatus, mientras que la mayoría de la población, los *macehualtin*, aceptaron las imposiciones como parte de “la conquista armada y como parte del sometimiento de sus señores” (RUBIAL, 2002: 21); de ahí que se proponga para distinguir estas dos vertientes “hispanización” y “mestizaje” (culturales ambos), pues la diferencia no sólo fue la cantidad sino cómo ingresaron los elementos en la semiosfera; de ahí que en este ensayo se define hispanización como la apropiación de un mayor número elementos de la cultura española con el fin de ser semejante (o al menos parecer) lo más posible a este modelo mientras que mestizaje implica la elaboración adaptativa de los textos externos, los más significativos, para conformar una versión propia a partir de la conjunción de lo propio y lo ajeno.

Cabe aclarar que también en el caso de la apropiación de los textos por parte de la nobleza indígena en el inicio de la Colonia hubo un proceso de adaptación a la cultura y no se debe pensar en un ingreso automático; recuérdese que aun cuando se trate de una explosión potente que sacuda toda la estructura de una semiosfera es imposible la eliminación total de los elementos precedentes y permanecen remanentes de ellos. En lo que toca a los caciques, en ocasiones sólo aparentaban aceptar lo que mandaban los españoles con el fin de obtener beneficios, de ahí que “la actitud de los señores indios con respecto a los frailes no fue hija del convencimiento sino de la conveniencia. Muchos señores se bautizaron y continuaron con sus ritos antiguos, los cuales permanecieron vivos hasta el siglo XVIII” (RUBIAL, 2002:

21); otros más, no sólo continuaron adorando sus dioses, a la par del católico, sino rehusaron enviar sus hijos a la doctrina cuando lo requirieron los religiosos o en su lugar fueron vástagos de sus vasallos (DÍAZ, 2010: 82).

Es posible que dada la “flexibilidad” de la semiosfera indígena, que al parecer era “acumulativa” (en alusión, por ejemplo, al hecho del acrecentamiento de su panteón con dioses de otros pueblos), la aceptación de los textos españoles por parte de la nobleza fuera una apropiación (aunque no se descarta la conveniencia política), pero ésta permitía la continuidad de los propios; es decir, sería una “yuxtaposición” al poner dos elementos a la par en igualdad de circunstancias significativas. La posterior destrucción y persecución de la religión prehispánica (templos, dioses, sacerdotes) fue lo que indujo a los señores a ocultar sus anteriores creencias y a tratar de perpetuarlas encubiertamente, incluso, ir contra las nuevas que les imponían. En el caso de su descendencia, la presión ejercida por el sistema sociopolítico, un mayor control de la población y la enseñanza de los religiosos lograron cambiar progresivamente la visión del mundo de éstos.

En la época colonial, el nivel de hispanización o mestizaje fue directamente proporcional al grado de contacto con los españoles; la gente y los pueblos que tenían más relación con éstos fueron los que más adoptaron sus usos y costumbres, en tanto que las personas y las repúblicas de indios con menor trato conservaron en mayor grado la cultura indígena. La nobleza, por su condición de dirigente y negociadora, fue la primera que estuvo en estrecha socialización con los hispanos.

Los señores indígenas fueron quienes optaron por parecerse más a los nuevos gobernantes y éstos, a su vez, le concedieron privilegios y de esta manera accedieron a un nivel de vida que indica una españolización mayor que la de los plebeyos. Se les permitía llevar espada, vestir a la española, montar a caballo y usar el título de don [...] y podían construir y amueblar sus casas a la española (CARRASCO, 1977: 182; PÉREZ, 1994: 29). Por otra parte, la mayor incorporación de técnicas de procedencia europea en la vida indígena estuvo limitada a los grupos urbanos más allegados a los españoles, (CARRASCO, 1977: 192).

Lo que permitió que se conservaran muchos elementos mesoamericanos, como ya se mencionó, fue la segregación que se hizo de los indígenas para evitar que entraran en contacto con los que no eran de su condición social, pues eran “indefenso[s] ante gente mala como los demás habitantes de la Nueva España, fueran españoles, negros, mestizos, mula-

tos o quien fuera” (TRASLOSHEROS, 1994: 49); los españoles, con excepción de los religiosos, no tenían permiso de residir en los pueblos de indígenas ni tener propiedades cerca de ellos; sin embargo, un factor todavía más importante fue que en un principio “la hispanización de los indios [...] era considerada como inconveniente” (TRASLOSHEROS, 1994: 36).

Los religiosos y los encomenderos fueron los encargados de introducir los textos de la cultura española en los pueblos de indios; en éstos, los “traductores” mostraron dos facetas: por una parte, resguardaron lo propio y, por otra, hicieron ingresar lo extraño. La nobleza indígena fue un medio para conservar elementos de la cultura prehispánica (CARRASCO, 1977: 180), pero también fueron agentes activos en muchos casos de los procesos de cambio, generalmente por intereses personales (ROJAS, 1993: 12); también, algunos de los que se encargaban de ayudar en la misa o enseñar la doctrina católica en las comunidades a su vez dirigían y perpetuaban los cultos antiguos (CARRASCO, 1977: 201).

Como ya se ha mencionado, la coacción fue el método empleado para lograr que los indígenas aceptaran o se apropiaran de los nuevos elementos de la cultura española, como la religión y el aprendizaje del idioma español (este último fue una prioridad de la administración novohispana en determinadas épocas) y, a través de los religiosos que eran quienes estaban en contacto permanente con los indígenas, procuraron que los decretos reales se cumplieran y

...que todos los días asistan puntualmente a la escuela todos los niños de este curato a *aprender dichas doctrina cristiana y lengua castellana*; y si los padres o las madres de éstos lo estorbaren o no los obligaren a ello, dichos padres cura y coadjutores nos *los remitan presos a nuestra cárcel perpetua de la ciudad de Antequera y nos darán parte para que por nosotros se les mande dar el castigo correspondiente por inobedientes y malos padres.*<sup>46</sup>

En el inicio del siglo XVIII el mestizaje cultural, en lo que toca a la religión, todavía tenía una fuerte presencia prehispánica, tanto que la iglesia católica intentó suprimir o supervisar algunas prácticas que los indígenas llevaban a cabo; por ejemplo, “que por ningún modo consientan [los religiosos] que los naturales enciendan en los altares ni sepulturas en los días de finados ni en otro alguno del año las candelitas de cera que han acostumbrado” ni

---

<sup>46</sup> Archivo parroquial de Tlacoahuaya, Oaxaca. Libro de bautismos, 1708-1754.

“que los indios cantores por sí solos, en las iglesias ni en las casas, canten oficio alguno ni responsos sino que a ellos y a cualquiera vigilia les haya de asistir un ministro”.<sup>47</sup>

La mayoría de la población indígena tenía poco contacto con los españoles, más aun la que estaba segregada en sus “repúblicas”; por tanto, sus referentes culturales seguían siendo los que su propia comunidad reformulaba a partir del sincretismo resultado de conjuntar los nuevos elementos con los propios. Las personas que por alguna circunstancia debían estar en más estrecha relación con los europeos, empezando por la nobleza, se dieron cuenta de las ventajas a las que podían acceder aliándose con éstos o por el hecho de parecerse física o, sobre todo, culturalmente a ellos; por tanto, su aspiración era ser semejantes lo más posible a ellos: aprendían la lengua, costumbres, gustos, comportamiento, etcétera.

Durante el periodo colonial, pertenecer a determinada clase social marcaba al individuo en todos los aspectos de su vida: el lugar donde debía vivir, el trabajo que podía realizar y, sobre todo, el trato que recibiría por ser miembro de determinado grupo. Los españoles gozaban de privilegios por este único hecho: entre más abajo se estuviera en la escala, mayor sería la explotación. Dada la cuestión fenotípica o color de tez, algunos tenían acceso a ciertos beneficios simplemente pasando la “línea del color”: entre más clara fuera su piel podían ser más favorecidos.

Los indígenas y los mestizos biológicos (y en general todos los no españoles) sabían que pasar por una clase considerada superior en la época les otorgaba ventajas sobre los de su propia condición social; los primeros aparentaban ser mestizos y los segundos españoles; una de las posibilidades de ascender en la escala social era a través del “blanqueamiento” de la piel (CERVANTES, 2009: 532-533). Los mestizos, por una parte, evitaban ser confundidos con indios para no pagar tributo y, por otra parte, trataban parecer españoles porque podían ejercer actividades económicas más redituables; además, a través del uso de atuendos, el ingreso a ciertas élites y parecerse más al modelo social lograban el “blanqueamiento socio-racial” (LEWIN, 2003: 134).<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> Aún hoy día es común escuchar frases con resabios de colonialismo como “mejorar la familia” o “mejorar la raza” que no son sino expresiones del deseo de un “blanqueamiento” en el que se asocia la apariencia física con un supuesto estatus social. Según la *Encuesta nacional sobre discriminación en México*, la mayoría de las personas, más las mujeres, “tienden a identificarse con los tonos de piel más claros” (2010: 41-42).

Pese a la división social estricta y la poca posibilidad de movilidad, gente de los grupos menos favorecidos, los indígenas en este caso que se estudia, trataron de traspasar las barreras impuestas y aprovechar el menor resquicio para obtener una mejor calidad de vida o aliviar las cargas que les imponían, de ahí que emplearan todos los recursos y argucias a su disposición y uno de ellos era pasar por mestizos, pues éstos eran la evidencia tangible de que las fronteras entre la república de españoles y la república de indios distaban de ser impermeables (VERENA, 2009: s/N), por lo que se hicieron al modo de éstos y los copiaron tratando de parecer cada vez más al modelo español. También, posteriores administraciones novohispanas siguieron la política de asimilar los indígenas y negros para “convertir este mundo salvaje y peligroso, degenerado por el servilismo y la esclavitud inherentes al orden colonial, en un pueblo de ciudadanos” (GROS, 2002: 130) y favorecieron el mestizaje biológico y cultural entre los distintos componentes de la sociedad.

Como se ha observado, durante la Colonia se presentaron dos tendencias en lo que toca a la cultura: por un lado, la hispanización (el mestizaje biológico también, no sólo indígena – español) que fue un proceso de carácter citadino por el cual optaron la nobleza y las personas en contacto con los españoles para acceder a los beneficios de que éstos gozaban; por otro, el mestizaje cultural que la población indígena conservó en sus repúblicas, como se puede observar hasta hoy: todo el cúmulo de creencias y prácticas que la academia ha denominado “tradición” o “costumbre” son el resultado de esta unión cultural iniciada hace ya cinco siglos y son de las “concepciones coloniales que les han servido para atenuar la dominación económica y cultural” (LÓPEZ AUSTIN, 1996: 476).

A través de los años, el *continuum* en movimiento de la cultura ha permitido que los elementos surgidos en esa etapa hayan llegado a la actualidad y “uno de los ámbitos donde más se han conservado las antiguas prácticas y creencias es el de la actividad agrícola” (LIMÓN, 2000: 99); por ejemplo, se realizan ceremonias asociadas con ésta y se pide permiso a la tierra antes de sembrar pues se le considera ente vivo y sagrado. Otro texto importante es el fuego que desde la época prehispánica tenía un lugar preponderante en los rituales dedicados a las labores del campo; actualmente, sincretizado, está presente “a través del uso de velas y veladoras para pedir a los santos y a las antiguas divinidades una buena cosecha” (LIMÓN, 2000: 100). También persisten otras ideas como pedir perdón por ensuciar el agua al lavarse o pedir permiso al río antes de pescar (OCHOA – PÉREZ, 2010: 306) o la

concepción de la estructura del cosmos por los nahuas “y cómo se describe las disposición de los planos y la estructura del universo en la época colonial, y se ha podido rastrear hasta la prehispánica” (OCHOA – PÉREZ, 2010: 299).

Por otra parte, hoy se observa en la cultura indígena un fenómeno similar al que ocurrió durante la época colonial, sólo que se le llama “modernización”, que no es sino la continuación de la hispanización y posterior occidentalización, “afrancesamiento” (durante el Porfiritato), “americanización” (por el modelo estadounidense) o alguna variante de éstas. De acuerdo con lo observado en trabajo de campo, algunos sectores de la población indígena buscan cruzar la “línea de la indianidad” que los separa de la “sociedad mestiza” la cual los discrimina y, para tal efecto, aprenden español, no enseñan a sus hijos su lengua materna, buscan el “blanqueamiento” físico así sea con medios artificiales (cosméticos), adquieren las costumbres y comportamiento de la mayoría, sus ideales son los que dicta el consumismo, cambian sus dietas alimenticias, etcétera. En suma, no quieren ser “mestizos” en el sentido de conjuntar su cultura con la occidental, sino parecer occidentales, aunque sólo sea en aspectos externos y pragmáticos.

Finalmente, se puede mencionar que a partir de la Colonia y hasta la actualidad se han desarrollado dos movimientos culturales paralelos en lo que hoy se llama México: la hispanización (hoy “modernización”) y el mestizaje. Con el paso de los años el número de quienes comparten esta última visión del mundo ha venido disminuyendo gradualmente por las presiones y opresiones de que son sujetos; sin embargo, a pesar de los embates, los dioses creados desde tiempos remotos son dioses de hoy, reproducidos día a día (LÓPEZ AUSTIN, 2003: 144)

### c) *Continuum en movimiento*

Como ya se mencionó, la reproducción de la cultura en los pueblos indígenas hasta antes de los cambios que se dieron sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX fueron de relativa continuidad; sin embargo, esto no indica que haya sido un periodo en algún modo estático. Antes de este periodo, en los pueblos indígenas se observaba cierta homogeneidad en la lengua y las prácticas religiosas. En el primero de los casos, todas las personas hablaban el idioma materno que, aunque a través del tiempo se había transformado como cualquier otro para nombrar nuevas realidades y saberes, era una continuidad intergeneracional.

Prácticamente todos los habitantes de los pueblos nacían, vivían y morían en su lengua natal; es decir, aprehendían su mundo con ella.

En la segunda mitad de la mencionada centuria comenzó el desplazamiento de la lengua. Según Zimmermann, en la primera fase, aumentó la migración temporal y definitiva, y la escolarización y la presencia de medios de difusión se intensificaron; como resultado de lo anterior, el bilingüismo se incrementó en regiones alejadas y de refugio, disminuyó el monolingüismo y surgieron el uso diferenciado de las lenguas y las variedades de contacto. En la segunda etapa los idiomas indígenas dejaron de ser empleados en dominios informales e inició la amenaza de extinción en algunos casos (2010: 946).

El hecho de que en los pueblos indígenas todos hablaran su lengua materna hasta aproximadamente mediados del siglo pasado no significa que no supieran de la existencia del idioma español, pues se tenía conocimiento de la presencia de éste en ámbitos externos a la comunidad. A pesar del aparente aislamiento donde vivían, desde la época colonial hubo contacto con el “no indio”, sea por las personas que llegaban de fuera, entre ellas los sacerdotes y religiosos, o por quienes debían ser los intermediarios entre la comunidad y el exterior, los caciques indígenas en un principio, “quienes entendieron su papel de intermediarios entre su pueblo y el nuevo Estado” (PÉREZ, 1994: 28). De esta manera, estos “traductores” transmitían y recibían información en ambos sentidos de las semiosferas.

Como se ha mencionado, un texto ingresa en una semiosfera cuando tiene un nombre y un lugar en la lengua de la cultura receptora y, en este caso, en las diferentes lenguas había un término para denominar a los no indígenas y la lengua que hablaban; es decir, se nombran estas nuevas realidades y se diferencia (discrimina) lo que no es propio, lo no otomí en este caso que se estudia. Por ejemplo, los términos *mb<sub>o</sub>h<sub>o</sub>* (extranjero, fuereño, de ciudad) y *hñämfo* (lengua española) son ilustrativos; el primero se deriva de *mbo* (adentro) y *tsoho* (llegar a acá); el segundo de *hñä* (lengua) y *foho* (suciedad);<sup>49</sup> de ahí que el primero podría traducirse como “el [no indígena] que llega a adentro [del pueblo]” y el segundo “hablar excremento”, respectivamente.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> En otomí los vocablos que se componen de dos elementos, como los mencionados en este ejemplo, se forman apocopando, sobre todo, la segunda parte de que se componen.

<sup>50</sup> Agradezco la colaboración de Adrián, otomí de Temoaya, para formular estas etimologías.

Hasta mediados del siglo pasado, las personas, generalmente hombres, que conocían un poco del léxico del idioma español eran los encargados de realizar los tratos con la gente del exterior, del gobierno y con cualquier autoridad que se presentara: eran los intérpretes entre las dos semiosferas (en los planos semiótico y lingüístico) y, debido a esta circunstancia, eran muy respetados y se les encomendaba las tareas de representación y negociación con los de fuera.<sup>51</sup>

Por su parte, el catolicismo y los ritos y creencias con reminiscencias de la religión mesoamericana que se practicaban en las comunidades indígenas, eran las únicas opciones de religiosidad que practicaban; aunque éstas también habían evolucionado a través del tiempo y aceptado y desechado elementos como parte de su evolución, en general eran la continuación de la herencia de los antepasados en cuanto a la manera de acercarse a lo divino. El resultado del sincretismo de las religiones católica y prehispánica en la época colonial, que devino en lo que se ha denominado “catolicismo étnico”, fue la manera de expresar su espiritualidad y ésta logró consolidarse y formar parte fundamental de la estructura de la semiosfera, de modo que era considerada nuclear en ésta.

En este caso, también desde la época colonial hubo necesidad de “traductores” indígenas que hicieran inteligible el texto nuevo de la religión; en este caso fueron, además de los religiosos, encomenderos y otros españoles, los jóvenes de la nobleza indígena educados por los frailes en los conventos quienes participaron no sólo como colaboradores de éstos últimos sino adaptaron la nueva fe a su propia realidad. “Su colaboración creó los puentes necesarios para comunicar ambos mundos. Gracias a ello, los santos, las instituciones comunales y las ceremonias cristianas formaron parte de manera tan consistente de la realidad cultural indígena que actualmente no se pueden separar” (RUBIAL, 2002: 43).

En México la presencia de protestantes, ingleses y franceses la mayoría, data desde la época colonial; muchos de ellos fueron juzgados por la Inquisición cuando fueron descubiertos.<sup>52</sup> A partir de la segunda mitad del siglo XIX los misioneros estadounidenses, prin-

---

<sup>51</sup> Algunas personas de los pueblos indígenas a mediados del siglo XX sabían al menos unas cuantas palabras en español y, por este hecho, se consideraba que “sabían mucho” y eran tenidas en alta estima. Un caso de éstos sucedió en Mexquititlán donde a un señor muy respetado se le encomendaba negociar los asuntos agrarios de la comunidad por conocer unas 60 palabras del castellano, además de su capacidad e inteligencia; llegaron a proponerle que se postulara para presidente municipal de Amealco a lo cual se negó. Isabel, otomí de Mexquititlán.

<sup>52</sup> *Cfr.* “Otros hombres con libros luteranos”, de López (véase la bibliografía).

principalmente, amparados por las Leyes de Reforma iniciaron su labor proselitista (DORANTES, 2005: 154), por lo que se considera que este fue el inicio formal de las iglesias evangélicas en el país.

Aunque, en general, a las comunidades indígenas el protestantismo llegó con la apertura que se dio en el siglo XX por la migración, la castellanización y el contacto con la “sociedad nacional”, no significa que antes de estos hechos tampoco conocieran de la existencia de otras alternativas religiosas; por ejemplo, algunos de los “migrantes tempranos” (de los primeros en salir cuando aún este fenómeno no era frecuente) al volver a los pueblos llevaban consigo nuevas ideas acerca de las cuestiones espirituales e incluso la *Biblia* en su propia lengua.<sup>53</sup>

Por otra parte, las comunidades indígenas permanecían aisladas geográficamente y, por tanto, no se integraban socialmente con el resto de la población del país por la carencia de medios y vías de comunicación, además de la barrera lingüística; sin embargo, lo anterior tampoco significa que no tuvieran contacto con el exterior, con lo ajeno, y no supieran de la existencia de otras formas de vivir y que éstas tenían sus propias formas de nombrar sus realidades. Como se mencionó, denominaron ese *alter* de acuerdo con la percepción que tenían de él; no sólo al español o al mestizo, con quienes las relaciones no eran simétricas, sino a los demás pueblos indígenas con quienes compartían territorio y cultura.

El primer emisario de ese otro mundo, del mundo de los ajenos a ellos con quien trataban (“desde el nacimiento hasta la muerte”), era el sacerdote de la iglesia católica; también se relacionaban con el hacendado, el latifundista y, en ocasiones, con la gente del gobierno. El primero de ellos, dependiendo de la época y de necesidades no precisamente espirituales, sabía o no su idioma, pero la liturgia la realizaba en un tercero que tampoco conocían, en latín; el resto de los no indígenas sólo era visto en contadas veces y, en algunos casos, la presencia de todos ellos sólo era temporal o en forma de visita, sobre todo cuando los pueblos no eran cabeceras civiles ni parroquiales.

La presencia de “mestizos” en las intermediaciones de los indígenas también fue una manera de conocer al otro y, generalmente, esta relación estuvo caracterizada por la discriminación de que eran sujetos. Aunque compartían la mayoría de los elementos de la cultura e,

---

<sup>53</sup> “Cuando mi hermano Domingo regresó una vez de México traía un Nuevo Testamento en otomí que se entendía muy bien [se podía leer fácilmente]”. Tomás, otomí de Mexquititlán.

incluso, los “pueblos de mestizos”<sup>54</sup> quedaban dentro del área de poblaciones indígenas, la diferencia se presentaba a nivel lingüístico; es decir, el hecho de hablar un idioma indígena unos y español otros los hacía diferentes; de ahí que éstos últimos emplearan esta oposición como medio para ejercer poder y violencia dado que decían ya estaban “civilizados” y los otros no.

Por otra parte, las personas de los pueblos tenían cierta movilidad,<sup>55</sup> tal vez limitada en la mayoría de los casos, pero era una manera de apertura y conocimiento del otro, quien estaba fuera de su comunidad y su manera de hablar y vivir. Aunque en general las comunidades indígenas eran autosuficientes y, por tanto, la gente no tenían necesidad de recurrir fuera para satisfacer las necesidades básicas, sí acudía a la cabecera municipal o la ciudad más cercana para realizar otras dos actividades, principalmente: el comercio y los sacramentos religiosos.

En el primer caso, las personas iban a la ciudad para vender o intercambiar productos del campo (fruta, verdura, cereales) o pequeños animales domésticos (gallinas, guajolotes, conejos) sobre todo los domingos cuando había mercado en la plaza principal, como lo hacían sus antepasados desde la época colonial cuando se les permitió “bajar a los poblados de españoles a vender sus productos” (TRASLOSHEROS, 1994: 50); a su vez, allí adquirían lo que en su pueblo no se producía, generalmente ropa y utensilios para el hogar y el trabajo en la milpa. También, está documentado que desde la época colonial la gente acudía a la cabecera parroquial (que la mayoría de las veces era también municipal) para efectuar los sacramentos religiosos: bautismos, casamientos, etcétera;<sup>56</sup> además, tenían movilidad por

---

<sup>54</sup> En muchas ocasiones se trata, más bien, de “pueblos de amestizados” dado que “una proporción importante del campesinado es de origen indígena” (MARTÍNEZ, 2000: 44); es decir, los dichos mestizos son indígenas que abandonaron ciertos elementos de su cultura y adquirieron en su lugar los de la “sociedad nacional” para parecerse al modelo que a ésta se le ha impuesto.

<sup>55</sup> “*En esta cabecera de Teitipac* en catorce de octubre de mil setecientos noventa y tres años, yo, el ministro (con licencia parroquial), bauticé solemnemente a Paula María que nació ayer, hija legítima de Hilario González y [?] Hernández. Abuelos paternos [...] abuelos maternos [...] *todos son naturales de dicho Matatlán*. Los padrinos son [...] *de esta cabecera...*”. Archivo parroquial de Teitipac, Oaxaca, libro de bautizos, 1784-1803.

<sup>56</sup> Dependiendo de la ubicación y la importancia de su pueblo, la gente debía acudir o no a la cabecera parroquial para efectuar los sacramentos de la iglesia católica; en algunos casos los sacerdotes realizaban visitas parroquiales a los pueblos sujetos y anotaban en libros separados las partidas: “*En la iglesia de Tlacolula*, el día veintisiete de junio de mil setecientos cincuenta y seis años exorcicé, puse óleo, bauticé y puse crisma a Juan, hijo legítimo de Francisco Antonio y de Lucía María, *naturales y vecinos de este pueblo de Santa Ana [del valle]...*”. “*En el pueblo y cabecera de Santiago Matatlán*, en diez días del mes de septiembre de este año de mil setecientos veintitrés bauticé, puse los santos óleos y crisma a Juan, hijo legítimo de Marcos de la Cruz y de Rosa de la Cruz. Fueron padrinos [...] *todos naturales y vecinos del pueblo de San Miguel...*”.

otros motivos y aprendían las lenguas de los lugares donde residían, aunque fuera temporalmente.<sup>57</sup> Por otra parte, un desplazamiento fuera de la comunidad, ligado también con la religión en una época más reciente, era el que se hacía cuando se participaba en peregrinaciones o visita a algún santuario importante y recorrían a pie grandes distancias.<sup>58</sup>

Finalmente, en lo que respecta al hecho de compartir el mismo código en la interpretación de los mundos natural e imaginario, se puede señalar que esta uniformidad se presentaba a nivel colectividad, lo cual no invalida la posibilidad de disidencias individuales en el interior de los pueblos, pues ésta parece ser una de las condiciones para la transformación en la estructura significativa. Si consideramos al individuo una mónada y en la semiosfera se intercepta con otras, entonces coinciden e incluyen un número enorme de ellas y no pueden sino realizar operaciones generadoras de sentido que produzcan transformaciones (LOTMAN, 1998: 147).

Hoy día se observan al menos cuatro posibilidades en lo que toca a la visión del mundo: primera, la de los que siguen la tradición de los antepasados (“Esto es lo que nos enseñaron nuestros padres, nuestros abuelos”), la de los convertidos al protestantismo (“Dice la Biblia que...”), la de los que han tenido formación académica superior y argumentan con base en ella y, finalmente, la de los que intentan armonizar dos o las tres posibilidades anteriores (“No sé si... pero los abuelos contaban que...”).

Se puede concluir este apartado mencionando que, si bien se considera que en algunas regiones apartadas del país no se sabía del otro, del “mestizo”, del no indígena, dada la separación geográfica que redundaba en la social, en el resto del país sí había interacción cuando menos a nivel incipiente, como se ha señalado. A nivel semiosfera, hasta antes de las transformaciones de mediados del siglo XX no hubo recepción de nuevos textos potentes o éstos no recibieron impulso suficiente para ingresar en ella; por tanto, su evolución fue

---

Archivo parroquial de Tlacolula, Oaxaca, libro de bautizos de Santa Ana, 1714-1778. Archivo parroquial de Mitla, Oaxaca, libro de bautizos, 1722-1762.

<sup>57</sup> “En veinticuatro de mayo de mil setecientos treinta y cinco falleció un indio forastero que se hallaba tirado cerca del pueblo [Mitla], de mucha edad, al parecer de cien años, que traído a la casa del cura se confesó y recibió la extremaunción y le dio dicho sacramento *confesándole en mexicano* por saber dicho indio y ser *mixe del pueblo de Chichicaltepec* [...] y dijo llamarse Jacinto M[?] y *venía de Oaxaca en donde había estado tres meses...*” Archivo parroquial de Mitla, Oaxaca, libro de bautizos, 1684-1745.

<sup>58</sup> Se cuenta que cuando las personas de Mexquititlán asistían a la basílica de Guadalupe debían caminar hasta El Oro, en el Estado de México, para abordar el tren que los llevaba a la ciudad de México. Tomás, otomí de Mexquititlán.

de continuidad durante un periodo de tiempo y no presentó episodios de innovación marcada; sin embargo, los elementos externos permanecieron en la frontera, latentes, esperando los traductores que los hicieran ingresar.

**AR XENI YOHO. AR ‘MEDI AR HÑÄ**  
**CAPÍTULO DOS. EL DESPLAZAMIENTO LINGÜÍSTICO**

*... para que no se pierda [la lengua otomí]  
y que sigamos hablando,  
no nomás nosotros, sino nuestros hijos,  
y nuestros hijos a sus hijos,  
y que siga habiendo indígenas otomís*

Juana<sup>59</sup>

**PREÁMBULO**

El esta unidad se realiza una aproximación a la vitalidad de las lenguas indígenas de México y, particularmente, del otomí en las comunidades donde se investigó. En este ensayo no se pretende presentar estudios de casos pormenorizados, sino aportar evidencias empíricas para conocer aspectos observados en el desplazamiento, sustitución, mantenimiento, proyectos de revitalización e inclusión o ampliación de dominios de los idiomas indomexicanos. En este trabajo se hace oír la voz de los otomíes entrevistados y, también, se describe e interpreta las observaciones hechas en trabajo de campo en torno al idioma.

En este capítulo y en el siguiente, lo dicho por los otomíes acerca de su lengua materna y su conversión al evangelismo permiten una aproximación a la cognición, valoración e interpretación de éstas; dado que en ambos temas se trabaja con materiales semejantes, la “historia lingüística” y el “testimonio de conversión” que son de carácter autobiográfico, los juicios y afirmaciones son parte de una estrategia discursiva para justificar o afirmar su posición o praxis respecto del asunto en cuestión y “no sólo expresan dimensiones de la experiencia vivida, sino que interpretan la propia experiencia y configuran la construcción social de la realidad” (MUÑOZ, 2010: 268).

Aunque se perciben reminiscencias de la condición marginal de los indígenas en las opiniones y actitudes de los otomíes entrevistados hacia su lengua materna, la revalorización de ésta en los últimos años está generando respuestas favorables a pesar de la subjetividad que puedan implicar; sin embargo, el conocimiento y aprecio del idioma está generando opciones para su revitalización.

---

<sup>59</sup> Otomí de Santiago Mexquititlán.

La palabra es el medio para expresar la concepción total que se tiene del mundo: es el instrumento del cual se sirve el pensamiento humano para aprehender lo real y lo imaginario de que se compone su universo. La lengua nombra y conceptúa todo cuanto captan los sentidos, está presente en las elucubraciones y disquisiciones que se crean en la mente, describe y define los sentimientos que provoca cada situación vivida o imaginada y las expresiones que considera más elevadas: “cada lengua es una expresión irremplazable de la experiencia humana del mundo” (UNESCO, 2003: 2). Los idiomas son códigos verbales surgidos a partir de la visión y la interpretación particulares de un grupo sociocultural dado, por tanto, son únicos aunque compartan rasgos con otros que son parte de su misma familia lingüística.

En el mundo se hablan actualmente alrededor de seis mil idiomas, sin contar los numerosos dialectos de cada una de ellas: es decir, la diversidad lingüística (y cultural) es una característica de la humanidad; sin embargo, debido a la dominación de tipo militar, política, económica, religiosa, educativa (o todas a la vez) que ejercen los imperios o pueblos dominantes,<sup>60</sup> el número de ellas cada día se ve más reducido y la tendencia hoy días es la homogenización lingüística con el argumento de una supuesta inteligibilidad en el marco de la globalización.

Como resultado del desplazamiento lingüístico, el número de idiomas de que se componía la “Babel universal” se ha visto disminuido: alrededor del 97% de la población mundial habla 4% de las lenguas actuales, mientras que el 3% de los humanos se comunica en las que representan el 96%. Se calcula que 50% de los idiomas cada día tienen menos hablantes y, si sigue esta tendencia, a finales del presente siglo 90% de ellos será sustituido por alguno de los dominantes (UNESCO, 2003: 2).

Por otra parte, a la par de que se “minoriza” a la mayoría de las lenguas se propaga la supuesta importancia, superioridad y los beneficios de una o algunas que, como toda ideología, sirve “típicamente para legitimar el poder y la desigualdad” (TERBORG – GARCÍA, 2011: 47). Por otra parte, un mismo idioma puede tener una posición dominante en unos

---

<sup>60</sup> Aunque generalmente cuando se habla de imperios o pueblos dominantes se recurre a la metonimia, el todo por la parte, se debe aclarar que no es sino un grupo muy reducido en el poder el que impone sus intereses. Todas las atrocidades que se han cometido (las actuales también) se han “justificado” en nombre de la libertad, la civilización, el progreso, un “dios único y verdadero” o cualquier supuesto bien que se hace a la humanidad.

casos y dominada en otros; por ejemplo, el español se encuentra en la primera de éstas en relación con las demás lenguas de España (catalán, gallego, etcétera), en Hispanoamérica y en algunas regiones de África, entre otras; mientras que en el sureste de Estados Unidos, en Puerto Rico, en Filipinas y en zonas fronterizas de habla portuguesa está en posición dominada (ZIMMERMANN, 1992: 344).

De acuerdo con estudios acerca de la sobrevaloración de unos idiomas y devaluación de otros, particularmente del inglés actualmente, “Existe una relación directa entre el proceso de aceleración de la extinción masiva de las lenguas del mundo y el proceso de extensión del inglés como lengua internacional” (MORENO, 2008: 46). La difusión que se hace a este idioma lo hace parecer un pasaporte a la jaija, al ascenso social y al bienestar; en pocas palabras, se le presenta como panacea y se justifica su hegemonía, sea a nivel nacional o mundial.

Dado que los argumentos de los voceros del inglés como lengua mundial se basan en la “necesidad” de contar con ésta para la comunicación universal, cabe preguntar por qué se escoge, precisamente, la del país imperialista. La viabilidad de una *lingua franca* parece ser la respuesta más apropiada para el “entendimiento” entre las naciones, pero esto significa que un idioma se emplea con fines instrumentales, funcionales, y no para la “desculturización” mundial a través de la “globalización lingüística”, pues en ésta se observa “la Ideología del imperialismo cultural y lingüístico, que se fundamenta en la del imperialismo de la globalización capitalista” (MORENO, 2008: 36).

Con el término “desculturización” mencionado anteriormente se alude a la pérdida de uno o varios elementos de la cultura propia de un pueblo por medio de la violencia o coacción por parte de una fuerza externa para fines que convienen a ésta última. Para efecto de una definición, se denomina así “al proceso de pérdida de uno de los rasgos de la propia cultura, debido al contacto permanente con otras [...] La desculturización lingüística puede entenderse como un proceso de transformación idiomática que se produce cuando el idioma originario se va cambiando por algún otro (u otros)” (RAJ – RAJ 2004: s/p).

La difusión que se hace de la “necesidad” de saber inglés parece estar acompañada siempre de oposición a los idiomas locales; es decir, se comparan los “beneficios” de sólo hablar la lengua materna o ser bilingüe: el inglés es la llave del éxito en un mundo donde rige el objetivo final, imbuido por el colonialismo también, del beneficio propio y la acu-

mulación de riqueza material. Por ello, al ser un idioma al que se le ha dotado de una carga de “superioridad” en detrimento de todos las demás, “la generalización del inglés en todo el mundo no sirve en general para valorar las diversas lenguas y culturas existentes en el mundo, sino para todo lo contrario” (MORENO, 2008: 43).

El aprendizaje de una o más lenguas con fines instrumentales, aunque éstas lleven la etiqueta de “mayoritaria”, “nacional” o “de comunicación internacional”, no debería suponer no debiera suponer la pérdida de la propia o su “minusvalía”, sino la posibilidad de ampliación del conocimiento y entendimiento con otras culturas. De esta manera, la adquisición de un segundo idioma y la conservación del materno se complementan para poseer una visión más amplia del mundo y de su diversidad, y el empleo de uno u otro dependerá del contexto donde se encuentre el hablante. Así, una lengua se convierte en una herramienta para el acercamiento con la alteridad no para su subordinación.

En los siguientes apartados se hace una aproximación y una propuesta de interpretación del proceso de desplazamiento de un idioma que conduce a su “muerte”. De manera general se alude a esta situación en el próximo apartado y en una sección posterior se trata el caso de las lenguas indígenas mexicanas y, en particular, en el de las comunidades otomíes donde se investigó.

## **1. VIDA ¿Y MUERTE DE LENGUAS?**

Como se ha visto, la situación lingüística a nivel mundial actualmente sigue una clara tendencia: por un lado, se privilegia el empleo de una o algunas lenguas “importantes” y, por otro, se reduce el número de las demás en la medida de lo posible; sin embargo, ésta no es ninguna novedad en la historia de la humanidad ya que “siempre la lengua fue compañera del imperio”<sup>61</sup> y aunque hoy día es menos usual el empleo de la violencia militar contra los pueblos, en la práctica se sigue la consigna (parafraseando y “actualizando” a Nebrija) de poner bajo el yugo de las llamadas ahora “potencias mundiales”, por medio del dominio político y económico, a las naciones que tienen “trato y conversación” con éstas, y por el vencimiento se ven en la “necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido”, entre ellas la lengua.

---

<sup>61</sup> Cfr. *Gramática de la lengua castellana*, de Nebrija (véase la bibliografía)

La desaparición de una lengua no sólo es la pérdida de un saber acumulado por la experiencia de un pueblo a través de su devenir como tal y una manera de ver el mundo y sentirse parte de él, también supone el menoscabo de la identidad del grupo que la habla y, por tanto, éste se vuelve vulnerable y sujeto de dominación. Junto al poder militar, político o económico está presente la “colonización mental”; es decir, la alienación de la población para hacerla “partícipe” del “proyecto de civilización”.

Hoy día se habla recurrentemente de lenguas “en peligro”, “amenazadas”, “vulnerables”, “en situación crítica”, “en vías de desaparición”, “muertas”, “extintas”, como también se hace en el caso de los animales y los vegetales, y en ocasiones se suele afirmar que estas situaciones en las que se encuentran son parte de su propio “ciclo natural”; es decir, que nacen, se desarrollan y mueren. También, se ha querido ver en este “proceso de vida” una lucha donde sólo sobreviven los “idiomas más fuertes”, a semejanza de la teoría de la evolución, y se califica a éstos como mejores, más adecuados o más ricos que otros para justificar que la muerte de una lengua no es más que el resultado de su inadecuación para sobrevivir (JUNYENT, 1995: 21).<sup>62</sup>

En textos académicos se puede encontrar afirmaciones como la que menciona que “Sabemos que desaparecen especies vegetales y animales; que desaparecen imperios, ciudades. ¿Por qué no habrían de desaparecer también las lenguas?” (BERNÁRDEZ, 1999: 119) y aunque se hace alusión de manera general a hechos históricos concretos que han provocado esta situación, no se les señala como causales de la muerte de un idioma o “lengüicidio”,<sup>63</sup> sino se remite a una supuesta decisión, sin coacción, de los hablantes: “en la inmensa mayoría de los casos las lenguas se pierden porque sus hablantes deciden que no les vale la pena conservarla, pues resulta preferible adaptarse a otra de más importancia cultural, económica, social o política” (BERNÁRDEZ, 1999: 121) o a la condición de estos grupos: “en todas partes del mundo han desaparecido lenguas y siguen muriendo aún hoy: alrededor del 25 por ciento de las numerosas lenguas indias utilizadas en Latinoamérica está también en peligro de extinción inmediata, generalmente porque el número de miembros de esas etnias es muy pequeño” (BERNÁRDEZ, 1999: 129).

---

<sup>62</sup> Las citas de Bastardas i Boada (1996), Joan i Marí (1991), Joly (1956), Junyent (1995) y Zimmermann (1984) son traducciones mías.

<sup>63</sup> Este término lo tomo de Moreno (2008)

La afirmación de que las lenguas al igual que los seres vivos tienen un ciclo vital que culmina con la muerte es una “verdad engañosa” porque, en primer lugar, se olvida la etapa de reproducción y, segundo, se confunde la muerte de un individuo con la extinción de la especie. A semejanza de los animales, los vegetales y los humanos, las lenguas siguen un proceso que las perpetúa por medio del “crecimiento natural”; es decir, en este caso, el idioma prolonga su vida con el nacimiento de niños que lo aprenden de sus padres y aunque se transforme con el paso del tiempo dado que no es estático, sino sigue el paso de la cultura que lo crea y recrea, y es resultado de la experiencia de ésta, es la continuidad lingüística. Que ciertos elementos como el léxico, la morfosintaxis, la fonología u otros cambien o caigan en desuso gradualmente y “mueran” es parte de la propia evolución, pero no del exterminio de una lengua.

Tanto los pueblos, los vegetales, los animales, así como las lenguas, no se extinguen *motu proprio* y no se conoce de alguno de ellos que contemplen en su ciclo vital la extinción de la especie; la desaparición de éstos se debe a un cataclismo natural y, en la mayoría de los casos, a la acción nociva del humano. ¿Por qué se extinguieron el sapo dorado, el lobo marsupial, la paloma pasajera y otros muchos más están en riesgo de seguir sus pasos? Tampoco las ciudades y los imperios dejan de ser por razones “naturales”: detrás de ello está una historia de ansias de poder y dominio que lleva a determinados grupos a “conquistar” y arrasar todo vestigio material e inmaterial (la cosmovisión) de la cultura del pueblo que se domina en aras de lograr una hegemonía que los haga predominar.

En cualquier aspecto de la cultura se encuentra el factor humano y éste es determinante, en este caso, para la vitalidad o la muerte de un idioma, de ahí que, incluso, haya “lenguas que resucitan”, como el hebreo, que volvió a la vida por iniciativa del sionismo y ahora es lengua oficial de Israel junto con el árabe. Se han presentado casos de pueblos que de ser dominantes pasaron a ser dominados, o a la inversa, y junto con ellos sus lenguas tienen el mismo estatus.

Las lenguas mueren por dos motivos en los que media la acción humana: el primero de ellos, por exterminio de todos los hablantes; el segundo, por el desplazamiento de la lengua materna y la sustitución de ésta por la de un grupo dominante. En el primer caso se ejerce violencia física como medio para lograr el sometimiento de un pueblo, pero en ocasiones éste es de tal magnitud que se logra el aniquilamiento total de la población; en algunos ca-

so la acción se desarrolla rápidamente, pero en otros es de larga duración. Son numerosos los ejemplos de pueblos que desaparecieron, y con ellos sus idiomas, por la guerra o la persecución que se hizo contra ellos.

En el segundo caso, “la extinción [de un idioma] se consigue por el desuso de los que hablan las lenguas y la no transmisión a las generaciones futuras” (ZIMMERMANN, 2010: 899); a esto se añade la práctica cotidiana de la lengua impuesta, la de prestigio, y el consecuente aprendizaje de ésta por parte de los niños que son socializados en ella. En este proceso se distinguen dos etapas que completan el ciclo que provoca la muerte de un idioma: el desplazamiento y la sustitución,<sup>64</sup> pues por un lado la lengua materna de la comunidad va perdiendo sus espacios comunicativos, gradual o velozmente, y simultáneamente estos van siendo ocupados por la dominante.

Para explicar el hecho anterior se le compara con un movimiento en el espacio físico. Cuando un objeto ocupa determinado sitio y posteriormente a otro se le quiere posicionar en el mismo, debe ocurrir un traslado; es decir, al primero se le aparta de su lugar inicial y se le desplaza al lado o a cierta distancia del nuevo, o se quita para que este último ocupe el terreno y lo sustituya. En el caso de las lenguas ocurre algo similar: una de éstas tiene su lugar en la cultura y cuando se impone una nueva, la primera es desplazada, pero puede ser que ambas estén a la par (juntas), en igualdad de circunstancias, y entonces ocurre un caso de bilingüismo; la sustitución comienza cuando se establece una relación diglósica y por esta causa el idioma materno, al ocupar un estatus inferior, va perdiendo gradualmente sus espacios comunicativos, los cuales son ocupados a la par por el del grupo en el poder.

Una lengua muere, en el contexto de las naciones, por falta de reconocimiento y, sobre todo, por la prohibición expresa o *de facto* que se realiza por parte del gobierno en la que se prescribe una pena para los infractores. Cuando un territorio y su población pasan a formar parte de un país o una entidad mayor y se establece una relación jerárquica donde quedan sujetos, su cultura e idioma tenderán a ser minorizados, pues “las situaciones de sustitución lingüística se presentan en los casos de subordinación política de comunidades lingüísticas

---

<sup>64</sup> Aunque, como se ha dicho, son dos etapas las que completan el ciclo que conduce a la muerte de las lenguas, por un lado la pérdida de una de éstas y por el otro su sustitución por otra. Generalmente se denomina únicamente “desplazamiento” a este proceso por la mayoría de los estudiosos del tema y este es el término que también se utiliza en esta investigación, pero con él se alude a ambos movimientos.

diferenciadas que, una vez integradas en estados – nación centralizados que no las reconocen oficialmente, son sometidas a la prohibición del uso público de sus lenguas y a su denigración y estigmatización” (BASTARDAS I BOADA, 1996: 117).

Por otra parte, se ha señalado que para que se presente un proceso de sustitución es imprescindible el bilingüismo (JUNYENT, 1995: 39), pues este último no es sino un paso obligado en la transición del monolingüismo en la lengua materna a la dominante, un enlace que gradualmente va tendiendo hacia el lado de la última de éstas; sin embargo, lo anterior no significa que forzosamente éste sea el destino final en una comunidad bilingüe por motivos meramente lingüísticos, pues puede presentarse una situación equilibrada donde ambas lenguas posean el mismo estatus.

Lo que lleva a dar el giro de un extremo a otro en el empleo de una lengua no son factores de índole lingüística, como ya se señaló antes, sino al empleo de la fuerza, la coacción y la enajenación en contra de una comunidad. Cuando se impone una lengua a un grupo social se ejerce violencia física y mental, se somete al desprestigio a toda la cultura y se “coloniza mentalmente”; de esta manera, “el desplazamiento de una lengua es un proceso que da cuenta de relaciones de poder y no se trata del contacto de dominio entre lenguas, sino entre grupos formados por los hablantes de las lenguas en cuestión” (TERBORG – GARCÍA, 2011: 31).

El desplazamiento es, entonces, “un traslado de las *funciones* de una lengua, es decir, el *desuso* paulatino en dominios sociales” (ZIMMERMANN, 2010: 907) donde el bilingüismo desempeña un papel fundamental, pues funciona como un engranaje en el que cuando un idioma desocupa un espacio el otro inmediatamente lo sustituye y así continúa hasta abarcar la totalidad de los ámbitos comunicativos. Si lo anterior se describe como un proceso social, como es la naturaleza del desplazamiento lingüístico, éste se debe a que se va propiciando o forzando situaciones para que la lengua a la que se le ha sido confinada a la “categoría inferior” cada vez se emplee menos en los ámbitos sociales, iniciando con los de “prestigio” (administración, educación, política, religión), y se vea restringida a lo doméstico y a lo “no valorado socialmente”. Cuando se llega a este punto “la reducción de funciones [de la lengua] ha llegado al límite y difícilmente puede ser perpetuada” (JUNYENT, 1995: 45); por tanto, está al borde la extinción.

Cuando se habla de la “muerte” de un idioma, como también se conoce al hecho de que no se emplee más como medio de comunicación por una comunidad determinada, ha mediado previamente el desplazamiento, el abandono de la propia lengua por parte de una comunidad lingüística (JUNYENT, 1995: 23), y se sustituye con la de prestigio. De esta manera, se puede señalar que no se trata de un caso donde la lengua llegó a su “destino último” sino que se le llevó a su fin; es decir, no ocurrió la “muerte natural” de ésta sino fue un “suicidio lingüístico”.

El desplazamiento de una lengua no es hecho que ocurra debido a ciertas cualidades abstractas de ésta y que su pérdida o muerte es resultado de lo que sus propias leyes determinan, sino se debe a presiones que se ejercen sobre los hablantes para que la abandonen; por tanto, éstos deben enfrentar y responder de algún modo a las situaciones de discriminación que se les presentan de manera cotidiana. El prestigio o desprestigio de las personas que integran una nación, un pueblo o un grupo social, se reflejará en el estatus semejante que gocen todos los elementos de su cultura, incluido el idioma, y será determinante para el mantenimiento o abandono de éste.

La afirmación de que los hablantes son quienes propician en última instancia la “muerte” de sus propios idiomas porque no los enseñan a su descendencia y por eso no se perpetúan, es también una “verdad a medias” que pretende encubrir el contexto donde se produce esta situación, ya que la “decisión” de abandonar el idioma materno está lejos de ser un ejercicio de libertad, de una medida pensada y determinada en los términos de una comunidad, pues en ella influyen, de manera determinante, “la dominación y la presión ejercidas” (URANGA, 2008: 27) por una fuerza dominante y la pérdida de prestigio de la lengua que implica, a su vez, la pérdida de prestigio de sus hablantes (JUNYENT, 1995: 42); aunque en este último caso se considera que la pérdida de prestigio inicia en las personas y se extrapola a todos los elementos de su cultura.

Para que una comunidad lingüística llegue a la conclusión de que la mejor opción para su beneficio propio es el desplazamiento de su propia lengua materna y la sustitución de ésta por la de prestigio, ha ocurrido un proceso en el que ha mediado la violencia física y la mental. No se sabe de pueblos que hayan decidido abandonar su lengua o su cultura (o cualquier elemento de ésta) por su voluntad, sino por presiones externas que llegaron a un punto que prefirieron olvidar lo propio y adoptar lo ajeno. Cuando los hablantes deciden

“matar” el idioma que los identifica y en el que conocen y nombran el mundo<sup>65</sup> es porque éste llegó al punto de convertirse en un óbice para llevar una “vida digna”.

La sustitución de la lengua propia por una “dominante” no es, como se ha dicho, una acción determinada libre y conscientemente por una comunidad de hablantes, sino la opción final para que cesen una serie de agresiones y presiones que “a veces hasta se disfrazan de caridad [y] aparecen bajo la insignia de la ayuda” (ZIMMERMANN, 1999: 114). Así es como las lenguas mueren. Desde luego, “más que hablar de la muerte de las lenguas habría que hablar de la aniquilación de las lenguas, genocidio lingüístico o lengüicidio” (MORENO, 2008: 45).

También, para que una comunidad llegue a la “conclusión” de que no vale la pena conservar su lengua materna y prefiera sustituirla por otra de “mayor importancia” económica, social o política, se le ha sometido previamente a un proceso de desculturización; es decir, se le ha “convencido” de que debe abandonar su propia cultura, en general, pues ésta representa el pasado, el atraso, la pobreza, mientras que la adquisición de la de prestigio significa todo lo contrario: modernidad, progreso, riqueza material. De esta modo, “la idea que uno llegue a hacerse de su idioma influirá acaso decisivamente en la manera de usarlo” (NINYOLES, 1975: 86); por tanto, los hablantes llegan a tener por “ciertas” las afirmaciones que consideran que sus lenguas no tienen valor y consideran que no tiene sentido enseñarlas a sus hijos.

La desculturización a que son sometidos los hablantes de las lenguas “minoritarias” logra que éstos hagan suyos los valores de la cultura dominante y busquen la manera de parecerse cada vez más al modelo que se les impone. “La estrategia de deteriorar la identidad es muy eficaz, ya que la presión asimiladora *parece* surgir del individuo afectado mismo y no como obligación impuesta desde fuera” (ZIMMERMANN, 2010: 936). El papel que desempeña la estima que tenga de sí misma una persona o de su propia cultura son determinantes en la práctica y la transmisión de un idioma; cuando se trastoca la identidad de la gente, ésta se torna vulnerable y sujeta a manipulación, pues “la valoración de sí mismo [es] algo psicológico muy profundo” (ZIMMERMANN, 2010: 936).

---

<sup>65</sup> “Yo hablo mi lengua favorita porque eso es quien soy. Enseñamos a nuestros hijos nuestra lengua favorita, porque queremos que sepan quiénes son”. Christine Johnson, anciana tohono o’odham (CIT. EN UNESCO, 2003: 1).

Cuando una persona o una comunidad ha hecho suyos los valores impuestos por el “poder lingüístico” y está convencida de que le es más benéfico saber la lengua de prestigio y olvidar la propia concluye la transmisión de ésta última, ya que no se enseñara más a las generaciones siguientes porque, además de que considera que no es importante, necesaria ni tiene va para el futuro, se considera que la lengua materna puede serles un impedimento (JUNYENT, 1995: 41); es decir, hablar un idioma que tiene un estigma negativo los marca en la sociedad donde quieren integrarse plenamente.

El desplazamiento de la lengua es un proceso gradual que se observa a través de las generaciones; en él se observa también la transculturación; es decir, “el traslado de elementos culturales y lingüísticos que se generan en el contacto entre diferentes sociedades” (MÁYNEZ, 2007: 260). De ahí que donde un idioma está en riesgo de extinción se nota cómo éste va “diluyéndose” de los abuelos a los niños; es decir, la base piramidal de hablantes se reduce de acuerdo con la edad tanto en lo que toca al empleo como al conocimiento profundo de la lengua; así, los ancianos son quienes más la practican cotidianamente, a diferencia de los jóvenes e infantes, y quienes saben más de disquisiciones en torno a ella.

Otro aspecto que se menciona en relación con la pérdida de lenguas es el “conflicto” entre éstas que, de manera tendenciosa, se hace parecer como un hecho eminentemente lingüístico; sin embargo, la palestra donde se lleva a cabo no es sino la sociedad en la que contienden dos grupos de hablantes: quienes quieren imponer su idioma y quienes desean conservar el propio; es decir, las lenguas “ni luchan ni colisionan: son los grupos de idioma los que entrarán en una relación cooperativa o antagónica” (NINYOLES, 1975: 67). En general, el grupo (y la lengua) que perderá la lucha, aunque sea numéricamente mayoritario, será el que se encuentre en desventaja política, económica, social, militar, entre otras, pues estos son los artilugios que se han empleado a través de la historia para dominar al otro.

Cuando se produce un conflicto donde se esgrime la lengua como instrumento de lucha, el proceso que se sigue es limitar el idioma del contrario a un territorio, minorizar numérica y socialmente a sus hablantes y, como fin último, extinguirlo y que su sitio lo ocupe el del vencedor, como señalaba la Real Cédula del 10 de mayo de 1770 emitida para efectos en las colonias españolas: “que desde luego se pongan en práctica los medios [...] para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos Dominios, y sólo se hable el castellano” (CIT. EN ZIMMERMANN, 2010: 899).

Lo que se ha llamado “conflicto de lenguas” no es sino una lucha entre grupos sociales que se extiende al plano del idioma y a todos los ámbitos de la cultura de manera general. Las estrategias que se emplean para dominar son el desprestigio y la estigmatización de todos los elementos propios de un pueblo para ponerlo en situación de desventaja e inferioridad respecto del grupo en el poder; se fuerza al sometido a abandonar o mantener en ciertos dominios restringidos sus expresiones culturales y, finalmente, se le asimila por medio de políticas de alienación y homogenización. Un recurso infalible, al parecer, para extinguir una lengua es “minorizarla”.

De acuerdo con el proyecto “Palabra y mundos” que tuvo como objetivo realizar un informe acerca de la diversidad lingüística en el mundo, las causas que perciben los propios hablantes de lenguas “minorizadas” como las que han incidido para que éstas estén en riesgo de extinción son la oficialización explícita de un solo idioma (del grupo en el poder) y la prohibición penada del uso del propio (sea legal o *de facto*); debido a lo anterior y a las políticas de asimilación a que son sometidos para que lo abandonen, se producen en ellos prácticas de inculpación, sentimientos de inferioridad, culpabilidad y estigma (URANGA, 2008: 19).

Cabe mencionar que en esta investigación se emplea el término “lengua minorizada” y se le distingue de “lengua minoritaria” para traer a colación toda la historia que está detrás de la denominación y diferenciar dos procesos diferentes y hasta opuestos. En el primer caso se trata de un idioma al que, por una parte, se le ha impedido su “crecimiento natural” y, por otra, se le ha restado hablantes activos; es decir, a las nuevas generaciones no se les enseña la lengua materna de sus padres (hay interrupción en la transmisión intergeneracional) y los niños (que ya la hablan) y los adultos son obligados (con violencia física o mental o con medios más sutiles y hasta “piadosos” que buscan su “superación”) a abandonarla en pos de la adquisición de la dominante; por tanto, su número, que debería ser exponencial, se torna a la inversa y va decreciendo.

También, se minoriza a las lenguas en el sentido de hacerlas parecer inferiores (“dialectos”, en sentido peyorativo), no aptas para la “modernidad”, carentes de posibilidades de expresión en la ciencia y en la educación y, en suma, de poco valor cultural o utilitario; a los hablantes se les aliena para que interioricen estos “valores”, los tengan por ciertos y vayan en pos de lo que se les impone: la adquisición de la lengua del grupo dominante.

Tampoco se olvida el caso de la minorización de un idioma de manera más drástica y violenta: la disminución del número de hablantes por medio del asesinato de éstos; en algunos casos se llega al exterminio.

Por su parte, la lengua minoritaria surge de una variante de un idioma y con el tiempo va adquiriendo rasgos propios, se consolida, logra independizarse del que procede y adquiere estatus propio. También es el caso de las lenguas de comunidades de migrantes que al llegar a un nuevo país o región reproducen su cultura. En ambos casos el aumento de hablantes es exponencial ya que el “crecimiento natural” se hará con el paso de las generaciones, con excepción, en el segundo caso, de quienes migran y prefieren adoptar el idioma del lugar receptor con el fin de asimilarse.

En el lado opuesto se encuentran las lenguas mayoritarias y las lenguas mayorizadas que, resumiendo, son resultado del proceso anterior a la inversa. Las primeras son las que cuentan con un número grande de hablantes, pero su crecimiento se ha debido a su “reproducción natural”, es decir, al aumento como consecuencia del desarrollo demográfico, y tienen esta calidad en el contexto de la oposición con otras minoritarias, que generalmente son las de migrantes o “comunidades cerradas” (por ejemplo, los menonitas). A las segundas se les ha hecho crecer en cantidad a partir de la glotofagia, de sustituir o exterminar otros idiomas, y también en “calidad” a partir de la magnificación que se les hace al ponderarlas como el pasaporte al bienestar económico y social.

La historia lingüística de América ejemplifica los casos de lenguas minoritarias – minorizadas y mayoritarias – mayorizadas. Cuando llegaron los europeos (españoles, portugueses, ingleses, etcétera) a lo que llamaron América (este nombre no lo pusieron los nativos)<sup>66</sup> encontraron un número grande de pueblos con sus propias culturas y lenguas. En el contexto de la diversidad que encontraron, sus idiomas eran minoritarios a nivel macro del continente; es decir, la cantidad de hablantes era reducida. A partir del proceso de colonización y dominación que se gestó en el siglo XVI y continúa actualmente, la situación se ha invertido, y las lenguas minoritarias, las europeas, fueron mayorizadas y las mayoritarias, las indígenas, fueron minorizadas.

---

<sup>66</sup> Este nombre lo asignó un cartógrafo alemán, en un mapa de 1507, a lo que hoy es Brasil, pero la denominación “arraigó y terminó aplicándose a toda «América»” (RESTALL, 2004: 36).

En el caso particular de México, si se considera que durante la Colonia los españoles y su descendencia oscilaban entre 0.2 al 0.8% del total de la población y, como tal, eran hablantes de esta lengua,<sup>67</sup> se observa claramente cómo la política lingüística propició que el idioma minoritario fue minorizando los de la mayoría al grado de que actualmente el castellano es la lengua materna de más del 90% (aunque genéticamente sean indígenas), lo cual es indicador de la eficacia del “lingüicidio”.

Cuando un idioma alcanza un número alto de hablantes por encima de varios o muchos, pero no por crecimiento natural, no es sino una evidencia de que ha debido minorizar o extinguir otros para lograr posicionarse en ese sitio. No hace falta más que observar cuáles han sido los imperios en cada época para conocer cuáles son las lenguas con el mayor número de hablantes; es decir, para que haya una lengua mayorizada debe haber una, varias o muchas (como es el caso actualmente en el mundo) minorizadas.

Retomando el caso de América, hoy se observa una homogeneidad lingüística en gran parte del continente y se celebra anualmente desde 2009 el “Día de todos los que hablamos español” que es el idioma materno de 500 millones de personas, segundo a nivel mundial en número y oficial en 21 países,<sup>68</sup> pero ¿a cuántos lenguas se ha minorizado o exterminado para que llegue a este “sitio de honor”? Si continuamos con las cifras, de los aproximadamente 100 millones de personas que tienen el castellano como lengua materna en México, ¿cuántos de ellos serían hablantes de un idioma indígena? Si se sigue a un nivel más reducido y se llega a las comunidades donde se estudió para esta investigación, ¿cuántas personas “han aportado” estos pueblos para aumentar el número de hispanohablantes?

Como ya se mencionó, en todo proceso de desplazamiento se presenta una fase de bilingüismo que deviene posteriormente en monolingüismo en la lengua dominante porque ésta significa prestigio y porque el abandono de la propia lengua es un alejamiento de lo que se considera decadente. En general, quienes han sido los primeros en sustituir su idioma materno son las personas que ocupan un cargo en las comunidades por la necesidad de “tener trato y conversación” con los agentes del exterior; dado que esta situación les proporciona

---

<sup>67</sup> De acuerdo con los datos presentados en el capítulo primero.

<sup>68</sup> Este festejo lo organiza el Instituto Cervantes, “institución pública creada por el Estado español en 1991 para la promoción y enseñanza de la lengua española y para la difusión de la cultura española e hispanoamericana”. En la dirección electrónica <http://www.eldia.es/el-dia-e/> se encuentra la información acerca del Día-E, “de todos los que hablamos español”. Consulta el 03 de julio de 2012

la posibilidad de obtener un estatus superior en el interior de la comunidad, tanto en lo que se refiere a lo social como en lo económico, lo hacen extensivo a su descendencia. Parece ser una constante que “la población minorizada que más relación tenía con estas capas sociales [los hablantes de las lenguas dominantes] se acostumbraban a hablarse en la lengua oficial y, probablemente, en muchos casos –dado el estatus de los interlocutores– experimentaban al fin total satisfacción de poder hacerlo” (BASTARDAS I BOADA, 1996: 121).

El hecho de poder hablar con interlocutores con estatus alto es un factor que condiciona psicológicamente, pero que no tendría mayor incidencia en la vitalidad de un idioma si sólo se viera como una competencia para poder comunicarse con la alteridad; sin embargo, cuando se presenta en condiciones de asimetría lingüística, de diglosia, saber la lengua de prestigio es el camino que lleva a la sustitución de la propia, pues la frontera que representa el idioma ha sido superada, se ha cruzado la “línea de la lengua” que asegura la asimilación y la pertenencia, al menos en el plano ideológico, al grupo dominante.

El término diglosia, en el contexto del conflicto de lenguas, se emplea en el sentido que le dieron los lingüistas catalanes y en el que se advierte una relación antagónica entre dos idiomas que no permite una estabilidad a largo plazo, de “coexistencia pacífica”, sino de competencia y desplazamiento; en esta situación ambos son diferenciados y se establece un estamento particular para cada uno (ZIMMERMANN, 1992: 343). Así, la lengua dominante se adopta como lengua de prestigio y promoción social y nunca están a la par de las nativas, sino se utilizan para eliminar éstas y su coexistencia siempre es en calidad de subordinadas, minorizadas y, en planos más agresivos, atrasadas (MORENO, 2008: 48).

Aunque se considera que el bilingüismo es “concebido como un instrumento útil para la interrelación entre grupos sociales con características lingüísticas particulares, [y] se convierte en una alternativa de intercomunicación entre comunidades diversas” (CORONADO, 1999: 96), lo anterior sólo es viable cuando se presenta en situación de relación lingüística simétrica, no de subordinación, como sucede en todos los casos de desplazamiento; es decir, la convivencia armónica entre dos “grupos de idioma” (como los denomina Ninyoles), únicamente será posible si ambos poseen el mismo estatus y no hay interés de dominio que medie entre ellos.

Cuando se presenta un caso de bilingüismo asimétrico donde la tendencia es hacia el desplazamiento, todos los espacios de comunicación que inicialmente eran del dominio

pleno de la lengua materna de una comunidad comienzan a ser compartidos y en un principio se distribuyen las funciones entre ambas lenguas, pero posteriormente se reducen gradualmente para el idioma nativo hasta que se llega al límite de la sobrevivencia y de ahí se pasa a la extinción. Conforme decrecen los ámbitos de práctica cotidiana de una lengua también disminuye el número de hablantes activos y el de niños que son socializados en ésta, por lo que no se le actualiza para nombrar las nuevas realidades y conforme avanza el proceso las generaciones cada vez tienen menos competencia en ella y, por tanto, quedan incapacitados para poder transmitirla.

La ruptura intergeneracional en la transmisión de una lengua es una evidencia de que ésta se encuentra en el proceso de desplazamiento que lleva a su extinción, pues se abre una brecha que separa las generaciones y hace vivir a los miembros de una misma familia en mundos lingüísticos diferentes e incomunicados. Esta situación, que pareciera incluso inverosímil, es una realidad patética que se produce por no hablar el mismo idioma y distancia las relaciones entre abuelos y niños; quienes tienden el puente son los adultos bilingües aunque, paradójicamente, son quienes también han hecho la división, ya que cuando éstos decidieron no emplear más su lengua materna en la cotidianidad privaron a sus hijos de aprenderla, por lo que “con algunas generaciones, la lengua puede desaparecer completamente. El proceso de sustitución puede ser más rápido y completarse en sólo cuatro generaciones” (JUNYENT, 1995: 37-38).

El corte o ruptura intergeneracional en la transmisión de una lengua es la sustitución de la propia por una de prestigio en la enseñanza a las nuevas generaciones; de ahí que la vitalidad del idioma materno tiene contados sus días conforme van muriendo las personas que lo hablan. Es una constante que “cuando en la comunicación familiar e intraétnica durante la socialización de los niños se introduce la lengua hegemónica como medio de comunicación cotidiano, la lengua minoritaria se encuentra en inminente peligro de desaparición” (HETCH, 2010: 158) y lo confirma el hecho que por esta razón “el 20 por ciento de las lenguas de la muestra [del proyecto “Palabras y mundos”] ha dejado de transmitirse” (URANGA, 2008: 22).

El ciclo de una lengua llega a su ocaso cuando los niños de la comunidad donde se hablan son socializados en una ajena y no en la de sus padres; dado que se prefiere no hablar con los infantes el idioma materno porque se considera que éste no tiene valor cultural y utilita-

rio, y aparte es un obstáculo para la vida social, aunque estén en relativa convivencia con personas monolingües el aprendizaje no será significativo porque éstas se verán relegadas lingüísticamente a un segundo plano. La pérdida de una lengua puede suceder hasta en tres generaciones si se toma en cuenta que a partir de cuando se adquiere la dominante no se transmitirá más la minorizada; es decir, los abuelos pueden ser monolingües en su idioma materno, los adultos bilingües y, finalmente, los niños monolingües en el mayorizado porque, aunque sus padres no tengan una competencia plena, preferirán enseñarles y socializarlos en éste último.

La competencia en la lengua materna se diluye con el paso de las generaciones por el desuso cotidiano y la reducción de sus ámbitos comunicativos; de ahí que, aunque los niños estén en cierta medida en contacto con la lengua de sus padres y abuelos, la adquisición de ésta no será “completa” porque la pérdida de funciones y espacios de empleo también implica la pérdida de formas gramaticales, de léxico, de conceptos, etcétera, algunos de los cuales son únicos.

El discurso que presenta la “desculturización”, en su vertiente de sustitución lingüística (y cultural en general, por supuesto), se viste de un ropaje progresista e igualitario y parte de supuestos beneficios económicos y sociales a los que se puede acceder *ipso facto*, por el hecho; sin embargo, hablar la lengua dominante no es un pase automático al bienestar, sino sólo una posibilidad para intentar la consecución de una quimera en cuyo proceso el individuo y la comunidad han perdido su identidad, se tornan vulnerables y se integran a una sociedad que en principio los rechaza para evitar discriminación. “El precio de escalar la distancia social y de prestigio será el de la asimilación, o sea la pérdida de la propia identidad cultural (NINYOLES, 1975: 92).

La promoción que se realiza a la sustitución lingüística se centra en el bienestar y, como tal, se llega a condicionar el acceso de los individuos a posiciones de autoridad y estatus, o determinar incluso la misma existencia material (NINYOLES, 1975: 72). El cambio de idioma se relaciona con el “ideal” del progreso, de prestigio social y la obtención de riqueza material, y es una constante que donde se han presentado casos de desplazamiento y sustitución de lenguas, ésta última “se ha producido relacionada directamente con el desarrollo económico, con aquello que genéricamente se denomina «progreso»” (JOAN I MARÍ, 1991:

37); de ahí que “el cambio de idioma constituye el resultado inevitable de los cambios que se producen en la posición social de los individuos y grupos” (NINYOLES, 1975: 89).

## 2. LAS LENGUAS INDÍGENAS DE MÉXICO

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010<sup>69</sup> que realizó el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI),<sup>70</sup> en México 6.695,228 personas de cinco años y más hablan alguna de las 89 “lenguas autóctonas” (así se les denomina) y representan el 6.8% de la población (mayor de cinco años) total del país. De ellas, 5.714,334<sup>71</sup> (cerca del 85%) son bilingües lengua indígena-español y 980,894 son monolingües en su idioma materno. Los grupos de edades con el mayor número de monolingües son los ancianos de 65 años y representan el 23% de ellos y los niños de cinco a nueve años con el 36.9%.

Si las anteriores cifras son confiables, se confirma una tendencia que también se observa en el desplazamiento de las lenguas minorizadas, en este caso, las indígenas de México; en primer lugar, que las personas de mayor edad son las que conservan más la cultura y la lengua de sus pueblos y éstas se “diluyen” y están en transición a las de la “sociedad nacional” con el paso de las generaciones; segundo, por el número elevado de niños monolingües que se menciona, se nota que en este rango de edad la escuela aún no ejerce su influencia castellanizadora, lo cual sí se evidencia en los grupos siguientes donde el porcentaje de hablantes se reduce.<sup>72</sup>

En el censo de 2010 también se recopiló información sobre los hablantes de lenguas indígenas a partir de tres años y más, por lo cual el número de éstos aumentó a 6.913,362; de ellos, 3.397,199 son hombres y 3.516,163 mujeres; además, se contabilizó el número de “personas que no hablan una lengua indígena, pero la entienden” (bilingües receptivos)<sup>73</sup> y sumaron un total de 1.463,094: 725,000 hombres y 738,000 mujeres, que representan el

---

<sup>69</sup> Debe tomarse en cuenta que son datos “oficiales” y no siempre son fiables.

<sup>70</sup> Estos datos se encuentran en la página electrónica del INEGI, <http://www.censo2010.org.mx/>. Consulta el 01 de agosto de 2011.

<sup>71</sup> Este número de bilingües no se menciona en el documento, se ha colegido de restar los 980,894 monolingües al total de hablantes de lenguas indígenas. Las cifras que presenta el INEGI son redondeadas: en este caso, el porcentaje es de 14.7 (no 15) y en el de los que “entienden, pero no hablan” (siguiente párrafo), la suma de personas por sexo es de 1.463.000, faltan 94.

<sup>72</sup> Se aborda la cuestión de la castellanización en la escuela más adelante

<sup>73</sup> Siguiendo a Terborg y sus discípulos, se emplea el término “bilingüe receptivo” para denominar a la persona que tiene cierta comprensión de una L2, pero muy escasa producción oral (TRUJILLO, 2007: 57).

1.5% del total de la población de tres años y más. Finalmente, en el cuestionario se incluyó una pregunta respecto de si la gente se consideraba indígena, es decir, se adscribía a un grupo étnico, y 15.7 millones dijeron identificarse como parte de alguno; de ellos 6.6 millones hablan alguna lengua indígena y 9.1 no.

Por otra parte, las lenguas que se hablan en México, de acuerdo con el Instituto Nacional de Lengua Indígenas (INALI), se agrupan en 11 familias (integradas por al menos un idioma), 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variantes lingüísticas pertenecientes a las anteriores. Las denominaciones “lenguas autóctonas” que mencionan el INEGI y “agrupaciones lingüísticas” del INALI son equivalentes a nivel general; el número alto de “variantes lingüísticas” que señala la última institución se debe a que pretende distinguir con mayor grado de detalle las formas de habla que presentan “diferencias estructurales y léxicas” e implican para sus usuarios “una identidad sociolingüística que contrasta con la identidad sociolingüística de los usuarios de otras variantes” (INALI, 2008: 37).<sup>74</sup>

En México, al igual que en el resto del mundo, la situación en torno a las lenguas indígenas es semejante por su condición de minorizadas; el español, idioma de dominio y prestigio que se impuso como lengua del poder desde la época colonial, ha ido desplazando y extinguiendo muchas de ellas. La investigación sociolingüística ha dado cuenta de esta situación y de los factores que han incidido para que se presente: bilingüismo en transición a la lengua dominante, pérdida de espacios y funciones comunicativos de las idiomas indígenas, el oropel del ascenso social y económico por el único hecho de aprender castellano y, sobre todo, la presión ejercida para la desculturización por medio de la discriminación en la sociedad.

Actualmente el empleo de la fuerza y otras medidas coercitivas violentas para la castellanización y la desculturización de los indígenas en México no son políticas oficiales y la discriminación está prohibida legalmente; sin embargo, cotidianamente la sociedad sigue reproduciendo prácticas denigratorias y su ideología se sustenta en la diferenciación entre “mestizos” e “indios” como categorías opuestas y, en virtud de ello, se han establecido “los mapas geográfico, político, social y étnico con los que concebimos la realidad de México y de la población que habita en él” (NAVARRETE, 2004: 7); por su parte, la población indíge-

---

<sup>74</sup> *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales* (véase la bibliografía). Se mencionan los nombres de cada una de las 11 familias, las 68 agrupaciones lingüísticas y las 364 variantes lingüísticas.

na también ha interiorizado estos “valores” y considera que es mejor desculturizarse, romper con el pasado que representa pobreza e ignorancia, y asimilarse a la “cultura nacional” para poder acceder a los beneficios que ésta dice gozar.

Como ya se mencionó respecto del desplazamiento de las lenguas indígenas en México, en la literatura sociolingüística se mencionan los factores generales que lo han generado y se presentan estudios de caso particulares. En esta investigación se hace alusión a algunos de estos trabajos para mostrar la situación a nivel general en México. No se pretende mostrar el panorama de todo lo escrito, sólo contextualizar el estatus de vitalidad de la lengua otomí en los tres pueblos donde se investigó.

De acuerdo con un estudio realizado por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para conocer “la situación que guardan las lenguas indígenas”, basado en el modelo demográfico de Thompson, el Índice de remplazo etnolingüístico (IRE),<sup>75</sup> el cual es un indicador de la disminución o aumento de una población (y, por tanto, de hablantes de una lengua), en el año 2005 “se ubica [a las lenguas indígenas de México] en la categoría de extinción lenta, con un valor de 0.8667,<sup>76</sup> a lo cual se agrega que “34 grupos etnolingüísticos se ubican en situación de extinción”.<sup>77</sup>

La castellanización forzosa de los indígenas fue un proceso unilateral que pretendió, además de erradicar sus idiomas, “desembocar en la desaparición completa de su especificidad [indígena]” (GÓMEZ, 2005: 163), de desterrar la indianidad, supuesta rémora para el progreso. Por otra parte, además del contacto hubo un conflicto de lenguas, ya que fue una situación que no se limitó a lo estrictamente lingüístico, sino se extendió al campo de lo social, pues un grupo pretendió obtener la primacía por medio de su idioma y se produjo una relación diferenciada: por un lado los llamados mestizos y por el otro los indígenas, los primeros con estatus alto y portadores de la cultura nacional, mientras que los segundos estaban relegados desde la Colonia a la posición más baja.

En un encuentro de idiomas donde se establece una relación diglósica no sólo existen influencias a nivel lingüístico entre ambas partes, sino deviene un conflicto entre los hablan-

---

<sup>75</sup> Cfr. *Índice de remplazo etnolingüístico*, de la CDI (véase la bibliografía).

<sup>76</sup> En este Índice se considera las siguientes categorías: expansión acelerada, mayor a 2; expansión lenta, entre 1.11 y 2; equilibrio, entre 0.91 y 1.1; extinción lenta, entre 0.51 y 0.9; extinción acelerada, menor o igual a 0.5

<sup>77</sup> No todas las lenguas están en peligro de extinción acelerado ahora; sin embargo, se prevé que a mediano plazo sí lo estén.

tes que se resolverá por la vía del poder; de manera que esta situación no es sino “la manifestación lingüística de un conflicto político [pues] no hay conflicto entre lenguas, sino un conflicto lingüístico como expresión o instrumento de un conflicto político previo (TORTOSA, 1982: 43).

Se ha señalado que cuando se presenta un caso de conflicto lingüístico, que inevitablemente conduce al desplazamiento del idioma de quienes se encuentran en posición de prestigio inferior y subordinación, éste se caracteriza por condiciones desiguales de existencia e incompatibilidad entre las funciones expresivas y sociales de los idiomas;<sup>78</sup> es decir, unas se emplean para fines considerados superiores (educación, ciencia) mientras que otra se relegan a ámbitos privados o en círculos reducidos (rural, familiar). Puesto que los idiomas son entidades abstractas, se influye para que sus hablantes las olviden, se les prohíbe su uso y enseñarlas a sus hijos; además, se crean situaciones donde no tienen posibilidad de ser empleadas ni de desarrollarse (ZIMMERMANN, 1999: 116, 124). Cuando una lengua deja de usarse en algún contexto comunicativo comienza su extinción.

Dado que el idioma de la “autoridad”,<sup>79</sup> el español en el caso que se trata, está asociado con el poder, “este estatuto determina todos los juicios de valor [...] y otorga el derecho de suprimir la lengua de aquellos sobre los que el poder se ejerce” (CALVET, 1981: 118); además, dada la condición subordinada a que se somete a los hablantes de las lenguas indígenas, se les “demuestra” con argumentos seudocientíficos<sup>80</sup> que lo que ellos hablan son “sublenguas, incapaces totalmente de responder al reto de los tiempos modernos, de la ciencia, de la cultura; de ahí que necesiten adoptar la lengua del colonizador” (CALVET, 1981: 120). Es un cliché el argumento que se oye, incluso entre los propios indígenas, el de decir que sus idiomas son obsoletos y no responden a la modernidad.

Lo anterior remite al término dialecto que se emplea para denominar por *vox populi* a las “lenguas de las tribus”, “de los indios”, etcétera, como comúnmente se conoce a los idiomas indígena aun por sus propios hablantes. En la concepción popular, que ha sido permea-

---

<sup>78</sup> Cfr. “Asimilación o igualdad lingüística en el Valle del Mezquital”, de Muñoz (véase la bibliografía)..

<sup>79</sup> Por “autoridad” se entiende el grupo que ejerce el poder en diferentes ámbitos: político, económico, religioso, académico, etcétera.

<sup>80</sup> El problema de minorizar los idiomas indígenas parece no limitarse al ámbito meramente “popular”; aún en círculos académicos, no precisamente lingüísticos, se escuchan aseveraciones como “son dialectos porque no tienen escritura”, más aún “porque *no se pueden* escribir” o “porque los hablan tribus”, aludiendo así a un estado casi de “salvajismo” e “incivilización” de los pueblos.

da por siglos de colonialismo y dominio ideológico, existe una jerarquía en lo que toca al medio de comunicación; de ahí que diferencie entre idioma y dialecto, sin ningún criterio científico y lingüístico, y el primer término se asigne a la lengua de las naciones o “pueblos desarrollados” y el segundo a la de las minorías “inferiores”; sin embargo, más que a una cuestión numérica de quienes hablan una u otra, el término está relacionado con un aspecto de prestigio y estatus de los hablantes.

El concepto dialecto, según su uso por una política discriminadora, es peyorativo en esencia, pues denota inferioridad de la lengua a la que se le aplica; esta actitud despectiva se da, incluso, entre los propios hablantes de ella por la presión ideológica a la que son sometidos; además, este estigma está en estrecha relación con la devaluación de la cultura de quienes están dominados (CALVET, 1981: 46-47, 51). La aceptación y empleo de este término, tanto por parte de los propios indígenas como por el resto de los “mestizos”, es indicativo del grado de homogeneización de la sociedad.

La desculturización de una comunidad conlleva a la aceptación de los valores que le son impuestos, aunque éstos atenten contra la dignidad de las personas, ya que los aceptan porque consideran que son una mejor opción; de esta manera se les crea “necesidades o las ideologías [que] influyen en la selección de la lengua, al igual que los valores y las creencias; las primeras están relacionadas con el bienestar, el empleo y la educación de los hablantes; las segundas y los terceros se expresan en las actitudes hacia la lengua” (TERBORG – GARCÍA, 2011: 56)

En el caso del desplazamiento de las lenguas indígenas por el español, se observa que la coexistencia de los idiomas está marcada por fronteras étnicas y de clase; por tanto, se presenta una relación de diferencias donde el primer idioma se considera superior y los demás inferiores; además, se ha desarrollado una teoría del estigma por medio de la cual se construye una ideología que prueba la inferioridad de los idiomas indios y los degrada a folklor y elementos decorativos, museográficos, sin vida; aunque en esta interrelación también se produzca una situación de resistencia (DÍAZ, 1987: 59).

¿Cuáles son las causas, a nivel general, que han producido el desplazamiento de las lenguas indígenas por el español? Según el estudio de la CDI sobre el IRE, la pérdida del idioma materno (que es el elemento con que comúnmente se identifica a los indígenas) es una forma de defensa ante “los estereotipos de la sociedad mestiza hacia lo indígena, y que

cuenta con marcados tintes discriminatorios”;<sup>81</sup> también, la interacción con la población no indígena está incidiendo en que se enseñe español y no la lengua materna; además, la pérdida de territorios tradicionales o el asentamiento en los pueblos de no indígenas, hablantes de castellano, acelera la pérdida del idioma (CDI, s/F: 2) y la sustitución de éste por el castellano.

Todos los factores que propician el desplazamiento de una lengua se pueden reducir a un solo concepto: discriminación; en este sentido, el pueblo portador de este calificativo será diferenciado negativamente y, junto con él, toda su cultura. Se ha mencionado que en el proceso de sustitución lingüística se producen acciones que conducen a la extinción de un idioma y entre ellas están el no reconocimiento o la prohibición de éste, la minorización de una lengua y mayorización de otra, y la desculturización y alienación de los hablantes que un principio llevan a un bilingüismo caracterizado por la diglosia que a la postre deviene en monolingüismo en la lengua dominante. En estas causales mencionadas se evidencia la clara presencia de la discriminación.

En el inicio de la castellanización, los que aprendían la lengua eran las personas que estaban en contacto con el patrón, el hacendado y los funcionarios públicos, por lo que accedían a mejores empleos, salarios y condiciones de vida;<sup>82</sup> además, esta cualidad les confería estatus y ventajas de índole social; por otra parte, también les posibilitaba enseñar a sus hijos la *castilla* para que éstos pudieran asistir a la escuela y, como gente educada, “de razón”, podrían ocupar cargos de importancia dentro de la comunidad dada la instrucción que poseían y el prestigio que adquirirían.

Otro factor que ha incidido en el desplazamiento de las lenguas indígenas es la migración. La necesidad de llevar un sustento a los hogares propició que muchas personas indígenas abandonaran, temporal o definitivamente, sus pueblos, pues en sus lugares de origen no había fuentes de trabajo. Las labores en el campo no proporcionaban suficientes recursos para la manutención de una familia cada vez más numerosa o surgían compromisos, reli-

---

<sup>81</sup> Para una mayor información acerca de la discriminación de los indígenas véanse *Percepción de la imagen del indígena en México*, de la CDI, y la Encuesta Nacional sobre la Discriminación en México, de 2010; ésta puede consultarse en <http://www.conapred.org.mx/>

<sup>82</sup> En la actualidad se da la misma situación, pero con respecto del inglés, como se ha señalado anteriormente; para muchos, esta lengua representa prestigio y el medio para ascender en la escala social. La publicidad que se da en torno a este idioma (junto con la computación) y el número de personas que lo aprenden es superior en comparación con cualquier otro.

giosos o civiles, que debían cumplir. En un principio la gente se dirigió a las ciudades cercanas a su comunidad, pero cada vez fueron ampliando el radio de acción y ahora también radican en Estados Unidos. Los primeros migrantes se vieron forzados a aprender el español para evitar la discriminación, poder obtener un empleo y comunicarse con los “mestizos”; las generaciones siguientes empezaron a adquirirlo como primera lengua.

De acuerdo con las investigaciones que se ha hecho en torno al desplazamiento de las lenguas indígenas, se ha encontrado que existe una correlación entre el desplazamiento de éstas y el avance de la educación, lo que significa que, por ejemplo, “así como se estaba perdiendo el otomí, así ha mejorado el nivel educativo de la población” (TERBORG, 2004: 294); además, “la existencia de la educación se ve relacionada con el español, y su ausencia se relaciona con el otomí” (TERBORG, 2004: 295). Sin embargo, se presentan excepciones, como en el caso de los purépechas de Santa Fe de la Laguna, Michoacán, donde “no se encontró absolutamente ningún tipo de correlación de este tipo [*sic*], ya que en la muestra de 458 hablantes se encontró que ni el grado de escolaridad ni el tipo de ocupación se relacionaban de ninguna forma con el conocimiento y uso de las lenguas p’urhépecha y español” (RICO, 2010: 151).

Sin duda, la discriminación es el factor que más presión ha ejercido sobre las poblaciones indígenas, no sólo en el plano de la lengua, sino de toda la cultura, pues se le degrada con el fin de que sus miembros, por la fuerza o “voluntariamente”, renuncien a ella, pero que parezca que es un “beneficio” el que se están haciendo y una manera de salir del “atraso” como viven; de ahí que, “como resultado de la humillación a la que se somete cualquier individuo que reconozca su procedencia étnica, es recurrente que el código lingüístico preferido sea el español” (ORTEGA, 2010: 200).

A nivel individual, la segregación es determinante para que una persona no hable su idioma materno y no lo transmita a su descendencia. A pesar de que en México terminó el tiempo cuando la prohibición era oficial y provenía de dependencias gubernamentales (aunque a veces continúa *de facto*), en la “conciencia popular” y en la de los propios indígenas aún siguen vigentes los prejuicios contra sus lenguas porque aún no se ha revertido la “colonización mental” de ambos sectores de la población.

Como se ha mencionado, derivado de siglos de dominación y devaluación de lo indígena, además de políticas lingüísticas que giraron en torno a la obligatoriedad de olvidar la

lengua de los antepasados porque era óbice para el progreso, el conocimiento y la riqueza material, se argumenta que con los “dialectos” no se puede enseñar ciencia, tecnología, arte y todo el bagaje cultural occidental; éstos son para el campo, para lo antiguo y, en general, para pueblos atrasados e incivilizados.<sup>83</sup> Por su parte, las tradiciones y demás manifestaciones de la cultura se tienen por “costumbres de cuando la gente no sabía nada”,<sup>84</sup> incluso por los propios indígenas, y las creencias son vistas como supersticiones, producto de la “ignorancia”.

Poco antes de mi ingreso a la escuela primaria escuchaba a mis padres conversar con otros adultos, por los años 1966, 1967 “...sólo aquel que habla castilla tiene posibilidades de triunfar en la vida...” consideraban asimismo que la escuela era el medio idóneo que podía contribuir con decisión para sacar de la miseria y de la ignorancia a todos los indios. Pero el problema se agrava cuando la escuela de aquella época censura que “el dialecto es un obstáculo para que los niños aprendan” cuando los maestros “federales” reprenden y castigan a los alumnos que no entienden la clase y aseguran que el “dialecto” es la peor barrera (MUÑOZ, 2006: 30).

La política integracionista y la castellanización forzosa<sup>85</sup> que propugnó el sistema político y ahora la discriminación de la que son sujetos por la sociedad “mestiza” han desplazado la lengua en la mayoría de las comunidades indígenas; pues, por una parte, se vieron forzados a olvidar su lengua materna y no enseñarla a su descendencia; por otra, aceptaron las imposiciones y consideraron como válidos ciertos argumentos, entre ellos, suponer que hablaban “dialectos”, idiomas inferiores, propios de pueblos “primitivos” o “no civilizados” y que poseían una cultura que era rémora para el progreso, precisamente en la época cuando el desarrollo nacional requería la “integración del indio en la vida nacional” y era su única salvación; en la actualidad la etnicidad también es un obstáculo para acceder al bienestar económico y social. Por tanto, se ha preferido abandonar el legado de los antepasados y no heredar a sus hijos el estigma de “ser indio”.

---

<sup>83</sup> “Es cierto que existe gran asociación entre el manejo del español y la educación formal, y que el monolingüismo constituye una barrera para acceder a ella” (INEGI, 2004: 26).

<sup>84</sup> Entiéndase “no saber nada” como no saber leer ni escribir; es decir, no haber obtenido el “conocimiento de la escuela”.

<sup>85</sup> Las prácticas que empleó la política de castellanización para lograr su cometido incluían penas hasta de cárcel para quien enseñara la lengua indígena a sus hijos (CELOTE, 2006: 32).

[Los mestizos de Donicá] siempre nos discriminaron, siempre dijeron que nosotros los indígenas, los hablantes otomíes valíamos poco porque no sabíamos hablar el español; hacían lo que querían con nuestra gente, la humillaban... hasta los golpeaban. Decían que nosotros no éramos pensantes. Ellos sí se creían que eran de razón. Por eso mucha gente no quiere que sus hijos hablen nuestra lengua.<sup>86</sup>

Así como durante la época colonial los indios y los mestizos trataban de “salvar la línea del color” y por su apariencia fenotípica y pigmentación de tez pasaban por una casta menos desfavorecida (incluso por español) y así obtenían ciertos beneficios,<sup>87</sup> esta práctica se perpetuó y hoy también los indígenas prefieren emplear la estrategia de “salvar la línea de la lengua” para parecer “mestizos” (como el común de la sociedad nacional), no ser discriminados y poder acceder a los beneficios de educación, empleo y demás servicios públicos. Actualmente, en muchos pueblos indígenas siguen teniendo vigencia las ideas según las cuales sus culturas y sus lenguas son inferiores y, por eso, la mayoría de los padres no enseñan el idioma a sus hijos; a su vez, éstos no desean aprenderlo porque se han “integrado a la sociedad nacional” y se sienten mestizos o se han amestizado.

De acuerdo con el estudio citado de la CDI, la conservación de los idiomas indígenas está en relación “con bajos niveles de desarrollo personal y alta marginación”, pues donde se encuentran en nivel de expansión, el analfabetismo y monolingüismo son factores que “impactan en el grado de [...] vitalidad” y, a la vez, permiten inferir que “lejos de un proceso de reivindicación del uso de la lengua indígena, lo que marca el IRE en estas zonas es el grado de rezago en el que se encuentran”. Se señala, además, que este índice está correlacionado con el de marginación (CDI, S/F: 2, 7), de ahí que las personas “piensen que es más benéfico para sus hijos transferirlos preferentemente a la segunda lengua, la dominante a nivel pares, antes que mantenerlos en la lengua indígena materna porque piensan que representa ventajas ya que se vincula tanto a aspectos socioeconómicos como de prestigio político-cultural” (MUÑOZ, 2010: 40).

Como se mencionó en el apartado anterior, el desplazamiento de una lengua se debe a que sus hablantes deciden extinguirla, pero para ello median los factores ya descritos; por tanto, salvo en contadas excepciones y en determinadas circunstancias, en pocas palabras,

---

<sup>86</sup> Eustacio, otomí de Santiago Mexquititlán.

<sup>87</sup> Cfr. *La población en Bolaños*, de Carbajal. En su investigación encontró “familias pluriétnicas” cuyos miembros, a pesar de ser descendientes de los mismos padres, se les asignó una calidad étnica diferente, según la óptica del sacerdote en turno que los bautizaba (véase la bibliografía).

en una “situación ideal”, “son las propias comunidades las que generan, a veces de modo explícito y otras mediante sus prácticas lingüísticas, lo que podría considerar una política lingüística comunal” (CORONADO, 1999: 101). Generalmente, en una relación de dominio social y lingüístico *de facto*, como es donde se encuentran los pueblos indígenas, la imposición y discriminación son sus facetas más recurrentes y “el mayor de los problemas lingüísticos de una comunidad indígena de habla es la asimilación o sustitución de lengua” (MUÑOZ, 2010: 325).

El desplazamiento de las lenguas indígenas inició cuando empezaron a perder funciones y espacios comunicativos y cuando a las nuevas generaciones no se les enseñó como primera lengua o no se les socializó en el bilingüismo; por tanto, se abrió la brecha lingüística que los separa de sus antepasados y ya no podrán continuar la transmisión del idioma de éstos; por consiguiente, éste está en vías de extinguirse. La “recuperación” de la lengua, su aprendizaje en edad adulta, se ve condicionada y casi imposibilitada, sobre todo, por los mecanismos y estrategias no oficiales, pero que cotidianamente reproduce la sociedad, “que producen efectos de menosprecio, devaluación y deterioro de la identidad étnica de los ciudadanos indomexicanos” (ZIMMERMANN, 2010: 934). La discriminación, pero también el deseo de superarla por medio de la asimilación son el acicate para la desculturización y pérdida de la lengua.

En la generación de los jóvenes, con mayor notoriedad, se observa que “Las ideologías de vergüenza y anacronismo [...] contribuyen a ampliar los espacios de funcionalidad de la lengua castellana y al aumento de reglas de convivencia y apariencia no indígenas” (MUÑOZ, 2010: 322). El idioma indígena, la forma de vestir, los hábitos alimenticios y, en general, el estilo de vida se cambia para parecerse al “mestizo” y borrar en lo posible la apariencia y el estigma de “indio” que provocan vergüenza en la sociedad y afectan psicológicamente al individuo; por tanto, también “se oculta con cierto grado de personalización no hablar bien español para evitar la expresión de emociones que tocan aspectos privados y vulnerables de la identidad personal y familiar” (MUÑOZ, 2010: 324).

Por otra parte, la situación del bilingüismo en las comunidades se presenta en calidad de diglosia, en una asimetría donde la lengua indígena está en posición inferior y reducida a ciertas funciones y espacios comunicativos pero, al parecer, sólo temporalmente, ya que la marcha hacia la castellanización parece ser imparable. En este estado de la situación se es-

tablece una relación entre las lenguas en lo que toca al alcance generacional (ancianos, adultos y jóvenes que las hablan) y en asumir que el español es más importante fuera de la comunidad (MUÑOZ 2010: 307-308).

La tendencia actual en cuanto al empleo de la lengua indígena o español muestra una clara separación generacional: los ancianos prefieren emplear la primera de ellas, los adultos bilingües usan ambas dependiendo el interlocutor y los jóvenes optan por el castellano (aunque en algunos casos sean bilingües). Las actitudes que muestran las nuevas generaciones hacia ambos idiomas permite comprender la magnitud de la situación, pues se les jerarquiza en condiciones desiguales; por tanto, la posible alternancia lingüística más que una mayor capacidad de uso de dos lenguas en condiciones de bilingüismo es una conducta indicativa de la tendencia hacia el desuso de la lengua y la no transmisión de ella. El bilingüismo diglósico en los pueblos indígenas conlleva también

la desagregación parcial de las comunidades, infiltración de patrones culturales ejercida por los migrantes retornados [pero también de los que desde lejos siguen en contacto], desvalorización de la cultura y lengua propias, deterioro de la identidad étnico-cultural, desplazamiento funcional de la lengua por parte del español y una infiltración abundante de ésta a través de préstamos” (ZIMMERMANN, 2010: 904).

De esta manera, cada vez es más usual el español en todos los dominios de la vida social y cotidiana de los pueblos indígenas; por tanto, las lenguas maternas se restringen al empleo de éstas por ancianos, generalmente, en algunas ceremonias rituales y en el hogar, por lo que en la mayoría de las comunidades sólo se observa una “mayor continuidad en el uso de la lengua indígena en aquellos eventos relacionados con las prácticas comunicativas y culturales, ligadas a la actividad agrícola (CORONADO, 1999: 97). Lo que inició como una alternancia de lenguas donde a cada una se le asignaban diferentes funciones que se delimitaban generalmente a los espacios interior y exterior de la comunidad, fue tendiendo hacia el lado del castellano por la aceptación social, cuyo “grado máximo [...] se percibe cuando padres indígenas bilingües deciden hablar con sus hijos sólo en español” (ZIMMERMANN, 2010: 909).

Cuando se produce un uso diferenciado de dos lenguas, en este caso español y la lengua indígena, se asigna un estatus y ciertas funciones donde se reflejará el posicionamiento respecto de cada una de ellas; por tanto, “el uso de una lengua y no de otra es el resultado de

una decisión estratégica. La fuente del uso son actitudes” (ZIMMERMANN, 2010: 893) y, contrario a lo que se señala respecto de que “lo que sí parece tener continuidad [en las comunidades indígenas] es la reproducción de condiciones de bilingüismo en los espacios de la vida cotidiana, de tal modo que se estimula una diversidad de recursos lingüísticos para ser usados en el momento necesario” (CORONADO, 1999: 105), con contadas excepciones, la adquisición del español no es sino el medio para sustituir la lengua materna y el bilingüismo no tiene carácter instrumental, sino es un punto intermedio que se debe flanquear entre un monolingüismo y otro.

Aunque también se ha mencionado que las personas monolingües en lenguas indígenas evidencian la “falta de funcionalidad del castellano en situaciones internas de la vida comunal [e] innecesario el empleo de una segunda lengua” (CORONADO, 1999: 99), esto situación sólo es viable cuando la vitalidad del idioma materno local lo permite; sin embargo, dadas las condiciones de la mayoría de los pueblos donde el desplazamiento es una constante, quienes sólo hablan la lengua indígena están restringidos, al igual que el idioma, a interactuar únicamente en determinados espacios sociales porque en todos los demás ámbitos donde deseen participar, mayoritariamente castellanizados, se verán en la necesidad de valerse de un traductor dada la brecha lingüística que se ha producido.

Las personas que hablan lengua indígena y las que se deciden por el español se diferencian por grupos de edades, acceso a la escolarización, condición de migrantes, incluso, por “la distribución por sexo y el tipo de actividades que requieren contactos con personas extracomunitarias de habla española o no” (ZIMMERMANN, 2010: 913); es decir, generalmente, quienes hablan castellano, incluso como lengua materna a pesar de su condición de indígenas, son los más jóvenes porque han asistido a la escuela, han vivido en la ciudad y trabajan con “mestizos” o “amestizados” o están en mayor contacto con ellos. La diferencia por género gradualmente está desapareciendo con los migrantes porque ahora tanto mujeres como hombres se integran a la fuerza laboral cuando dejan sus pueblos. La lengua indígena está cayendo en desuso en favor del castellano “como consecuencia de un contacto intenso y una construcción identitaria nueva” (ZIMMERMANN, 2010: 930).

En lo que toca a la educación oficial, la influencia de éste se observa claramente en la castellanización de los niños monolingües en lengua indígena a partir de cuando ingresan a la primaria y, también, inicia el proceso de asimilación a la cultura occidental. Si se reto-

man los datos del INEGI<sup>88</sup> mencionados al inicio de este apartado se confirma la eficacia de la escuela en el proceso de desculturización y formación de bilingües que con el paso del tiempo y su inserción en la sociedad nacional abandonarán la lengua indígena porque “persiste la tendencia sustitutiva o castellanizadora en la escuela bilingüe indígena” (MUÑOZ, 2010: 318) y, desde luego, no se fomenta el empleo de los idiomas indígenas a nivel académico y social, por lo que “es evidente que no hay una repercusión directa de la escuela “bilingüe” sobre el reforzamiento del idioma [indígena]” (CORONADO, 1999: 118). La pretendida educación intercultural y bilingüe del sistema educativo está lejos de ser una realidad social ya que “México es uno de los países donde menos se practica” (ZIMMERMANN, 2010: 940); además, lo que debería ser reflejo de la diversidad lingüística y cultural del país “ha sido «un cuento» y sólo de unos 10 años para acá «empieza a haber algo»”.<sup>89</sup>

A continuación se menciona sólo algunos estudios de caso que se han hecho acerca de la vitalidad de las lenguas indígenas. En el conflicto lingüístico entre el *hñähñu* y el español en el Valle del Mezquital, Hidalgo, Hamel observaba el desplazamiento del primero de éstos en dos rubros: en la *extensión geográfica* y en el *valor funcional*; es decir, cada vez se hablaba más castellano en la región y éste iba supliendo al otomí en las situaciones comunicativas. De acuerdo con este investigador, lo anterior se debía a los procesos económicos, sociales y políticos que se gestaban en el interior de las comunidades; entre ellos se encontraban algunos factores como la escuela que tiende a la castellanización y la relación asimétrica entre las dos lenguas: “el español goza de un alto prestigio por estar relacionado con el progreso, la cultura nacional y una más amplia comunicación, mientras que son predominantemente negativas las actitudes hacia el otomí que es considerado un dialecto con poco valor funcional en la comunicación” (HAMEL, 1987: 17-18).

Por su parte, Zimmermann cita el caso de los otomíes de Cardonal, Hidalgo, y hace una propuesta de periodización en el siglo XX para observar cómo el español desplazó al *hñähñu*: la primera fase fue de una situación monoglósica comunal incrustada en un con-

---

<sup>88</sup> Según los datos del INEGI, el grupo más numeroso de monolingües en lenguas indígenas son los niños de cinco a nueve años, incluso más que el de ancianos de más de 65 años con 36.9% y 23% respectivamente; sin embargo, el porcentaje se reduce en el siguiente grupo de edad, de 10 a 14 años, a 15.5% y más aun en el de 15 a 29 años con 6.8%; nuevamente crece conforme las personas son mayores de edad, de 30 a 64 años, con 12.5%. El estrechamiento en el porcentaje del grupo central, los jóvenes, confirma la eficacia de la escuela para castellanizar.

<sup>89</sup> Miguel León-Portilla, *La jornada*, 1 de julio de 2007.

texto nacional de diglosia virtual; en la segunda se produjo la diglosia parcial con bilingüismo parcial no prototípica de duración corta en ciertos dominios; en la tercera ya había un creciente uso del español en más dominios de la comunidad y creciente bilingüismo (diglosia sustitutiva); finalmente, en la cuarta, inició el periodo cuando el español se adquirió como primera lengua y uso predominante del español también en la familia (ZIMMERMANN, 2010: 920).

En la región de San Felipe del Progreso, Estado de México, la situación lingüística no difiere de lo que sucede en otras regiones indígenas, puesto que la lengua sólo tiene uso en los confines de las comunidades y el español es el medio obligado para el intercambio económico y de ascenso social, por lo que la conservación del idioma materno es una lucha de voluntades contra el aparato nacional que los obliga a olvidar su lengua, pues se considera que es una deshonra hacia la familia y hacia los mismos hablantes. La solución que se propone por los propios hablantes para contrarrestar el desplazamiento de su idioma es el uso privilegiado de éste en todos los ámbitos y el reconocimiento de la nación mazahua (ORTEGA, 2010: 193-195).

No en todos los pueblos indígenas el desplazamiento de la lengua es una realidad cotidiana, pues en algunos de ellos la vitalidad del idioma materno asegura su permanencia cuando menos a mediano plazo. Un caso es de las comunidades mixes que preservan altos valores en la lengua indígena, aunque lo más probable es que esto se deba a que son zonas rurales de difícil acceso (TERBORG – GARCÍA, 2011: 271). Otro más es el ya mencionado de Santa Fe de la Laguna, Michoacán, que a pesar de estar rodeado de pueblos de habla español y es de fácil acceso, se “resiste a una asimilación total a pesar de que la gran mayoría de los habitantes también son hablantes de español” (TERBORG – GARCÍA, 2011: 265).

Si se hace un resumen del desplazamiento de las lenguas indígenas por el español, sería de la siguiente manera: la gente hablaba el idioma heredado de sus antepasados desde tiempos inmemoriales; la autosuficiencia y estar aislados del exterior no permitían estar en contacto (o sólo en esporádicas ocasiones) con otras personas y culturas; por tanto, en el plano lingüístico, no les era necesario adquirir otro idioma para comunicarse con esa con esa alteridad que les resultaba lejana que, en algunos casos, sólo era conocida por lo que oían, pues nunca la habían visto. De esta manera, hablaban la lengua de los antiguos, ya que ésta

cumplía todas sus funciones comunicativas en todos los ámbitos, cotidianos y espirituales (con excepción de la misa que se oficiaba en latín).

Lo que provocó el cambio fue la aculturación de las propias comunidades a través de instituciones gubernamentales y religiosas, la castellanización en la escuela y la necesidad de aprender español por motivo de migración. Actualmente, siguiendo a Muñoz, es el deseo del logro material el que acelera la asimilación mucho más que la presión social o las instituciones conservadoras y se percibe en la educación el recurso prioritario para sustentar expectativas de mejora socioeconómica. Hablar una lengua indígena se percibe como *problema social* porque no se le otorga estatus alto y los adultos quieren evitar experiencias negativas a sus hijos. La combinación del objetivo de logros materiales con el deseo de reconocimiento social suelen producir una cierta convicción de adaptarse a las reglas de las relaciones interculturales, por lo que adoptar las lenguas de una comunidad particular expresa el deseo de formar parte de ella Muñoz (MUÑOZ, 2010: 235-237).

A partir de la segunda mitad del siglo XX comenzó con mayor intensidad el declive de las lenguas indígenas por el aumento de personas bilingües (bilingüismo sustitutivo) y la reducción de monolingües, sobre todo, por la integración creciente de las comunidades en la economía nacional. A lo anterior también contribuyeron la ampliación del sistema escolar castellanizador, la construcción de carreteras y caminos hasta las comunidades hasta entonces aisladas en sus regiones de refugio, la migración definitiva o temporal, la recepción de emisiones de radio y televisión, así la presencia de agencias gubernamentales de fomento al llamado desarrollo (ZIMMERMANN, 2010: 904) que de manera rápida o lenta, pero al parecer inexorable, han llevado a la extinción de la lenguas.

Se concluye este apartado señalando que para que se produzca el desplazamiento de una lengua, generalmente, se conjugan los siguientes factores: los primeros son la estigmatización y discriminación que se haga de un pueblo y, desde luego, de todas sus manifestaciones culturales; a la par de lo anterior, se desarrollará un proceso de desculturización para que la población interiorice los valores de subordinación que se le asignan y vea como única opción para salir de ella la asimilación a la “cultura dominante”; finalmente, se ofertará el atractivo del “progreso” como acicate final para que abandonen su cultura.

Cuando alguno de los factores anteriores no logra conjuntarse, aunque las personas estén en una situación de inmersión total en una cultura e idioma diferentes, no ocurre la sustitu-

ción de su lengua materna; como ejemplo se pone el caso de mexicanos en Estados Unidos o rusos en Alemania que, a pesar de residir muchos años en estos lugares, ser discriminados y sujetos a cierta desculturización, no aprenden inglés o alemán porque se amparan en comunidades de migrantes de sus respectivos países y no les es indispensable conocer la lengua de la nación receptora para poder sobrevivir y lograr su manutención; además, no hay presión institucional o social determinantes que los haga sustituir su idioma.

Por tanto, así como los animales, los vegetales, los pueblos y sus bienes materiales e in-materiales no desaparecen por voluntad propia, las lenguas tampoco se extinguen porque éste sea su destino fatal; en todas las acciones humanas y culturales media el factor social; es decir: una lengua no muere de “muerte natural”, es asesinada; si se quiere ver en este hecho el abandono de sus propios hablantes que lo propician, se podría entonces hablar de un “suicidio lingüístico”.

### **3. EL DESPLAZAMIENTO DEL IDIOMA OTOMÍ**

En lo que toca al otomí, idioma de los pueblos donde se investigó, la situación en torno a la vitalidad de éste no es halagüeña. De acuerdo con el IRE, a nivel general, éste se encuentra en 0.3885 e indica que está en el nivel de extinción acelerada. En los resultados que se presentan por zona, la región mazahua – otomí presenta un índice de 0.3066 y la otomí de Hidalgo – Querétaro de 0.3254; en ambos lugares se encuentra en extinción acelerada (CDI, s/F: 3, 8). Según Ordorica, el IRE de la lengua otomí es de 0.82, por lo que se encuentra en el nivel de “extinción lenta”.<sup>90</sup>

La lengua otomí ocupa el séptimo lugar, de acuerdo con el número de hablantes, después del náhuatl, maya, lenguas mixtecas, tzeltal, lenguas zapotecas y el tzotzil. Hablan *hñätho*, *hñäñhu*, *ñuhu*, *hñäñho*, o como se denomine la variante, 288,052 personas en ocho estados del país. Cabe hacer mención que muchos *ya ñähño* migran y forman comunidades fuera de su lugar de origen; por ejemplo, gente de Santiago Mexquititlán radica definitivamente en ciudades como Monterrey, Guadalajara, Puerto Vallarta, México, entre otros lugares.

Aunque de acuerdo con los datos oficiales mencionados, la lengua otomí es la séptima a nivel nacional por el número de hablantes y éstos se encuentran en ocho estados y aparen-

---

<sup>90</sup> Cfr. “El índice de Thompson en el estudio de la extinción de poblaciones que hablan lenguas indígenas”, de Ordorica (véase la bibliografía).

temente no está en riesgo de extinción dada la cantidad de personas que la practican, el desplazamiento de ésta es notorio porque quienes continúan conversando en la lengua que heredaron de *ya mboxita*, los antiguos, son personas ancianas y adultas; pocos jóvenes y niños la emplean cotidianamente y aunque un porcentaje alto de éstos últimos la aprenden, como se ha visto, la escuela los castellaniza y deciden abandonarla; por tanto, el idioma no tiene futuro o éste es incierto respecto de su continuidad.

Respecto de la vitalidad del otomí, ésta varía en los diferentes lugares donde se habla: en algunas regiones apartadas aún se conserva la lengua en casi todos los dominios de las comunidades; sin embargo, en otras está al borde de la extinción. En general, el desplazamiento por el español se debe, resumiendo, a que las nuevas generaciones no aprenden el idioma de sus abuelos y se tiende a la castellanización porque se ha arraigado “la idea de que saber español implica una mayor oportunidad de integración económica o bien de competitividad económica [...] la percepción de que el otomí no es funcional en un contexto económico y cultural determinado por economías liberales en extremo” (BERMEO, 2011: 193) y la aceptación del pensamiento de que la lengua indígena es un obstáculo para ser aceptado y ascender socialmente; de ahí que, por una parte, las personas decidan sustituir su lengua materna.

Una constante en los casos de desplazamiento lingüístico es que entre más alejadas o relativamente aisladas se encuentren de los núcleos urbanos (por falta de medios y vías de comunicación, sobre todo) o sea menor el contacto con el exterior se conservará más la cultura (y la lengua, por supuesto); en el caso contrario, la asimilación a la “cultura nacional” será más marcada.<sup>91</sup> También se ha observado casos de personas monolingües en lengua indígena o con poca competencia en español que enseñan el primer idioma a sus hijos, pero no porque posean conciencia lingüística y consideren importante transmitirlo o porque “la enseñanza exclusiva de la lengua en el ámbito de la interacción familiar responde más bien a una práctica consciente de continuidad de la tradición lingüística y cultural” (CORONADO, 1999: 106), sino porque es la única lengua que saben; sin embargo, su deseo es que sus descendientes aprendan español para no estar en desventaja respecto del mundo que los

---

<sup>91</sup> “El relativo aislamiento de la comunidad [Chuxnaban], junto con cierta autosuficiencia productiva con respecto al mundo nacional permitió a la comunidad mixe el mantenimiento de sus ideologías y sistemas de valores, ignorando hasta cierta medida los valores externos a su comunidad, que en muchos casos eran negativos y despreciativos” (TRUJILLO – TERBORG, 2009:136-137)

rodea y, además, no ser sujetos de discriminación y si en sus posibilidades estuviera socializarlos en este idioma, lo harían; por tanto, ven en la escuela el medio para lograrlo.<sup>92</sup>

Los factores que han propiciado el desplazamiento del otomí, al igual que las demás lenguas indígenas, son la escuela (alfabetización en español), la política de integración con el resto de la sociedad<sup>93</sup> y los agentes del poder, como se verá ampliamente enseguida. Por otra parte, la migración, generalmente por motivo de trabajo, ha contribuido a la adquisición del español y la sustitución del otomí. En fecha relativamente reciente, se han agregado los medios de difusión que sólo transmiten programas en castellano y las llamadas tecnologías de información y comunicación (internet, etcétera) que, porcentualmente, son más en idiomas extranjeros, sobre todo inglés.<sup>94</sup>

En lo que toca a las tres comunidades donde se investigó se puede mencionar, de manera general, que hasta mediados del siglo pasado la mayoría de la población era monolingüe en otomí y el español era el idioma de los *hnämfo*, de los que llegaban de fuera, los no indígenas; incluso, para algunas personas que vivían en las comunidades lejanas e incomunicadas en ese entonces, la existencia de esta última lengua no era conocida por ellos. El castellano permanecía en sitios alejados social y geográficamente y, para el caso que se estudia, se encontraba en Toluca, Amealco, Temascalcingo, etcétera; también lo hablaban los “mestizos” y los “amestizados” avecindados en las comunidades, en pueblos cercanos o en la cabecera municipal.

Ahora, la situación se ha invertido: la lengua de los abuelos ha sido desplazada, sólo se encuentra en lugares aislados, geográfica, económica y socialmente, y parece condenada a la extinción porque el ámbito del hogar es el único y último reducto de ella en la mayoría de los casos; además, lo anterior sólo es posible en hogares donde aún viven personas monolingües (ancianos y mujeres, mayoritariamente), que son, porcentualmente, menos. Con

---

<sup>92</sup> En los inicios de la castellanización, cuando la gente poseía recursos económicos, pero no sabía español y, por tanto, no podía enseñarlo a sus hijos, pagaba para que alguna persona los enseñara. Un caso así me contó una señora en San Cristóbal Huichochitlán.

<sup>93</sup> “El conocimiento del idioma oficial del país es un indicador que aproxima el grado de integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional” (INEGI, 2004: 21).

<sup>94</sup> Sólo la televisión y radio públicas incluyen programas en lenguas indígenas o acerca de estos pueblos. Por su parte, en una breve búsqueda en internet se encontró dos “sitios” dedicados a la difusión y enseñanza del otomí: <http://campusvirtual.uaq.mx/OtomiOnline/> y <http://www.otomimoderno.es.tl/> y algunos vocabularios: <http://aulex.org/es-oto/>, [http://www.vocabulario.com.mx/otomi/diccionario\\_otomi\\_a.html](http://www.vocabulario.com.mx/otomi/diccionario_otomi_a.html) (en esta página electrónica también están disponibles en quechua, aymara, maya, náhuatl, tarahumara, totonaco y zapoteco).

excepción de pueblos o pequeñas comunidades donde el otomí mantiene su vitalidad por el difícil acceso, porque la migración no es masiva y porque las personas subsisten con sus propios medios, en los demás, sobre todos los integrados a las ciudades, la sustitución total es inminente.

En el interior de los núcleos familiares donde los hablantes de *hñähño* son ancianos no se presenta homogeneidad lingüística, ya que sólo las personas de cierta edad (30 años en adelante, aproximadamente) hablan otomí con ellos. En consecuencia, como ya se mencionó, generacionalmente se presenta una brecha que aísla a los abuelos de los niños y jóvenes, pues viven en mundos lingüísticos diferentes; quienes articulan la comunicación son los adultos bilingües, pues son quienes fungen como “traductores”, tanto en el sentido meramente lingüístico al trasvasar de un idioma a otro como en el de ser los agentes que comunican ambos mundos.

Esta situación que se observa en las comunidades donde se investigó es similar a la que ocurre en la mayoría de los pueblos indígenas: las nuevas generaciones no aprenden la lengua indígena o cuando sí lo hacen la educación bilingüe se encarga de erradicarla porque el sistema, a pesar de su título, dista mucho de lo que pretende ser. De esta manera, los ámbitos comunicativos del otomí se restringen al hogar y a la relación entre personas adultas y los abuelos; con los niños y jóvenes las conversaciones se llevan a cabo en español (cuando la persona es bilingüe; cuando no, hay una frontera lingüística que los separa) y se dan casos donde la competencia comunicativa de éstos en el idioma indígena es prácticamente nula o sólo conocen pocas palabras.

Se ha estudiado y documentado<sup>95</sup> los casos donde en sólo cuatro generaciones se pasa de un monolingüismo en lengua indígena a uno en español; es decir, en este periodo de tiempo el otomí (y cualquier otro idioma) muere para una familia.<sup>96</sup> En el caso que se estudia se describe el siguiente proceso, de manera general: los bisabuelos eran monolingües en el

---

<sup>95</sup> Para un estudio de caso de la lengua mazahua véase *La lengua mazahua*, de Celote. Presenta la historia sociolingüística de su comunidad, el ejido Emilio Portes Gil en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. Es un ejemplo más de cómo se ha dado el proceso de cambio de un monolingüismo en lengua indígena a uno en español en cuatro generaciones; es decir, se muestra cómo un no texto penetró a través de los niveles y llegó a posesionarse en el núcleo y el anterior elemento (el mazahua) fue desplazado y se ha convertido en un texto periférico para las nuevas generaciones.

<sup>96</sup> “Idioma muerto” en el sentido, no de que no haya quien lo hable, sino de que su empleo al interior de los núcleos familiar y social ha caído en desuso aun por los que lo conocen y las interacciones comunicativas se realizan en español.

idioma materno; los abuelos hablaban otomí y tenían una incipiente competencia en español;<sup>97</sup> los padres se desarrollaron como bilingües (aunque su primera lengua fue, generalmente, *hñähño*) y, finalmente, dado que socializan a sus hijos en español ahora éstos hablan únicamente esta lengua.

La transición al monolingüismo en español inicia con el bilingüismo, pues al aumentar el número de personas hablantes de la lengua indígena y el español, baja el número de los que únicamente se comunican en el idioma materno y, por el hecho de la asimilación, los exbilingües dejan de hablar su lengua autóctona y se convierten en monolingües [funcionales], en este caso, en español; por tanto, sus hijos crecen como monolingües en este último idioma (ZIMMERMANN, 1999: 10). Por otra parte, se ha señalado que “En el momento en que una comunidad comienza a elegir otra lengua en ámbitos en los que habitualmente se ha utilizado la local, comienza el desplazamiento (TRUJILLO – TERBORG, 2009: 128).

Como consecuencia de la “integración” a la sociedad nacional, según se ha observado para esta investigación, un porcentaje significativamente alto de niños sólo tiene una incipiente competencia comunicativa en *hñähño*, la cual se reduce al conocimiento y empleo de léxico básico (*ar dehe* [agua], *ar hme* [tortilla], *ar ngú* [casa], etcétera) o frases breves; en el caso de los que sí aprenden la lengua indígena, en la escuela enfrentan un sistema académico que imparte conocimientos únicamente en español y, por tanto, deben adquirir este idioma y reducir el propio al ámbito doméstico.

El camino hacia la castellanización en el interior de los hogares se dio cuando los padres decidieron hablar entre ellos en la lengua indígena (aunque no en todos los casos, pues se cuenta de quienes ya se comunicaban en castellano entre sí), pero en español con sus hijos; de ahí que éstos sólo fueron bilingües receptivos y, por tanto, no pudieron transmitir este elemento cultural a su descendencia. De esta manera, los idiomas perdieron o vieron reducidas sus funciones sociales y espacios comunicativos y, como concomitante, dejaron de nombrar las nuevas realidades. En algunos casos, el *hñähño* fue empleado por la gente mayor como medio para que los niños no se enteraran de lo que decían en sus pláticas; se les decía a los infantes que “el otomí era idioma de adultos” y, por tanto, no lo aprendieron.

---

<sup>97</sup> Esta incipiente competencia se reducía, generalmente, a la comprensión y la producción oral de palabras aisladas y frases cotidianas breves. Quienes lograron esta inicial adquisición fueron los hombres, las mujeres siguieron siendo mayoritariamente monolingües en otomí

Un factor que también ha sido decisivo en el desplazamiento del otomí ha sido la necesidad de aprender español para poder enfrentar la discriminación y el maltrato del que son sujetos; el deseo de poder defenderse de estas injusticias conociendo el idioma del agresor y, también, lograr ascenso en la escala social dieron pauta a que se prefiriera enseñar a sus niños una lengua ajena al pueblo. Se cuenta que cuando se estaba gestando la transición al castellano, los padres (generalmente monolingües en otomí o hablantes incipientes de español) sentían orgullo cuando un hijo suyo hablaba *castilla*, aunque su competencia en este idioma fuera deficiente.

La gradual adquisición del español como lengua materna o primera lengua se dio con el paso de las generaciones; se puede observar en la sintaxis, el léxico y la fonología de los hablantes el grado de aprehensión del idioma castellano; las personas de más edad, las que tienen mayor competencia en otomí presentan más rasgos de este idioma en todos los niveles gramaticales; entre más joven sea la gente su habla será como la de cualquier hablante nativo de español.

En el mantenimiento o desplazamiento de la lengua se advierten ciertos factores que permiten se dé una u otra situación. A continuación se menciona, de manera general, los cuatro niveles de competencia comunicativa en las comunidades otomíes donde se estudió, por grupos de personas, y éstas van desde los que practican y transmiten el idioma hasta los que lo han sustituido, de acuerdo con las observaciones hechas en trabajo de campo y las historias lingüísticas.

En primer lugar, el aprendizaje y la transmisión del *hñähño* se ha debido a tres factores: uno, la convivencia cotidiana en casa con personas monolingües en este idioma (los padres y, sobre todo, los abuelos); dos, la lejanía respecto de la cabecera del municipio o del núcleo urbano que mantenía aislada a la comunidad y, dado que ésta era autosuficiente, no tenía necesidad de estar en contacto con lo externo ni hablar su idioma, el español; tres, derivado de lo anterior, la lengua materna cubría todos los ámbitos y, por tanto, se socializaba en ella. Cuando los niños iban a la escuela comenzaban a aprender español y en algunos casos esto se lograba hasta muy avanzada su “instrucción” aunque las clases se impartían sólo en este idioma.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> El caso de un estudiante universitario de Temoaya. Su lengua materna es el otomí y durante sus primeros años de vida sólo oyó y habló este idioma hasta que fue a la escuela; allí cursó y “aprobó” los tres primeros

En el segundo nivel de conservación de la lengua (que es donde inicia el desplazamiento) es donde se encuentran quienes únicamente son bilingües receptivos. En el caso de estas personas, sí estaban en contacto con los abuelos y de ellos aprendieron la lengua, pero sus padres les enseñaron español; posteriormente, a causa de la separación de los ancianos (sea por muerte de éstos o cambio de domicilio), porque continuaron su socialización en castellano o porque migraron, perdieron la competencia oral. Por otra parte, otro factor fue la cercanía de su comunidad a un centro urbano o la cabecera municipal (que generalmente se amestiza por las actividades administrativas que allí se realizan) y había más relación con el exterior; por su parte, la escuela tenía años de establecida y, al ser bilingües la mayoría, preferían emplear el español para evitar la discriminación. Con ellos termina la cadena de transmisión del otomí porque su competencia en la lengua indígena es limitada y, por tanto, no suficiente para nombrar y describir todos los ámbitos objetivos y mágicos de la vida.

En el orden descendente continúan quienes únicamente conocen algunas palabras o frases y saludos por el contacto que tienen ocasionalmente con hablantes de otomí. En su caso, estas personas no estuvieron con los abuelos (principales transmisores del idioma),<sup>99</sup> y los padres, a pesar de conocer el idioma, no les enseñaron porque fueron discriminados y trataron de evitar este estigma a su descendencia. La comunidad se situaba en la cercanía de la ciudad y con el tiempo devino en parte de ella, por lo que el contacto con el exterior era cotidiano (a nivel distancia y en relaciones escolares, laborales, etcétera) y hace tiempo que el bilingüismo comenzó su marcha hacia el monolingüismo en la *castilla*.

En el anterior nivel también se encuentran quienes no saben siquiera una palabra del *hñähño* a pesar de vivir en la comunidad indígena. Estas personas no estuvieron en contacto con los abuelos hablantes de otomí (o éstos eran bilingües y preferían la *castilla*) y los padres sólo les hablaban en español. Una constante también es que cuando algún miembro de la pareja, sobre todo la esposa, no es del pueblo (y, desde luego, no habla la lengua indígena) o aunque lo sea, pero ya no la habla, ésta no transmitirá y se perderá.

---

grados de la educación primaria, impartida en español, pero sin que él supiera este idioma; hasta el cuarto año “comenzó” a aprenderlo (nota curiosa: ahora estudia letras latinoamericanas).

<sup>99</sup> Según lo investigado, las personas con incipiente competencia en español querían hablar este idioma, pero terminaban haciéndolo en otomí.

Finalmente, en el extremo de esta escala se encuentran los que “ni siquiera saben que existe el otomí”.<sup>100</sup> En las comunidades donde se presenta esta situación el desplazamiento se dio hace bastante tiempo porque la urbe absorbió al pueblo y lo asimiló; ahora el único recuerdo audible y visible son unos pocos ancianos que rememoran épocas pasadas con un dejo de nostalgia. Aquí el cambio ocurrió tempranamente y ésta estuvo en estrecha relación con la cercanía a la ciudad.<sup>101</sup>

En dos de las comunidades donde se investigó para esta tesis se han realizado anteriormente estudios acerca de la vitalidad del otomí; en el caso de San Cristóbal Huichochitlán por Terborg y en Santiago Mexquititlán por Bermeo. En el primero de ellos, se señala que las personas bilingües emplean el otomí o el español dependiendo de la persona a quien se dirigen (TERBORG, 2011: 212); sin embargo, a los infantes ya no se les enseña otomí como primera lengua cuando “40 años antes era común en la comunidad hablarles a los niños en otomí” (TERBORG, 2011: 207). La competencia en la lengua indígena por grupos de edad indica que el 100% de los hablantes de 41 años y más fueron los que demostraron un mayor conocimiento del otomí, “lo que significa que todos son nativohablantes” (TERBORG, 2011: 207); conforme las generaciones son más jóvenes se reduce la capacidad lingüística en *hñätho*, pues de la gente de 21 a 40 años, sólo 77% lo habla, y de los menores de 21 años sólo 14% dijo saber otomí, pero de éstos sólo el 3% lo habla sin ninguna restricción (TERBORG, 2011: 207).

Las conclusiones a las que llegó Terborg respecto del desplazamiento del otomí en San Cristóbal Huichochitlán indican que este proceso se está llevando a cabo con rapidez, pues casi no existe la transmisión a las nuevas generaciones; también menciona que el factor educación - lengua indígena indica que presenta una correlación porcentual entre el conocimiento del otomí y la escolaridad que, a su vez, está ligada con la aceptación de ideologías y actitudes que se han impuesto desde fuera en detrimento de lo indígena; finalmente, las relaciones de poder gestadas en el interior de la comunidad están en dependencia con el mundo hispano (2004: 293-296)

---

<sup>100</sup> Gregorio, otomí de Zinacantepec

<sup>101</sup> En ninguna de las comunidades donde se investigó se presenta este último caso; sin embargo, éste se observa, por ejemplo, en Zinacantepec, no lejos de San Cristóbal Huichochitlán. Este municipio de origen otomí, por su calidad de cabecera y por su cercanía con Toluca, desde hace años fue perdiendo la cultura y la lengua indígenas. Ahora muchos de los habitantes no conocen de su pasado indígena.

A pesar de esta situación, Terborg considera que todavía hay un potencial en el otomí de San Cristóbal Huichochitlán; sin embargo, señala que de no intervenir una planificación “esta lengua morirá, ya que las generaciones futuras dejarán de usarla” (2011, 218) porque las personas “están tratando de asimilarse a los hispanohablantes para resolver sus problemas de desventaja que están sufriendo”: desprecio, maltrato, pocas posibilidades de sobresalir, pues han aceptado parte de los valores e ideologías a través de las cuales son descalificados (2004: 292).

Las causas por las que los otomíes de Querétaro hablan cada vez menos su lengua son pobreza y marginación, ausencia de servicios básicos en lengua indígena y carencia de material didáctico para la enseñanza bilingüe, racismo de mestizos y baja autoestima, ruptura de la transmisión de la lengua materna entre padres e hijos, escasa participación de profesionistas indígenas en programas de educación bilingüe y proyectos de conservación de su lengua madre, escaso número de lingüistas comprometidos con la revitalización y falta de conciencia del valor cultural de las lenguas indígenas (HEKKING *ET AL.*, 2007: 694-696).

Por otra parte, según Bermeo, en Santiago Mexquititlán, en general, la transmisión del otomí se encuentra en conflicto “porque los más jóvenes en la familia y quienes tienen la posibilidad de promoverla, no la conocen o no la usan para comunicarse, redundando en la falta de práctica y el fracaso en el aprendizaje de la lengua”; los niños están adquiriendo el español como primera lengua y en otomí su competencia se reduce al conocimiento de palabras y frases, “por lo que a la larga generará una población monolingüe en español” (2010: 67-68).

En Santiago Mexquititlán las mujeres enseñan español a sus hijos porque existen fuertes presiones para conseguir empleo dentro y fuera de la comunidad, de ahí que “aunque ellas mismas hablen en otomí con personas de su misma edad o mayores” (BERMEO, 2011: 186) con los niños no lo hacen. No hay bilingüismo en situación sólida, pues los jóvenes tienden a hablar más español (diglosia sustitutiva) y “colocan a la comunidad misma en proceso de convertirse monolingüe [en español]” (BERMEO, 2011: 194)

En lo que toca al conocimiento del *hñäñho* por grupos de edad, el 83% de las personas mayores de 34 años en Santiago Mexquititlán tiene conocimientos de la lengua otomí, es decir, sí la hablan. Quienes menos o no la saben y, por tanto, no la emplean y mucho menos la transmiten a su descendencia son las últimas generaciones; de esta manera, “podemos

atribuir el mayor uso del otomí a un alto conocimiento de la lengua” (BERMEO, 2011: 189) y, dada esta situación, “se pone en duda la transmisión futura de la lengua” (BERMEO, 2011: 184-185).

De acuerdo con los estudios mencionados anteriormente y con lo investigado para esta tesis acerca de la vitalidad del otomí en las comunidades de estudio, donde se presenta el mayor desplazamiento de la lengua es en San Cristóbal Huichochitlán<sup>102</sup> y también es el caso más “dramático”, pues la lengua indígena parte del punto más alto al más bajo; en Santiago Mexquititlán “es un poco menos desfavorable porque el descenso de los valores de la misma es menos dramático” porque es posible que estén influyendo presiones favorables al otomí (TERBORG – GARCÍA, 2011, 270).

La situación del desplazamiento en San Cristóbal se explica por la cercanía con Toluca, de la que ahora forma parte según el INEGI, ha dejado de tener la categoría de pueblo y ahora se encuentra prácticamente integrada a la ciudad; en el aspecto de urbanización cuenta con todos los servicios y sus habitantes cotidianamente realizan sus labores en la capital. En lo que toca a la promoción y difusión de la lengua a nivel escolar, sólo en el jardín de niños se enseña algunos textos y cantos en lengua *hñätho*.

En lo que toca a Santiago Mexquititlán, este pueblo se encuentra a medio camino entre dos ciudades pequeñas: Amealco, en Querétaro y Temascalcingo, en el Estado de México. Por su relativo aislamiento se ha conservado, en parte, la lengua; sin embargo, el continuo movimiento de las personas actualmente ha hecho que estas aprenden español para comunicarse en los diferentes lugares a donde van, sea de compras, la escuela o para trabajar. La educación primaria es bilingüe, sin embargo, la enseñanza en o del *hñähño* se restringe a sólo dos horas durante la semana. Según se pudo observar en trabajo de campo y por información proporcionada por profesores y habitantes del pueblo durante la investigación para esta tesis, un número alto de niños aprenden otomí como primera lengua, sin embargo, su ingreso a la escuela, a pesar de ser oficialmente intercultural y bilingüe, significa el principio de la castellanización para ellos.

En Temoaya la situación no es muy distinta respecto de los dos pueblos anteriores en lo que toca a la cabecera; la diferencia parece estar en las pequeñas comunidad y barrios que

---

<sup>102</sup> Cfr. “La vitalidad del otomí en Santiago Mexquititlán, Querétaro”, de Bermeo, pp. 62-64.

conforman el municipio: entre más lejanos y aislados estén respecto del centro de la cabecera mayor será la conservación de la lengua y la cultura; sin embargo, esta relativa salvaguarda del idioma en virtud de su lejanía no parece que vaya a perdurar mucho tiempo, pues cada día los caminos llegan a lugares más apartados y la escuela cumple su función castellanizadora; además, a estos factores se suma uno principal señalado anteriormente: el abandono del *hñätho* por el español que les supone beneficios.

El desplazamiento de las lenguas indígenas por el español inició con una situación de bilingüismo que con el tiempo, debido a las estructuras de poder establecidas y la diferenciación entre los dos grupos de hablantes, devino también en relación asimétrica en las lenguas y se tornó de diglosia. El castellano ocupó un estatus alto que influyó para que se le precia- ra superior respecto de los idiomas americanos; de esta manera, la cultura comenzó a experi- mentar cambios que, en algunos casos, fueron violentos por la velocidad y la fuerza em- pleada para tal fin.

En el desplazamiento del otomí por el español, al igual que en los casos de las demás lenguas indígenas, la discriminación y la coerción han sido determinantes: por un lado, se despliega un discurso ideológico que invalida las lenguas indígenas y las relega a un plano de inferioridad y, aunque ahora no es política lingüística oficial, sigue de facto a nivel so- cial. En el otro lado, la violencia física que se ejerció contra los hablantes para que éstos optaran por olvidar su idioma y no lo enseñaran a sus hijos ha cesado, sin embargo, ahora se ha vuelto mental y la segregación de que son sujetos denigra y estigmatiza a los indíge- nas; por eso es que han preferido sustituir su lengua y ser como los “mestizos”.

Así, al verse los otomíes en una situación desfavorable, en un contexto donde se les con- sidera ignorantes y pobres por causa de su lengua y esta situación les impide el progreso, mientras que “los otros”, los “mestizos” son quienes saben y son civilizados porque hablan español, quisieron franquear la frontera que les representaba el idioma; por tanto, abando- naron su cultura y dejaron su identidad en pos de alcanzar los “beneficios” que la cultura nacional representa, ya que con el supuesto de que se elimina la barrera que los separara de la sociedad hegemónica, se da por sentado que todos son iguales y pueden acceder a los mismos bienes.

Para finalizar, los valores de la cultura dominante que promueven los medios de difu- sión y se traducen a nivel popular en la creación de una sociedad homogénea han impacta-

do en las comunidades indígenas. A nivel nacional, la radio y la televisión cobraron auge hace décadas, sin embargo, en los pueblos indígenas la llegada fue más tarde debido a que no se contaba con luz eléctrica; en la actualidad, estos divulgadores junto con la internet han introducido transformaciones que han modificado la cultura otomí, no sólo en lo que toca al aspecto lingüístico, sino también en lo que refiere, por ejemplo, a los hábitos alimenticios y de consumo porque han creado ideales ficticios y ajenos a la cultura y promueven el beneficio propio por encima del colectivo, entre otros más. No todo es pérdida y sustitución, algunos han aprovechado estos recursos para difundir la riqueza de los pueblos indígenas.

#### 4. “NOS ENSEÑARON A HABLAR OTOMÍ”

La situación de vitalidad del otomí en los pueblos de origen, como ya se vio, es de emergencia extrema porque la lengua está en “extinción acelerada”. Surge entonces una pregunta, ¿cuál es la vitalidad del idioma con los migrantes? Si donde comúnmente se aprende *hñähño* es en el pueblo de origen por estar en contacto con los ancianos monolingües, quienes conocen el “auténtico otomí”, el desplazamiento al parecer es irreversible, ¿qué se debe esperar de aquellos que, precisamente, para integrarse a la ciudad y poder acceder a los beneficios que en ésta se disponen han debido abandonar o cuando menos mantener en el dominio familiar la lengua de sus padres?

Para tratar de responder estas cuestiones se llevó a cabo un estudio acerca de la vitalidad del otomí con migrantes de Santiago Mexquititlán, Querétaro, que viven en la unidad habitacional “Caracoles” en la colonia Roma norte de la ciudad de México. La investigación se llevó a cabo en 2008;<sup>103</sup> sin embargo, en esta tesis se ha actualizado y complementado con nueva información en 2011. Aunque la mayoría de los indígenas que salen de sus lugares de origen trata de estar en contacto con sus paisanos y se establece en las mismas colonias de las urbes a donde llegan a residir,<sup>104</sup> no comparten un espacio común, donde interactúan cotidianamente, como sí sucede con *ya ñähño* asentados en el “predio”, como comúnmente lo llaman.

---

<sup>103</sup> Los resultados de la investigación en 2008 fueron presentados en el Coloquio internacional sobre otomíes y han sido publicados. *Cfr.* “Ar hñähño. Uso y desuso en el medio urbano”, de Canuto (véase la bibliografía).

<sup>104</sup> En el caso de los otomíes de Santiago Mexquititlán, grupos numerosos se han asentado en la Colonia Indígena y en el Cerro del Cuatro, en Guadalajara; en Monterrey viven, sobre todo, en la Colonia Genaro Vázquez

Un primer aspecto que debe considerarse en el desplazamiento de una lengua en el contexto de la migración es que el aprendizaje de la lengua del exterior se procura por la posibilidad de comunicarse fuera de la comunidad de origen. Generalmente, los procesos de sustitución comienzan en la ciudad y se extienden a las zonas rurales (JUNYENT, 1995: 24); sin embargo, en este caso, la adquisición del español no es por una extensión que se hace de la ciudad al campo, sino por la necesidad que impone residir en un lugar donde se es ajeno lingüísticamente.

En la unidad habitacional “Caracoles” viven en promedio de 200 personas;<sup>105</sup> de ellas, alrededor de 10 son ancianos cuya competencia lingüística es de monolingüismo en otomí; el resto de los vecinos lo componen adultos cuya edad oscila los 40 años y es bilingüe la mayoría, y los jóvenes y niños, el grupo más numeroso, pero también el que menos sabe *hñähño* y el que ha aprendido español como lengua materna. La generación intermedia no enfrentó adversidades como los primeros migrantes al verse en una situación sumamente desfavorable en su calidad de monolingües en *hñähño* o con competencia incipiente en español y recién descubierto para ellos un mundo diferente, pues ellos continuaron el camino que ya habían recorrido sus padres.

Aunque pareciera que factores como compartir un mismo espacio geográfico, proceder del mismo pueblo, hablar la misma variante del idioma y convivir en grupo doméstico<sup>106</sup> (que incluye ancianos cuya competencia lingüística es mayoritariamente en otomí) en un mismo departamento contribuirían al mantenimiento y transmisión de la lengua otomí, no sucede así. Como ya se ha dicho, en estas familias se presenta la brecha generacional que separa lingüísticamente a los abuelos de los niños, la cual es medianamente cerrada por la generación intermedia, bilingüe, que funciona como traductor para ambas partes.

Para conocer la situación lingüística en esta comunidad de migrantes, en 2008 se contó con el apoyo de jefes de familia (mujeres y hombres) a quienes se entrevistó; también, se hizo observación *in situ* respecto del uso del idioma *hñähño* en el contexto de la interacción cotidiana; en 2011 nuevamente se obtuvo información para corroborar las tendencias en

---

<sup>105</sup> Hasta hace tiempo había una constante movilidad de los vecinos entre la ciudad de México y la comunidad de origen, Santiago Mexquititlán; algunos pasaban unas temporadas en la capital y otras en el pueblo; sin embargo, dada la situación económica no es posible viajar continuamente y actualmente la mayoría no acude ni el día del santo patrono.

<sup>106</sup> En los departamentos de la colonia Roma (de alrededor de 60 m<sup>2</sup>) conviven en ocasiones dos o tres familias nucleares (compuestas de papá, mamá e hijos) unidas por lazos de consanguinidad.

cuanto a la transmisión del otomí a las nuevas generaciones. Aunque en las dos ocasiones lo ideal hubiera sido conocer la opinión de todos los residentes, no fue posible porque, por ejemplo, las personas ancianas (mujeres casi todas) no saben qué responder ante este tipo de preguntas y prefieren no participar y, también, algunos adultos se negaron a cooperar.

La primera muestra presenta información de 76 personas (de todas las edades), alrededor de un tercio de los vecinos de la unidad según el número de vecinos entonces; la segunda recopiló datos de 40 adultos de unos 150. Aunque no es el total de los residentes del “predio”, sí es representativa e indica la tendencia en cuanto al uso, desuso y desplazamiento de la lengua. Los rangos de edad que se proponen son de 0 a 15, de 16 a 30, de 31 a 45 años y de 46 y más. Los dos primeros grupos son importantes para conocer el futuro de la lengua, ya que se sabe cuántos niños y jóvenes estaban aprendiendo o hablan *hñäñho* y se conoce si el grupo en etapa reproductiva (tomando en cuenta el rango de edad cuando tienen hijos las mujeres otomíes, pues inician “tempranamente” la maternidad) es un potencial enseñante del otomí.

La investigación de 2011 se centró en los mayores de 18 años para comparar con los datos obtenidos en 2008. Aunque, como se ha dicho, se intentó obtener información de todos, no fue posible: de los aproximadamente 150 que viven en la unidad sólo 41 accedieron a apoyar. Según lo observado, la tendencia castellanizadora prácticamente se ha consolidado: ninguno de los entrevistados dijo estar enseñando otomí a sus hijos y éstos sólo llegan a tener una limitada habilidad en él porque lo escuchan de personas mayores que, generalmente, son monolingües; sin embargo, dado la socialización que dentro del predio se hace en español, en la escuela y a nivel sociedad, ésta es su primer lengua; es decir, son “hablantes nativos” de ella.

Enseguida, en resumen, se presenta los resultados conjuntos de los dos periodos de investigación. Quienes hablan *hñäñho* como lengua materna, la aprendieron “en el pueblo”, en Santiago Mexquititlán; en varios casos, los papás “hablaban puro otomí” y, además, estaban en contacto con los abuelos, muchos de ellos monolingües en la lengua indígena. Sólo a cuatro niños se les ha enseñado el idioma en el contexto urbano, fuera de la comunidad de origen. Es una constante que en la ciudad los padres normalmente no transmitan su lengua nativa a sus hijos (ZIMMERMANN, 2010: 909).

Las personas que no aprendieron otomí en la infancia señalan que esto se debió en unos casos a que, en primer lugar, nacieron cuando sus padres ya habían migrado a la ciudad y, segundo, aunque su español era deficiente, preferían hablarles en este idioma (entre los adultos platicaban en *hñähño*). Por su parte, otros mencionan que, aunque sus padres sólo hablaban la lengua indígena, por estar en un contexto urbano la socialización la realizaron en español; por tanto, en la lengua indígena sólo desarrollaron bilingüismo receptivo en diferentes niveles.

Hay una estrecha relación entre el orden de nacimiento de los hijos y la adquisición del otomí por parte de éstos: a los primeros se les enseña la lengua indígena y conforme van sucediéndose es menor la competencia en ésta: generalmente, los últimos vástagos son monolingües en español. Lo anterior también nos remite a otro factor: conforme transcurre la estadía de los padres en la ciudad van adquiriendo un mayor dominio del castellano y, por tanto, éste gradualmente va sustituyendo al *hñähño* en todos los ámbitos comunicativos y en la transmisión como lengua materna.

Por otra parte, en el caso de los otomíes de la Roma no hay relación entre el nivel de escolaridad y el uso de la lengua indígena o el español, como se ha señalado para otros lugares, pues la mayoría de los entrevistados ha asistido a la escuela, en promedio, tres años; muy pocos estudiaron secundaria, menos bachillerato y, actualmente, sólo uno ha hecho estudios superiores. El aprendizaje del castellano estuvo en función de la necesidad de comunicarse con el otro y poder acceder a los beneficios sociales; la pérdida de la lengua, como aseveró una vecina, se debe a que “la culpa es de nosotros porque no enseñamos a nuestros hijos”;<sup>107</sup> sin embargo, detrás de este sentimiento de culpabilidad está una historia de opresión y discriminación.

La situación lingüística de esta comunidad migrante *ñäñho* es aún más apremiante que la que se vive en la comunidad de origen: los contextos comunicativos de la lengua son cada vez más reducidos y su empleo, en su mayoría de las veces, es sólo por ancianos y en determinadas situaciones; la generación adulta, bilingüe, prefiere hablar español; y, finalmente, se opta por no enseñar el idioma de los antepasados a los hijos. Debido a las causas mencionadas que actúan en detrimento de los indígenas, la aceptación de prácticas y mode-

---

<sup>107</sup> Juana, vecina del “predio”.

los urbanos por parte de éstos incide en la sustitución del idioma y sólo resta la decisión personal de mantener o sustituir la lengua materna (JUNYENT, 1995: 46).

El grado de desplazamiento del otomí se ve claramente haciendo un análisis generacional: los ancianos, monolingües, lo emplean para comunicarse con sus coetáneos y con sus hijos, pero si son bilingües preferirán el español. La mayoría de los adultos bilingües sólo habla *hñähño* con los abuelos y en español entre ellos y con sus vástagos, por eso, éstos únicamente conocen unas cuantas palabras del otomí. Los niños y jóvenes (con excepción de los cuatro mencionados) son monolingües en castellano.

Derivado de lo anterior, y con base en los resultados estadísticos obtenidos, se observa una alarmante baja en el número de hablantes de *hñähño* de 15 años o menos, es decir, de posibles futuros enseñantes de ella y, a menos que esta situación se revierta, la lengua está en franca vía de extinción con estos migrantes. De acuerdo con la “tipología de sistemas comunicativos bilingües” (CORONADO, 1999: 98-92), esta comunidad es del tipo IV3CZ; es decir, la “socialización” y la “lengua de los dominios nacionales” se realizan en español (IV y Z), mientras que el “uso de la lengua” y los “dominios comunales” son en otomí y en español, con preferencia por la última (3 y C).

Sin embargo, se han hecho esfuerzos en pro de la lengua. Uno de estos ensayos fue realizado por Yax Kin, una organización no gubernamental que tiene su oficina y labora con la gente del predio, y consistió en poner letreros en *hñähño* en la biblioteca con las palabras más usadas cotidianamente: *hme* (tortilla), *dehe* (agua), *jamädi* (gracias), etcétera; el objetivo era que los niños asistentes a los talleres que se imparten allí intentaran escribir la lengua de sus padres para que la valoraran, aunque “no sabían si era así [como se debía escribir]”.

El segundo proyecto fue un curso para alfabetizar en *hñähño*, pues las participantes eran mayoritariamente hablantes nativas del idioma (sólo una de ellas no) y tenían deseo de “aprender a escribir en otomí”; la clase estuvo dirigida principalmente a los adultos y el grupo de estudio estaba constituido por mujeres que trabajaban en el taller de costura y uno de los objetivos iniciales fue quitar el prejuicio según el cual no se puede escribir las lenguas indígenas.

## 5. ¿QUÉ SE DEBE HACER PARA REVITALIZAR LAS LENGUAS INDÍGENAS?

Ante el panorama que se presenta respecto de la vitalidad de las lenguas indígenas y del otomí en particular donde, por una parte, el desplazamiento marcha inexorablemente y, por otra, “prácticamente ya no existe una variedad pura del otomí, porque cada variedad está marcada por influencias del español” (ZIMMERMANN, 2010: 920) que “tiene[n] carácter de invasión” (ZIMMERMANN, 2010: 933), las posibles acciones deben combinar una serie de factores para revertir la tendencia a la sustitución y la “españolización” que los propios hablantes reconocen en su idioma.

Para empezar, no se parte de una situación ideal donde el bilingüismo “es una estrategia de reproducción de los grupos sociales y no necesariamente un proceso de desplazamiento de las lenguas indias” (CORONADO, 1999: 98), sino una etapa transitoria hacia el monolingüismo en español dadas las condiciones adversas que enfrentan las comunidades porque este idioma está relacionado con el prestigio y el ascenso sociales, mientras que el otomí no sólo tiene estatus inferior, sino se le considera un obstáculo para el progreso, por lo que dada esta tendencia es necesario “fomentar el establecimiento de un uso diferenciado nuevo que sustituya la diglosia substitutiva” (ZIMMERMANN, 2010: 938).

“Los planes que se lleven a cabo para revitalizar las lenguas deben tomar en cuenta las presiones en contra y a favor de éstas para tratar de revertir las primeras y fortalecer las segundas” (TERBORG, 2004: 301). Uno de los factores que se considera que está a favor de los idiomas indígenas y, por tanto se debe aprovechar, es la importancia que se otorga a este legado de sus antepasados y el deseo de que no se pierda porque es parte de la “costumbre”. Aunque muchos de los propios hablantes reconocen que no realizan las acciones que deberían para perpetuar el idioma, no se debe considerar esta situación una contradicción, pues aunque muestren una actitud negativa en muchos aspectos hacia la lengua, “no significa que no la aprecien” (APPEL – MUYSKEN, 1996: 35); al contrario, muchos de ellos la consideran un símbolo de identidad y pertenencia al grupo y, aunque por un lado “se niega el valor funcional del otomí para las necesidades “modernas” [...] a la vez se mantiene un vínculo emocional estrecho” (ZIMMERMANN, 2010: 924).

Dado que “las actitudes frente a la lengua componen uno de los factores más importantes para saber si ésta se encuentra en un proceso de desplazamiento o no en una comunidad” (TERBORG – GARCÍA, 2011: 30), se debe aprovechar que, a pesar de la discriminación,

la desculturización y del deseo de asimilación en la sociedad nacional, el vínculo emocional con los antepasados a través del idioma está latente y los hablantes consideran que no se debe perder. Aunque la mejor manera de perpetuar una lengua es enseñándola a los niños y muchos de los otomíes no lo hacen, cuando se les inquiera acerca del desplazamiento y posible extinción de su idioma la mayoría expresa que se debe evitar esta situación porque fue lo que heredaron de sus antepasados.

En general, los hablantes de lenguas minorizadas en el mundo tienen opiniones favorables para que se mantengan y se usen éstas a pesar de las presiones en contra porque “se constata un cambio de actitud gracias a un reforzamiento de la identidad cultural” (URANGA, 2008: 21); por otra parte, también empieza a generarse una “lealtad lingüística” que “implica la adhesión a la propia lengua en orden a su mantenimiento [y] se caracteriza por una fuerte vinculación a los valores del propio grupo en oposición a los de los otros (NINYOLES, 1975: 83).

En el caso de los pueblos indígenas de México y sus lenguas, a partir de las últimas décadas del siglo XX se generaron movimientos reivindicadores de la identidad y de los valores de la cultura que, a pesar de lo limitado de su acción, han producido sus primeros resultados, entre ellos en la educación, donde al menos se hace saber a los escolares y sus padres de la importancia de su idioma, por lo que empiezan a surgir “juicios a favor de lo indígena y se pide que se enseñe a todos los niños [y] es mayoritaria la tendencia de la afirmación cultural, del reconocimiento amplio en todas las dimensiones de la vida social del país” (MUÑOZ, 2010: 309).

Aún hay mucho camino por recorrer porque “las acciones encaminadas a proteger y difundir los derechos lingüísticos no trascienden el ámbito intelectual que las convoca, y es esta ausencia de resultados lo único que se percibe en los pueblos indígenas” (ORTEGA, 2010: 202). En la mayoría de los casos donde se trata acerca de asuntos indígenas, éstos son los menos involucrados y a los que menos se les toma en cuenta; los únicos que parecen beneficiarse son los miembros del reducido grupo de “intelectuales” que siempre están presentes en las reuniones, congresos, etcétera, de tipo político o académico; en general, las comunidades permanecen distantes de las instituciones que están a su “servicio” y, en muchos casos, ni siquiera saben de su existencia.

Un factor que puede ser determinante para la revitalización de las lenguas es la escuela. Así como anteriormente hizo su labor de castellanización, ahora debe revertir la tendencia a ésta y no contribuir más a la pérdida de la cultura y la identidad indígenas. La escuela como elemento indispensable en la conservación de las lenguas es un arma de dos filos en la medida que puede ser uno de los factores de la sustitución (JUNYENT, 1995: 83); por tanto, se debe cuidar que no se propicie esta última situación, sino que se aproveche su potencial para beneficio y que se fomente “una actitud frente a la lengua en la que se le consider[e] propia y [como] patrimonio de [un] pueblo (ZIMMERMANN, 2010: 943).

En la mayoría de las comunidades lingüísticas del mundo se carece de escuelas donde se enseñe en lengua materna (URANGA, 2008: 24). En México el problema no radica en la falta de éstas, sino en la dirección que sigue la educación indígena porque no propicia el respeto de la cultura ni vitalidad de las lenguas; la tendencia es hacia la castellanización y los valores occidentales, sin importar que sean contrarios a los de las comunidades. Lo que se necesita para que la educación realmente cumpla su cometido es un sistema educativo bilingüe adecuado a la diversidad, que proporcione a los profesores una propuesta didáctica clara, capacitación adecuada y especializada para la enseñanza de las lenguas indígenas, y un planteamiento ideológico convincente donde se visualicen las ventajas de éste (CORONADO, 1999: 118).

Algunas de las estrategias que pueden ser empleadas para posicionar en un mejor sitio las lenguas indígenas son el reconocimiento jurídico, dotarlas de los recursos que se asignan al español y emplearlas en contextos que se consideran de prestigio, además de la escuela; entre ellos, las asambleas comunales, las fiestas populares, en los templos (católicos y protestantes). De esta manera, la validez constitucional, “La instalación de la escritura de la lengua materna indígena dentro de la cultura escolar [que] es asociada con la valoración o el estatus de la lengua” (MUÑOZ, 2010: 316) y el “reforzamiento ideológico de las lenguas en tanto que muestran la viabilidad de su escritura y su uso en espacios legitimados por los grupos hispanohablantes, nada menos que en la «palabra de Dios»” (CORONADO, 1999: 115) pueden contribuir a la revitalización de los idiomas.

El número de hablantes de una lengua indígena no es el único factor del que depende que ésta se conserve, sino “la identidad étnica o lingüística, el papel que atribuyen los hablantes a la lengua para su identidad y la conciencia de que existe una necesidad de con-

tinuar hablándola” (ZIMMERMANN, 2010: 907). Actualmente, “los hablantes ya no quieren comunicarse en su lengua original a pesar de su marcado orgullo” (ORTEGA, 2010: 182) porque se sienten discriminados y han interiorizado la idea de que su idioma más que un recurso lingüístico del que disponen es un estorbo socialmente; por lo que “una gran tarea es convencer [sobre todo] a las generaciones jóvenes de que deben querer y respetar la lengua materna” (MUÑOZ, 2010: 311).

Si la situación continúa como hasta ahora las lenguas indígenas van en camino a la extinción sin remedio, pues mientras persistan los estereotipos que asocian a los indígenas con la pobreza, el bajo estatus y la escasa instrucción y mientras se siga menoscabando la autoestima como hablantes indígena, por mucho que se proclame el orgullo de ser indígena, será muy difícil que se adopte la categoría indígena como emblema y portavoz de un eventual proyecto multicultural del país (MUÑOZ, 2010: 303). Se debe eliminar la colonización mental de que han sido sujetos tanto los mestizos como los indígenas para que, por un lado, unos vean en la multiculturalidad y el multilingüismo la riqueza inmaterial del país y, los otros, valoren su cultura, y empleen y transmitan sus idiomas maternos y consideren el aprendizaje del español con un fin instrumental, funcional, no sustitutivo de sus éstos. Por tanto, es necesario crear en ellos conciencia para que enseñen a sus hijos las palabras de los antepasados, pues sólo así se salvarán de la extinción, recuperarán sus funciones comunicativas y podrán sobrevivir y desarrollarse (CELOTE, 2006: 53).

Para revitalizar y revalorizar las lenguas indígenas se debe, primero, convencer a los hablantes de que éstas son tan valiosas como cualquier otra, dentro y fuera de la comunidad de origen, y tienen todas las posibilidades de expresión; segundo, quitar los prejuicios que los propios indígenas han aceptado acerca de la supuesta superioridad del español sobre sus idiomas y los consideran que son signo del pasado y la ignorancia en los que no puede expresarse el saber, por lo cual no son dignos de ser transmitidos; tercero, garantizar la equidad en las condiciones de trabajo y el acceso a éste, pues se les rechaza por no ser hispanohablantes o se les asigna a trabajos pesados o que se consideran denigrantes; cuarto, erradicar la discriminación de que son sujetos, pues éste estigma es el que más ha pesado sobre ellos para que abandonen su cultura y por lo que consideran que ésta es un lastre que no quieren heredar a su descendencia. Si estas condiciones se cumplen, seguramente se estará en posibilidad de revertir la tendencia hacia la castellanización.

## AR XENI HÑU. AR NZOKWÄ / UNIDAD TRES. LA RELIGIÓN LA CONVERSIÓN A LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS

Yo era católico.  
Yo oraba a los ídolos; yo pensaba que tenía[n] poder.  
Por la ignorancia yo andaba arriba y p'abajo;  
buscaba yo la medicina, buscaba yo la sanidad.  
Por los ídolos [me en]comendaba yo  
y no me ha[n] hecho nada.

Alberto "Dozá"<sup>108</sup>

### PREÁMBULO

El segundo de los elementos de la cultura que se estudia en esta tesis es la religión, dado que en él se observan cambios fundamentales que se han gestado en la cosmovisión de un sector de la población de las comunidades indígenas; en este caso el análisis se centra en la conversión a las iglesias evangélicas,<sup>109</sup> en particular a la denominada "El Buen Pastor".<sup>110</sup> El paradigma del catolicismo como credo único se vio quebrantado y, por tanto, ahora no se observa homogeneidad en lo que toca a la manera de acercarse a lo divino.

El propósito en esta unidad es realizar una aproximación a la conversión religiosa; es decir, analizar la dinámica que sigue la adhesión a una nueva fe y el abandono de una tradición en lo que toca a sus aspectos significativo y pragmático. Los procesos que surgieron a partir de la presencia de "evangelistas", como comúnmente se les denomina, han producido transformaciones de suma importancia en la cultura de los pueblos.

A partir de la década de los años sesenta del siglo pasado, la presencia de iglesias evangélicas se ha extendido en las comunidades indígenas. A la fecha, en los pueblos donde se realizó la presente investigación existen congregaciones de presbiterianos, Testigos de Jehová, pentecostales en sus diferentes denominaciones, entre otras. La doctrina y discipli-

---

<sup>108</sup> Otomí de Santiago Mexquititlán.

<sup>109</sup> Se denomina, de manera general, "evangélicas" a las iglesias no católicas que basan su predicación en la *Biblia* (en el primer apartado de esta unidad se hace una propuesta de clasificación con base en su historia, doctrina y en cómo los mismos miembros de ellas se diferencian); sus miembros, a su vez, se definen como evangélicos o cristianos. El término "protestante" no en todos los casos corresponde a la realidad histórica de algunos grupos religiosos, "¿se puede seguir hablando de protestantismo al referirse a los fenómenos religiosos pentecostales presentes el seno del campo religioso latinoamericano?" (BASTIAN, 1994: 282).

<sup>110</sup> En esta unidad se estudia los testimonios de los conversos a la iglesia "El Buen Pastor"; sin embargo, el discurso que presentan es similar en las demás congregaciones de carácter pentecostal y, en general, entre los evangélicos.

na que predicán estas iglesias ha propiciado cambios, no sólo a nivel de cosmovisión, sino también en las prácticas cotidianas de los feligreses.

Según se ha definido, “*Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquéllos que se adhieren a ella*” (DURKHEIM, s/F: 49). También, se considera que “*La religión es la articulación sociocultural de las disposiciones predadas del ser humano, la cual en cada tiempo y espacio concretos otorga sentido a la totalidad de la existencia humana*” (DUCH, 2001: 105); esta definición la basa su autor en la premisa fundamental según la cual “el hombre es un *posible homo religius* como consecuencia de su insuperable *contingencia*” y permite “hacer justicia a la disposición religiosa del ser humano como algo incondicional, es decir, *predado*, inherente a su insuperable realidad de ser finito y contingente” (DUCH, 2001: 105).

Unas definiciones más señalan que, por una parte, la religión es “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando conceptos de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (GEERTZ, 2003: 89); por otra, se considera “útil entenderla como un sistema de creencias y prácticas que hacen referencia a la relación entre lo humano y lo sobrenatural” (GARMA, 1997: 105).

Ahora bien, un elemento fundamental de la religión cristiana es la fe, pues en ella se cimenta lo que se cree; “tener fe es tener confianza en los testigos de Dios; es, sobre todo, *tener confianza en Jesucristo* [...] Es un acto de inteligencia que exigirá [...] tener las garantías que esta confianza es merecida” (JOLY, 1956: 15). Por su parte, los protestantes mencionan que ésta “es la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven” (*BIBLIA*, HEBREOS, 11: 1).<sup>111</sup>

La religión, como actividad humana, constituye parte de la cultura, del conjunto de “concepciones heredadas y expresadas en forma de símbolos por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (GEERTZ, 2003: 88). La práctica de una determinada de religión, por tanto, se debe a

---

<sup>111</sup> Se cita según la Antigua Versión de Reina – Valera (1909) empleada por los protestantes y evangélicos hasta antes de la de 1960. En la iglesia El Buen Pastor aún continúa vigente su uso.

que el individuo ha “heredado” el *corpus* de creencias de ésta como parte de su bagaje cultural, de una realidad que se le crea y se le presenta como una posibilidad (la mayoría de las veces única) para interpretar esta esfera de su mundo y, a su vez, debe reproducirla y perpetuarla. Por otra parte, la vivencia religiosa también es resultado de un convencimiento al que el humano puede llegar como sujeto capaz de crear o modificar su cosmovisión.

“Como todas las expresiones humanas la religión varía según el contexto histórico, social y cultural donde se da” (GARMA, 1997: 105) y dado que ésta es como cualquier otro elemento cultural, se aprende y aprehende a partir de un proceso de enseñanza y aprendizaje basado en la práctica cotidiana y en la aprehensión de los principios que la rigen. Por su propia naturaleza está supeditada a las circunstancias de su tiempo y espacio, y evoluciona en el contexto de la totalidad de la semiosfera donde se encuentra insertada, pues se transforma y adapta a las nuevas realidades que la recrean, aunque generalmente permanezcan el dogma o el discurso teológico sobre la misma.

El grado de apego a la religión lo determina la calidad nuclear o periférica que se le otorga cuando se instruye al individuo en su conocimiento o a la convicción a que se llegue a partir de su aprehensión. La “religiosidad” de una persona que ha sido criada en el seno de una familia de creyentes nominales dista de ser semejante a la de una fundamentalista, pese a ser del mismo credo; lo mismo sucede cuando a la conversión se llega por la vía de la convicción o por la de algún otro interés; la diferencia estriba en la aceptación diferenciada del *corpus* ideológico y en el acatamiento expedito de las normas por unos y en la relativa laxitud de los otros.

Por tanto, de acuerdo con lo mencionado anteriormente acerca de la “adquisición” de la religión en su dimensión de sistema cultural, no se puede considerar que ésta sea una disposición inherente a la condición humana, que equivaldría en el ámbito popular al “axioma” según el cual “el hombre es religioso por naturaleza”, soslayando, por un lado, su transmisión y su reproducción intergeneracional como un elemento de la cultura y, por el otro, la voluntad, la conciencia y la capacidad para decidir, como sucede cuando una persona aprehende, cambia o abandona un determinado credo.

Así, en la religión se conjuntan las creencias adquiridas, sea como parte de un bagaje cultural como por convencimiento o por formulación propia, que explican y guían la relación del humano, individual y colectivamente, con lo que considera divino o superior a él y,

a partir de este *constructo*, también determina su origen, existencia y destino como un ser que piensa en la trascendencia.

La religión también es una manera de entender y vivir la vida en su cotidianidad y, de modo especial, se solemniza con ritos y se institucionaliza en lo que se denomina iglesia. Pero ese universo llamado religión no sólo logra convertirse en un entramado abstracto de disquisiciones y lucubraciones que permanecen en el ámbito de los especialistas, los teólogos, sino en la reproducción de prácticas continuas que, según la cosmovisión del creyente, hacen real su universo y en el que, por un lado, se diferencian dos planos, el «terrenal» y el «espiritual»,<sup>112</sup> pero que a la vez se funden en uno solo, creando entre ambos una frontera que se torna movable, desvaída y “simbiótica”.

De acuerdo con lo que se observó en esta investigación, se puede considerar que la conversión al Evangelio es uno de los factores que más transformaciones ha producido, tanto a nivel individual como colectivo en las comunidades otomíes donde se trabajó,<sup>113</sup> pues no sólo implica renunciar a unas creencias y aceptar otras, y practicar ritos diferentes, sino que en la nueva visión que se crea a partir del cambio de religión todo se desplaza para poner en el centro a la divinidad; la misión del creyente en la vida es cumplir con los mandamientos emanados de la *Biblia*, encarnar el ideal cristiano que se resume en la «santidad» o «perfección espiritual» y predicar las “Buenas nuevas”.

Cuando sucede un movimiento de esta envergadura en una semiosfera todos los niveles de ésta se permean, pues se permite la introducción de nuevos elementos y la expulsión hacia la periferia de algunos de los que ocupaban el mismo lugar; también se generan nuevos significados, dado que los elementos previos cambian de condición: se desplaza del núcleo al catolicismo (además, se le resignifica) y su lugar lo ocupa el evangelismo y, como texto central, semiótico y lingüístico, la *Biblia*.

A la par de la conversión también se presentan otras maneras de “vivir la espiritualidad” y de ateísmo en las comunidades donde se investigó debido, sobre todo, a la escolarización

---

<sup>112</sup> Las frases o términos que aparecen en este trabajo entre comillas españolas son parte del discurso que emplean los evangélicos para simbolizar el mundo que viven y su percepción de él. Según Garma, los términos y sus significados sólo pueden ser comprendidos por quienes pertenecen a la iglesia a partir de su uso en contextos específicos; los que no pertenecen a la comunidad no entienden correctamente lo que implican ni los conceptos que denotan (2004: 229); es decir, se debe conocer el código para poder descifrar el contenido del mensaje y sus connotaciones religiosas.

<sup>113</sup> *Cfr.* también, “Familias indígenas conversas” de Sandoval – Mota donde “se analiza al protestantismo como factor de cambio, social y cultural” (1996: 15-22).

de la población; algunos han abandonado la práctica de una religión (católica o protestante) debido a que consideran que es contraria al conocimiento científico o que es un conjunto de supersticiones. También se presentan casos de los que desean “retornar a los orígenes”; es decir, de quienes pretenden restaurar las “costumbres de los antepasados” o lo que ellos consideran son prácticas de carácter prehispánico.

## 1. LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS EN MÉXICO

Como se mencionó en el capítulo primero, la presencia de los protestantes en el territorio de lo que ahora es México data desde la época colonial; en la mayoría de los casos, éstos fueron perseguidos por la Inquisición. Durante el siglo XIX, con las Leyes de Reforma se dio un impulso definitivo al establecimiento de iglesias no católicas y éstas iniciaron su labor proselitista; algunos de los grupos religiosos que se establecieron inicialmente fueron los bautistas, los presbiterianos y los metodistas. En el primer caso, desde el 30 de enero de 1864 la Primera Iglesia Bautista de Monterrey “sirve a la comunidad regiomontana [...]. Se le considera la Primera Iglesia Evangélica en América Latina”.<sup>114</sup> La Iglesia Presbiteriana, por su parte, “reconoce como fecha oficial de la iniciación de sus trabajos en nuestro país [México], el año de 1872”.<sup>115</sup> En 1873, los metodistas iniciaron su labor misionera y en la celebración de la Navidad de ese mismo año consagraron el primer templo que hasta la fecha se ubica en el centro histórico de la ciudad de México.<sup>116</sup>

Por su parte, el movimiento pentecostal surgió en Los Ángeles, Estados Unidos, y su fundamento principal es la manifestación del Espíritu Santo<sup>117</sup> por medio de “hablar en lenguas”. Durante el primer tercio del siglo XX se fundaron en México la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (1914), La Luz del Mundo (1926), la Iglesia Cristiana Interdenominacional (1927), la Iglesia de Dios en México (Evangelio Completo) (1930), el Movi-

---

<sup>114</sup> “Apuntes Bautistas”, Boletín de la Primera Iglesia Bautista de Monterrey, 2 de diciembre de 2007, año XLV, núm. 48.

<sup>115</sup> <http://presbiterianosag.com.mx/>. Esta información se encuentra en la sección “Libros de consulta”, *Constitución General de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México, A. R.*, título I, capítulo 1, artículo 3. Fecha de consulta, 31 de agosto de 2012.

<sup>116</sup> <http://www.iglesia-metodista.org.mx/inicio/index.php>. La historia de esta iglesia se encuentra en la sección “¿Quiénes somos?”. Fecha de consulta, 31 de agosto de 2012.

<sup>117</sup> Se escribe con mayúscula los términos que emplean los creyentes para referir a los seres de carácter divino o espiritual porque no los consideran sustantivos comunes o adjetivos, sino nombres propios, tales son los caso de “Dios” y “Virgen”.

miento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (1930), por citar sólo algunas.<sup>118</sup> En el caso de la primera iglesia mencionada, los agentes que introdujeron la nueva religión fueron trabajadores que habían migrado a Estados Unidos y allá se convirtieron, al volver a su tierra “trajeron el mensaje de salvación a sus familiares y amigos”.<sup>119</sup> Un hecho notable es que dos de las congregaciones mencionadas fueron iniciadas por mujeres y posteriormente tomaron la dirección y administración ministros varones: Romanita Valenzuela (Iglesia Apostólica) y María Riviera (Evangelio Completo); además, Anna Sanders fundó el primer templo de las Asambleas de Dios en la ciudad de México en 1921 (GARMA, 2007B: 80).

En un principio, el crecimiento de estas iglesias fue gradual; sin embargo, partir de la segunda mitad del siglo XX “se produjo un fenómeno totalmente nuevo por su amplitud y por su efecto desestabilizador en el terreno religioso [...] se produjo una importante mutación religiosa: por primera vez desde el siglo XVI, vastos sectores sociales latinoamericanos escapaban del control de la Iglesia católica” (BASTIAN, 1994: 246). Según lo muestran los censos, el número de los no católicos y el de los sin religión en México ha ido en aumento a partir de esa década.

De acuerdo con el INEGI,<sup>120</sup> en 1950 el 98.2% de la población era católica y sólo el 1.8% no lo era (no hay datos disponibles acerca de los sin religión en este año). Conforme avanzaron las décadas el incremento de los dos últimos grupos fue más notorio y en el último censo (2010) rebasaron el 10% entre ambos. Un hecho que destaca es que “los protestantes – evangélicos se han difundido en la mayor parte de México, pero han tenido más éxito en los dos extremos del territorio nacional: la frontera norte y el sureste” (HERNÁNDEZ, 2007: 57).

Por su parte, las iglesias evangélicas que han logrado ganar más adeptos para sus causas son las pentecostales. Aunque el citado censo del INEGI no es muy preciso y, por tanto,

---

<sup>118</sup> Las historias pueden consultarse en las siguientes páginas de internet: <http://www.iafcj.org/index.php>, <http://www.ildm.org>, <http://www.iciar.org/>, <http://www.idmecar.org/historis.html>, <http://www.miepi.com/home/>.

Fecha de consulta, 31 de agosto de 2012.

<sup>119</sup> Esta cita aparece en la dirección de internet <http://www.iafcj.org/index.php?uri=iafcj>. Fecha de consulta, 31 de agosto de 2012.

<sup>120</sup> <http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mrel01&s=est&c=27645>. Datos relativos al “Volumen y porcentaje de la población según profese alguna religión y tipo de religión, 1950 a 2010”. Consulta el 31 de agosto de 2012.

cuestionable en cuanto a los nombres que emplea para agrupar las iglesias,<sup>121</sup> se puede deducir que la mayoría de los 7 565 463 feligreses que pertenecen a congregaciones de la categoría “pentecostal / cristiana / evangélica” son, sobre todo, pentecostales. Desde la década de los años setenta ya constituían el 70% de los protestantes en América Latina y en México tenían este mismo porcentaje en los ochenta (FORTUNY, 1994: 50, 52).

De acuerdo con la “tipología de grupos religiosos” de Garma, se clasifica a las iglesias no católicas en México en cinco grupos: protestantes históricas o denominacionales, protestantes pentecostales, independientes separadas del protestantismo, Espiritualismo Trinitario Mariano y nuevos movimientos de espiritualidad (2004: 58). El *Atlas de la diversidad religiosa* retoma la clasificación del censo del INEGI, pero cuenta con apartados para mencionar las “características históricas y doctrinas generales” de todas las iglesias establecidas en el país.<sup>122</sup> Por otra parte, cabe mencionar que los propios evangélicos diferencian su denominación de las demás según su procedencia e historia, *corpus* doctrinal o por sus ritos (manera de celebrar sus cultos).

Una propuesta de clasificación de las iglesias evangélicas de México, que se presenta como resultado del conocimiento acerca de la materia, se puede resumir en tres grupos de acuerdo con sus características: a) históricas – tradicionales, b) pentecostales, c) “parabíblicas”. A las primeras se les denomina de esta manera porque sus orígenes se remontan al protestantismo religioso iniciado por Lutero y los demás reformadores del siglo XVI y porque siguen un canon de larga data en cuanto a la liturgia: sus cultos son solemnes, los sermones circunspectos, entonan “himnos tradicionales” sólo con acompañamiento de órgano o piano y las manifestaciones de júbilo o éxtasis espiritual son casi inexistentes; son “notables austeridad y solemnidad en el culto, que normalmente se centra en la lectura de la Biblia, predicación y los himnos” (GUTIÉRREZ, 2007: 50).

Por su parte, la prédica y los rituales del pentecostalismo giran en torno a las manifestaciones del Espíritu Santo. Sus servicios religiosos y su vivencia espiritual se caracterizan,

---

<sup>121</sup> Por ejemplo, una de las contradicciones de la nomenclatura es que en la denominación “cristiana y evangélica *sin sustento actual pentecostal*” (las cursivas son mías) se menciona a la iglesia “La luz del Mundo”, la cual es parte de la corriente pentecostal que surgió la primera mitad del siglo XX en México y uno de sus principales “puntos doctrinales” (como ellos los llaman) es, la “manifestación del don de lenguas”. Cfr. *Panorama de las religiones en México 2010*, del INEGI. Puede consultarse en la dirección de internet [http://www.inegi.org.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora\\_religion/religiones\\_2010.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf)

<sup>122</sup> Cfr. *Atlas de la diversidad religiosa en México* (véase la bibliografía).

sobre todo, por su exaltación emotiva; “son los entusiastas que apelan a los sentimientos en la experiencia religiosa” (FORTUNY, 1994: 49); es decir, en los cultos los creyentes puede expresar sin ambages su fervor de acuerdo con su sentir en el momento; un ejemplo es la oración que se puede tornar en llanto o en glosolalia. En cuanto a la música, también cantan himnos, pero un elemento propio de ellos son los “estribillos” o “coritos” (cánticos de texto breve) que por lo general son de carácter festivo y extático, acompañados con un conjunto mayor de instrumentos musicales. Una constante es que el número de estas iglesias ha aumentado debido a divisiones que han ocurrido en el interior de ellas.

El tercer grupo lo componen las iglesias que también basan su doctrina en la *Biblia*, pero hacen una interpretación *sui generis*, tienen una versión propia, enfatizan su prédica en alguno de los testamentos o cuentan con un libro sagrado a la par de ella.<sup>123</sup> En este rubro se encuentran, por ejemplo, los Testigos de Jehová por su *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras* y su predicación del “reino de Jehová” en una nueva tierra paradisiaca en oposición al del cielo que enseña la mayoría, la Iglesia Adventista del Séptimo Día que retoma enseñanzas del Antiguo Testamento (celebran su culto principal en sábado, entre otras prácticas de índole mosaica) y los mormones debido a su *Libro de Mormón* que tiene como subtítulo *Otro Evangelio de Jesucristo*.

Cabe mencionar que, en cuanto a creencias, los dos primeros grupos de iglesias son afines, lo que los diferencia es el “reconocimiento de la posesión por el Espíritu Santo y las manifestaciones que implica” (GARMA, 2007B: 80) de los pentecostales. Por otra parte, a nivel general, los evangélicos no consideran como sus iguales en la fe a los Testigos de Jehová y a los mormones (los “adventistas” están “a caballo”) debido a lo anteriormente dicho. Un caso particular es el de La Luz del Mundo, pues aunque es de carácter evangélico y pentecostal, debido a la exacerbada reverencia que dan a su fundador y a su actual dirigente, además de las acusaciones que se les ha hecho en los medios de difusión y han acaparado la atención pública, los demás no se identifican con ellos. Por su parte, en un mayor

---

<sup>123</sup> Son las que Garma denomina “iglesias independientes separadas del protestantismo” (2004: 58).

grado de “lejanía fraternal” consideran a los luteranos, los ortodoxos y los anglicanos porque en su perspectiva “se parecen a los católicos”.<sup>124</sup>

Actualmente, el campo religioso evangélico se encuentra en un estadio de “explosión” como resultado del surgimiento de numerosos grupos independientes de tipo neopentecostal<sup>125</sup> cuya oferta espiritual cuenta, entre otros recursos (que están copiando muchas iglesias), con el liderazgo de ministros “carismáticos”, de estilos de música popular o comercial adaptada a sus cultos, de vistosas coreografías de niñas y jovencitas que participan durante los cánticos<sup>126</sup> y a lo que se podría llamar “mercadotecnia aplicada a la fe”;<sup>127</sup> es decir, utilización de técnicas de mercado para, en este caso, hacer atractivos sus bienes simbólicos de salvación o espiritualidad; de ahí que las iglesias evangélicas, en general, estén replanteando sus estrategias y modificando algunos elementos de su tradición religiosa con el fin de continuar ganando adeptos o para evitar que sus fieles migren a este tipo de congregaciones o a cualquier otra.

A lo anterior debe sumarse la dinámica propia de las iglesias y de los feligreses en su contexto social y cultural. Como suele suceder en toda semiosfera, ésta se transforma por el contacto que tiene con otras de las que recibe elementos y, en su caso, los “elabora adaptativamente” para incorporarlos en su sistema sígnico. En el caso que se trata, al parecer, la “semiosfera pentecostal” es de carácter dominante; por tanto, quienes están aceptando más textos externos son los “evangélicos tradicionales”, pues los primeros mencionados están teniendo mayor aceptación entre la población, sobre todo, porque su prédica insiste en señalar que responde a todas las necesidades cotidianas del humano y otorga un sentido a la vida. Un atractivo más son los “milagros”, que son “parte importante en la religiosidad popular latinoamericana” (GARMA, 2007B: 81).

Lo mencionado respecto de la pentecostalización de los “evangélicos tradicionales” no es nuevo, aunque ahora es más recurrente. Ya en los años ochenta en Buctzotz, Yucatán, la

---

<sup>124</sup> Según la información proporcionada por una amiga anglicana, su iglesia no tiene suficientes lazos de afinidad con las demás porque “los protestantes dicen que somos medio católicos y los católicos dicen que somos medio protestantes”.

<sup>125</sup> Cfr. “Neopentecostales en Tijuana”, de Jaimes, para una definición del término (véase la bibliografía).

<sup>126</sup> Véase una muestra de lo anterior en <http://www.youtube.com/watch?v=q2aHXuM7Ya>. También en <http://www.youtube.com/watch?v=PQQzy0DDVwQ&feature=related> participa el grupo de “panderistas” de la Iglesia Apostólica de Mexicali.

<sup>127</sup> Lo anterior lo sé por un amigo pastor quien me comentó de un curso acerca de estas técnicas al que asistió en Guatemala; obviamente, él no lo llamó así ni lo caracterizó como tal.

iglesia presbiteriana de ese lugar tenía más parecido con una pentecostal que con una histórica (FORTUNY, 1994: 53). También me ha tocado observar en algunas “iglesias históricas” la introducción de “elementos pentecostales” en sus cultos, siendo el más notorio el tipo de música. En algunos casos ha sido causa de división permanecer en lo “tradicional” u optar por la “modernización”, como ocurrió en la centenaria Primera Iglesia Bautista de la ciudad de México donde actualmente dos congregaciones ostentan el mismo título, pero una conservó el templo y el canon, y la otra semeja más una pentecostal.<sup>128</sup>

En lo que toca particularmente a los pentecostales, se ha señalado que el auge de estas iglesias “se ha dado en los últimos 25 años, al ganar adeptos, sobre todo, en zonas indígenas y sectores urbanos depauperados, hasta ser los grupos protestantes más numerosos e importantes del país” (GARMA, 2004: 59-60). Lo que los caracteriza es que se consideran, por una parte, herederos directos y escogidos que participan de los hechos sucedidos el Día de Pentecostés, pero también dicen que son la restauración en tiempos actuales de la iglesia fundada por los apóstoles bíblicos; su doctrina se centra en la posibilidad de sentir el Espíritu Santo en el ámbito espiritual del creyente, empero éste debe evidenciarse en su cotidianidad; por lo cual, lo anterior “desencadenaría sucesos extraordinarios, cuyas señales serán tres dones otorgados por la divinidad: el de la sanación, el de la profecía y el de lenguas (GARMA, 2004: 57).

Otras características del pentecostalismo que han permitido que cobre auge son: ser una religión oral, tener una teología narrativa y de experiencia, permitir la participación en la reflexión, la oración y la toma de decisiones que da lugar a una comunidad de tipo conciliadora, contar con sueños y visiones como parte de la devoción personal y pública, relacionar la mente y el cuerpo en el entendimiento y armonía a partir de experiencias de correspondencia entre ambos (FORTUNY, 1994: 50).

Aunque los pentecostales comparten historia y doctrina comunes, se diferencian y delimitan “fronteras” en torno a algunas creencias y ritos. Un caso paradigmático, en lo que toca a la ideología, es la división que hacen entre “trinitarios” y “unitarios”. Según la interpretación que hagan acerca de los atributos o cualidades de la divinidad será la fórmula

---

<sup>128</sup> Un caso más ocurrió en 1993 en Amatenango, Chiapas, donde una fracción de la Iglesia Presbiteriana se escindió, por causa del “avivamiento”, y dio lugar a una “Iglesia Presbiteriana Renovada” que adoptó en su ritual el “*mover* en el Espíritu Santo, el bautismo en el Espíritu Santo, *batir* las manos [palmear], las alabanzas con música electrónica y pandero, la danza, los ministerios” (AGUILAR, 2007).

empleada en todos sus sacramentos: “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” los primeros, “en el nombre de Jesucristo” los segundos. Se considera de vital importancia la invocación que se haga para que sea “válido” el oficio religioso o cualquier actividad y, por ejemplo, se dan casos de “rebautizamiento” de fieles; es decir, cuando alguno de éstos cambia de una iglesia trinitaria a una unitaria se le administra nuevamente el bautismo, pero “empleando la fórmula correcta”.

En lo que toca a los ritos, la diferencia la centran en la forma como celebran sus servicios religiosos. Aunque el culto pentecostal es en esencia festivo, emotivo y extático, las manifestaciones de unos son dentro del canon “moderado”, de la solemnidad y devoción que exige estar en la “casa de Dios”, y las de otros sin restricciones para el Espíritu. Un elemento fundamental e influyente es la música, que no sólo se emplea como medio de alabanza y adoración, sino que “es una actividad creativa que permite comunicarse con sectores donde se pueden obtener posible conversos” (GARMA, 2000B: 65). En el abanico de posibilidades se encuentran iglesias donde se proscriben la música instrumental (sólo se permite el canto *a capella*) y se llega hasta las que tienen grupos estilo ranchero, nortño, mariachi, rock o el género musical del momento («cristianizado», señalan sus defensores) que se emplea como medio de atraer, sobre todo, a los jóvenes.<sup>129</sup>

#### **a) La iglesia “El Buen Pastor”**

Esta denominación religiosa tiene su origen en La Luz del Mundo,<sup>130</sup> por lo cual comparten, en esencia, doctrina y disciplina.<sup>131</sup> En 1942 se produjo un cisma que devino en el nacimiento de El Buen Pastor. En un principio sólo tres congregaciones consolidadas y dos misiones que iniciaban y contaban con pocos miembros se escindieron y componían la totalidad de esta iglesia; con el paso del tiempo y el trabajo misionero fueron aumentando y actualmente se encuentra en la mayoría de los Estados del país, en Guatemala y, sobre todo por la migración de creyentes, en Estados Unidos.

---

<sup>129</sup> En las últimas décadas se ha desarrollado una lucrativa industria de la “música cristiana” e incluye “artistas” del medio profano que se han convertido al pentecostalismo, sobre todo. *Cfr.* “Del himnario a la industria de la alabanza”, de Garma (véase la bibliografía).

<sup>130</sup> Aunque esta iglesia mitifica su origen (un llamado personal de Dios a Eusebio Joaquín, su fundador) para desligarse de sus antecedentes, se ha señalado que son resultado de una separación de la Iglesia Apostólica (GARMA, 2004: 69) o de la Iglesia Cristiana Espiritual (*CONSTITUCIÓN*, 1990: 7-10).

<sup>131</sup> La doctrina corresponde al *corpus* de creencias, en tanto que la disciplina atañe a las normas de vida cotidianas que deben acatar.

Esta iglesia es de carácter marcadamente pentecostal; es decir, consideran que son una continuación o restauración de la “iglesia apostólica primitiva” surgida el Día de Pentecostés, creen en la manifestación del Espíritu Santo, en la sanación por medio del ayuno y la oración y, en general, en la realización de milagros; en lo que respecta al don de profecía presentan cierta ambigüedad, pues por una parte señalan que el último profeta fue Juan, el escritor del Apocalipsis, y con él terminaron las predicciones en torno al mundo y la humanidad, pero por otra consideran que Dios les envía mensajes a través de sueños o en estados de éxtasis espiritual (cuando se encuentran en «ayuno y oración») y les avisan o advierten de ciertas situaciones que deben realizar o corregir.

Sin embargo, los miembros de la iglesia El Buen Pastor no se consideran pentecostales a pesar de lo anteriormente mencionado, pues tienden a diferenciarse de las congregaciones que llevan este calificativo en sus nombres o que se asumen como tales; argumentan que ellos “no tienen instrumentos [musicales en sus templos], ni bailan [danzas espirituales], ni aplauden [palmean] como los pentecosteses”. Con las iglesias que tienden a identificarse, sobre todo por su carácter de “unitarias” y porque sus doctrinas principales semejantes, son la Iglesia Apostólica, la Iglesia Cristiana Espiritual (estas dos últimas sí se reconocen pentecostales, irónicamente) y La Luz del Mundo, de donde proceden.<sup>132</sup>

A continuación se mencionan los elementos que son fundamentales en esta iglesia en lo que toca a la organización, la celebración de sus cultos, la doctrina y los sacramentos que realizan con el fin de tener un panorama general que permita una aproximación a la cosmovisión de los feligreses. Cabe aclarar que por lo que se ha mencionado anteriormente acerca de los elementos de la cultura en el contexto de su lugar y tiempo, la religiosidad evoluciona, de tal manera que no es homogénea la práctica en la ciudad y en el campo (en este caso las comunidades indígenas) y tampoco es el mismo el fervor y el apego de los primeros conversos que el de las generaciones subsecuentes, sus hijos.

En primer lugar, existe un liderazgo que, en principio, no supone sino un ministerio para que la iglesia lleve a cabo su labor espiritual y en el cual la congregación desempeña un papel muy activo; aunque es jerárquico, tampoco implica primacía; sin embargo, en ocasiones sí se presentan casos de autoritarismo que devienen en conflictos. En la cima se encuen-

---

<sup>132</sup> A pesar de su historia y doctrina comunes, tanto la iglesia El Buen Pastor como La Luz del Mundo se hacen mutuas acusaciones y hay rechazo recíproco entre ellas.

tra el “obispo representante”, quien es la máxima autoridad en lo que toca a las decisiones. En la escala descendente siguen los “obispos” quienes supervisan un determinado número de iglesias y establecen en sus concilios cuáles son las directrices a seguir a nivel general; en su conjunto se denominan “Cuerpo Ministerial Directivo”. En la base de la pirámide se encuentran los “pastores” que se encargan de ministrar una congregación; éstos, a la vez, se clasifican en dos categorías que los diferencian: “diáconos” y “exhortadores”; los primeros pueden officiar los sacramentos mientras que los segundos no. Estos son los tres principales niveles, aunque también se encuentran otros intermedios como son “coadjutor del obispo representante” y “pastor de zona”.

A nivel congregación, también se establece un liderazgo y una jerarquización: el pastor es la máxima autoridad, quien guía y tiene voto de calidad en las decisiones que se toman. Los ayudantes de éste son los “obreros”; participan ministrando en los servicios religiosos y determinan en conjunto con el “siervo del Señor” (como también se llama al pastor) las actividades de la iglesia y ayudan en la resolución de problemas. El director del coro, los instructores de niños o jóvenes también tienen un estatus especial, sin embargo, no es tan encumbrado como el de los anteriores, aunque puede ser que un “obrero” participe al mismo tiempo en estas actividades. Al final de la escala se encuentra la “membresía” que no ostentan ningún cargo eclesial.

La jerarquía de los cargos religiosos también se traslada al plano de lo material y sus consideraciones simbólicas. Los templos para el culto están diseñados de manera que se observa claramente los niveles cómo se dividen y quiénes los ocupan. En la parte más alta, al fondo de la nave, se encuentra el altar con el púlpito desde donde se predica; a él sólo pueden acceder el pastor y los obreros que ministran durante el culto; las mujeres tienen vedado este espacio sagrado e, incluso, no pueden hacer la limpieza de él, sólo que sean viudas o doncellas. En el siguiente plano, abajo, se localiza el lugar donde canta el coro (mixto) y desde donde se diserta acerca de un “punto doctrinal” (por el pastor o un obrero). En el nivel más bajo de la construcción se encuentra la membresía en general y ahí “testifican” o cantan un “himno especial”; también es donde los niños y jóvenes ofrecen a la divinidad su “presente” (entonan cantos religiosos y recitan textos bíblicos).

La relación hombre – mujer en esta iglesia, como en la mayoría de las congregaciones evangélicas, es asimétrica. Las féminas ocupan una posición subordinada, no están faculta-

das para ejercer cargos eclesiales o directivos importantes, no pueden oficiar en los servicios religiosos ni administrar los sacramentos. La esposa del pastor *ipso facto* es la “pastora” (o “sierva de Dios”, también), pero este nombramiento no representa autoridad. Las demás mujeres pueden llegar a ser “obreras” y, a la par de la anterior, únicamente dirigen un culto matutino donde participan solamente damas y, aun en ese caso, no presiden en el altar, sino en el nivel más bajo del templo. También pueden instruir a niños, jóvenes y, excepcionalmente, dirigir el coro.

Los cultos que se celebran en esta iglesia suelen ser de larga duración (entre tres y cuatro horas, generalmente) y en ellos se observa la solemnidad conjuntada con el éxtasis espiritual; las expresiones de júbilo propias de los pentecostales están presentes en todo momento: ¡aleluya!, ¡gloria a Cristo!, ¡hay poder en Cristo!, y el ineluctable ¡amén! Como ya se mencionó, está prohibido el empleo de instrumentos musicales, por lo cual todo el canto congregacional, el “especial” y el del coro suelen entonarse *a capella*. Su disciplina les impone que no deben sentarse hombres y mujeres juntos en el templo, de manera que las bancas del lado izquierdo están reservadas a los varones y las de la derecha a las damas.

Para asistir al templo, así como para su cotidianeidad, los miembros de esta iglesia deben observar ciertas reglas en cuanto a su vestimenta y demás objetos de atavío. Los varones no tienen mayor complicación ya que no se les exige una ropa particular, únicamente deben vestir “formalmente” y cortar su cabello. Quienes «llevan el vituperio de Cristo», como ellos llaman a las vejaciones e insultos de los no creyentes, son las mujeres: deben portar una falda (o vestido, según el caso) larga hasta el tobillo, plisada; también usan un velo o “chalina” que cubre su cabeza; les es prohibido maquillarse; en lo que toca a su cabello, no deben cortarlo o rizarlo. A damas y caballeros se les prohíbe emplear anillos, cadenas o cualquier otro adorno de este tipo.

Entre los temas centrales de su credo y doctrina destacan los siguientes.<sup>133</sup> La *Biblia* es su única regla de fe y es infalible; no pueden estar otro libro o autoridad divina o humana encima o a la par de ella. Creen en un solo dios (son “unitarios”) que creó todo cuanto existe visible e invisible, pero aunque es único posee atributos o cualidades que lo hacen manifestarse como el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo. En esta iglesia se considera indispensa-

---

<sup>133</sup> Para un mayor conocimiento de la doctrina y credo de esta iglesia consúltese su *Constitución* (véase la bibliografía).

ble «ser bautizado en agua» para ser perdonado de todos los pecados y aspirar a la «salvación eterna»; sin embargo, el «bautismo en el Espíritu Santo» o el «don hablar en lenguas espirituales» es lo que les garantiza la entrada en el «reino de los cielos» y tiene mayor importancia que el anterior. La fe es un recurso vital importancia para la vida de los creyentes, pues es el sustento principal de sus creencias; además, consideran que por este medio pueden obtener todo cuanto desean, sea de carácter espiritual o relativo a su vida cotidiana.

Cuatro de los sacramentos que administran son el bautismo, la comunión, el matrimonio y la imposición de manos. El primero de ellos sólo pueden recibirlo personas adultas o que ya están conscientes del acto que realizan y con él aceptan la oferta de la salvación que se predica en esta iglesia. La «Cena del Señor» es el más solemne de los ritos y es cuando comen y beben el pan y el vino consagrados que simbolizan el cuerpo y la sangre de Jesús. El casamiento, por su parte, sólo puede realizarse entre personas de la propia iglesia que hayan sido previamente bautizadas; están totalmente penadas las relaciones maritales entre individuos del mismo sexo. Finalmente, para facultar a una persona en cualquier ministerio es necesario que cumpla ciertos requisitos, sea presentado ante la congregación y se le unja con aceite de oliva por parte de un clérigo ordenado para tal fin.

En la cosmovisión de los creyentes de esta iglesia sobresale la concepción de sus vidas como un peregrinaje y una palestra continua. En el viaje figurado de este «mundo pecador» (la tierra donde viven) a la «patria celestial» (el cielo donde esperan ir) enfrentan un mundo hostil que los critica y vitupera porque, dicen, los desconoce ya que no son parte de él; de esta manera “justifican” que la gente que los rodea sea adversa a ellos, los desprecie, los critique e, incluso, los haya perseguido, como sucedió, por ejemplo, en el caso de los primeros conversos en Temoaya. Dado que consideran que son ajenos a este mundo, se denominan a sí mismos “peregrinos” ya que van de paso al hogar que les ha preparado Dios.

Lo anterior no significa que se aíslen de quienes los rodean, más bien, tratan de amistar con todos y demostrar que son buenos ciudadanos (de este mundo, también) con el fin de ganar adeptos a su causa. Una de sus estrategias es participar en las labores de la comunidad donde viven, respetar las normas de convivencia y las costumbres mientras no estén contra los preceptos de su fe. Este recurso de exclusión – inclusión les permite vivir en ambos mundos y los ancla, por un lado, a su condición humana y, por el otro, a su fin espiritual primordial: la aspiración de llegar al cielo.

En el imaginario de los creyentes su universo es escenario de un encarnizado enfrentamiento entre las fuerzas del bien y las del mal, las de Dios y las de Satanás, que pretenden ganar su alma: unas para salvarla, otras para condenarla. Todas las acciones de su vida conllevan una significación determinada por su visión teocéntrica y son clasificadas por un riguroso código religioso en lícitas o ilícitas de acuerdo con la interpretación *sui generis* que hacen de la *Biblia*; de éstas, depende su destino: el cielo o el infierno, no hay lugar intermedio donde puedan purgar sus penas: estarán en uno u otro lado eternamente. Aun las actividades que a cualquier observador externo, no iniciado, le parecerían nimias o inocuas, como ir al cine o festejar un cumpleaños, para estas personas tienen connotación que determinará su existencia en el más allá.

Del cumplimiento o no de los preceptos de su religión depende no sólo su futuro, sino también su vida en la tierra, dado que, según señalan, Dios puede castigarlos a corto, mediano o largo plazo y con la intensidad que amerite la situación si no son fieles en obedecer sus mandamientos. En su cosmovisión, todos los pensamientos y acciones tienen una significación positiva o negativa y con ellos manifiestan cuál lado está ganando la batalla: el bien o el mal. Por tanto, deben cuidar que la mayoría de sus actos sean contados a su favor para obtener el acceso al cielo.

En esta iglesia constantemente se predica acerca de «la venida del Señor» y esperan que de un momento a otro los justos sean llevados al cielo («rpto de la iglesia»); quienes cumplieron con los mandamientos de la religión irán a morar con Dios como galardón por ser fieles, mientras que quienes no los acataron serán condenados en el juicio final y enviados al infierno. La idea de un dios omnisciente y omnipresente que conoce y ve todos los hechos y pensamientos del creyente, los anota en su libro y al final los pesará en una balanza para decidir si éste aprueba o no, mortifica a muchos, pues temen pasar la eternidad en el tormento junto con Satán y su séquito.

*Grosso modo* se ha mostrado un esbozo de la semiosfera de los creyentes de la iglesia El Buen Pastor. Cabe mencionar que no es la única denominación cristiana donde se predica acerca de un viaje figurado a los cielos, de una lucha entre el bien y el mal por el alma de la humanidad, y del «arrebatación de la iglesia», pues estos temas forman parte fundamental de la doctrina de los evangélicos (los pentecostales, sobre todo) y, en un grado u otro, están presentes en su discurso religioso. “La creencia en el cercano regreso de Dios a la

tierra ha sido una estrategia de conversión tan arraigada que cuando un visitante expresa duda al respecto, la réplica [del converso] es que por el regreso inminente no hay mucho tiempo para tomar la decisión” (ZIMMERMANN, 1984: 103).

## **2. LA HISTORIA DE VIDA Y EL “TESTIMONIO DE CONVERSIÓN”**

La investigación que se hace respecto de la conversión al Evangelio pretende escudriñar la visión del mundo de los otomíes de las comunidades estudiadas a partir de su adhesión a una iglesia evangélica y, también, analizar el proceso que los llevó a esta determinación, así como la aceptación de la religión por parte de las generaciones subsecuentes; es decir, por los hijos de los primeros conversos. Cuando se produce el abandono de la “tradicción” religiosa y se opta por el evangelismo, se desplaza al catolicismo como elemento nuclear en la semiosfera y, a partir de esta dinámica, se crean nuevos textos,<sup>134</sup> otros caen en desuso y unos más se reformulan, lo cual se refleja en el “nuevo discurso” de los conversos.

El texto que permite reflexionar a partir de la “memoria viva” de los sujetos acerca de las experiencias de la vida en sociedad y las etapas más significativas donde ésta se ha transformado es la “historia de vida” (ACEVES, 1997: 14). En el caso particular de las personas que se adhieren a la iglesia El Buen Pastor el relato se acentúa en el “testimonio de conversión”, pues se torna parte central en su discurso. En el diálogo que mantienen con la alteridad, independientemente del interlocutor, su tema nuclear es el relativo a ese etapa que consideran la más importante de sus vidas y la cual, según su dicho, ha transformado su vida para bien: el momento cuando decidieron «seguir a Cristo», cuando se convirtieron en «cristianos», y emplean la retórica religiosa para destacar ante los demás “su identidad evangélica positiva y consciente de su ser social” (FORTUNY, 1999: 73).

En el contexto evangélico, el “testimonio” es “la palabra del que cuenta ante la colectividad acerca de cómo ha podido sentir o percibir experiencias en las cuales la presencia de lo divino se ha manifestado y son auténticas y verdaderas para el creyente” (GARMA, 2004: 228); también, se señala que “es la confesión pública que hace un miembro de su conversión o de otra experiencia religiosa” (GARCÍA, 2008: 131). En lo que toca al “testimonio de conversión”, Carrasco menciona que es un género narrativo oral en el que se da cuenta de

---

<sup>134</sup> Recuérdese que el término “texto” se emplea en el sentido lotmaniano que denomina como tales todos los elementos constituyentes de una cultura dada y no sólo a aquellos de carácter lingüístico.

las transformaciones operadas en el individuo “tras la aceptación de un sistema de representaciones simbólico-religiosas del mundo” (CIT. EN FABRE, 2001: 288).

En la definición que se propone en esta investigación, testimonio es la declaración pública, sea en el templo o en cualquier lugar y en una situación formal o informal, de la aceptación de la oferta de salvación que predica una determinada iglesia. El discurso está constituido, generalmente, por una serie de enunciaciones acerca de cómo la persona transformó su vida por medio de la adopción de las creencias, normas y prácticas que le enseñaron en la nueva fe.

“El relato de conversión es una forma de exhortación. El dominio de estos recursos de habla es válido también para convencer. Se llama a este tipo de relato «invitación»” (ZIMMERMANN, 1984: 92). La finalidad del testimonio presenta dos aspectos que se conjuntan en uno solo; por una parte, el converso propone una invitación al oyente a compartir un modo de vida que considera es el más apropiado y provechoso y, a la vez, pretende convencerlo de los beneficios que conlleva proceder de tal manera.

Por otra parte, se ha señalado que “contar una historia preserva al narrador del olvido; una historia construye la identidad del narrador y el legado que dejará al futuro” (PORTELLI, 1993: 195); por lo que, en este caso que se menciona, las narraciones sobre el «cambio de vida» representan fuentes para conocer las prácticas sociales de un determinado grupo cultural, ya que “pueden leerse como textos llenos de significados o referentes” (GARAY, 1997: 6) y no son sólo un embalaje pasivo de éste dado de antemano, sino cumplen una función “como *generador[es] de sentidos*” (LOTMAN, 1996: 87).

Los testimonios de conversión de los «hermanos»<sup>135</sup> otomíes no sólo aportan datos en el contexto de su historia de vida, sino “puntos de vista de personas comunes acerca de lo que según *ellos* tenía más importancia en *su* vida” (THOMPSON, 1993: 119). Uno de los temas centrales del discurso es el establecimiento de un “antes” y un “después” de su conversión, lo que ellos llaman «aceptar a Jesús», y les permite adquirir una nueva identidad en la que señalan, entre los aspectos positivos, la adopción de nuevos valores y experiencias sagra-

---

<sup>135</sup> El término «hermano» que utilizan tanto los protestantes como los pentecostales se ha resemantizado, señala Garma, y lo aplican para referirse a otros que comparten la fe verdadera; asimismo, implica la recreación de nuevos lazos de parentesco, de una nueva colectividad que transmite una sensación de igualdad entre todos los creyentes (2004: 230). En la Iglesia Apostólica, los «hermanos» son fundamentalmente los miembros en plena comunión y, en general, todos los humanos; se diferencian entre los arrepentidos [de sus pecados] y los que aún no lo están (LÓPEZ, 1990: 134).

das, y un marco normativo que rige sus vidas (TORRE, 1995: 220); además, hacen énfasis en la «nueva vida» que disfrutaron y la «nueva creatura» que ahora son, y exaltan el sentimiento de pertenencia a la «iglesia del Señor», la verdadera para ellos.

En este ensayo de análisis de la cultura, en lo que toca a la religión, se parte de los testimonios de conversión y de ellos se colige la manera de interpretar el universo que viven los otomíes que se adhirieron a iglesia El Buen Pastor; también se analiza la significación de la «nueva vida» o la «vida en el camino del Señor», que es la etapa de sus vidas a partir de su bautismo, y a la resemantización del catolicismo y sus elementos como «la antigua manera de vivir» o «la vida en pecado». Las historias que cuentan son una reformulación del texto de sus propias vidas; es decir, los relatos acerca de su devenir han sido reinterpretados de acuerdo con las nuevas experiencias que han vivido, el tiempo, el receptor del mensaje y el contexto.

A partir de las consideraciones que les propone la nueva fe los conversos reescriben y reinterpretan su historia de vida, por lo cual en todas sus acciones y expresiones lingüísticas<sup>136</sup> permea la visión que parte desde la construcción de un mundo donde Dios y la doctrina de la iglesia donde se bautizaron son el eje rector de todos sus actos. Una plática con los creyentes hará constar la “presencia” y la “realización” del universo significativo, teocéntrico, que rige sus hechos cotidianos.

#### **a) El testimonio en la iglesia “El Buen Pastor”**

Como ya se mencionó, esta parte de la investigación se centra en los testimonios de los fieles otomíes de la iglesia “El Buen Pastor”. La conversión es un hecho fundamental en su devenir, pues marca un hito en sus vidas y, a partir de ella, significan todos sus actos, tanto religiosos como cotidianos, pasados, presentes y futuros; la visión del mundo ahora parte de la concepción que les propone la nueva fe: la verán con los ojos de ésta y a partir de ella construirán su realidad. Esta perspectiva también les forjará una resemantización del catolicismo que abandonaron y todos los elementos de éste.

---

<sup>136</sup> Todos los actos cotidianos de los creyentes evangélicos están regidos por la religión, según marca la ortodoxia; por ejemplo, en todo momento la oración está presente: la que hacen cuando despiertan y cuando van a dormir (para dar gracias por el nuevo día y por terminarlo, respectivamente), antes de ingerir alimentos (para bendecirlos), ante cualquier situación ordinaria o extraordinaria que amerite la invocación divina (cuando van de viaje, antes de iniciar un trabajo), cuando están enfermos (para “sanidad” divina), etcétera; además, la oración es primordial en los rituales en los templos.

Los testimonios analizados en esta investigación son inéditos y fueron obtenidos a partir de historias de vida que los «hermanos» centraron en su «conversión al Evangelio»; se complementó esta información con observancia *in situ* de los servicios religiosos en el templo y de otras actividades de carácter religioso. Los relatos fueron contados espontáneamente por los creyentes y sólo se les hizo preguntas al final para puntualizar algunas situaciones. Las historias tienen una estructura cronológica que permite observar la evolución y las etapas cómo dividen su vida.

Aunque los testimonios fueron contados en un contexto “informal” en la casa de los fe- ligreses, sabiendo que eran para fines académicos, no difieren de los que contarían a cualquier persona para “evangelizarla” o en la congregación durante un culto; de hecho, algunos exclamaron frases propias del ritual dentro del templo, por ejemplo, “mi saludo es con la paz del Señor Jesucristo”, “¡Gloria a Dios!”, “Hermanos, por eso encontré la sanidad de Dios”. Lo anterior denota la estructura discursiva establecida para tal fin.

El testimonio en la iglesia “El Buen Pastor”, de manera general, es la confesión pública de la aceptación de la doctrina de esta iglesia y de la «redención del pecado por medio del bautismo en el nombre de Jesucristo» que ahí se predica; la formalización de esta convicción se efectúa por medio de este sacramento y, de esta manera, pasan a pertenecer a la congregación, al «rebaño de Cristo». A partir de entonces, son miembros en pleno, con deberes y derechos, y pueden aspirar a ocupar los cargos establecidos para el cumplimiento de sus actividades religiosas.

Aun cuando los testimonios sobre el cambio de vida (religión) son los más recurrentes (los testimonios por antonomasia), la temática de éstos puede variar dependiendo de la situación (en el contexto de la liturgia en el templo o en cualquier lugar) y del interlocutor (otro «hermano» para reforzar la fe, un «pecador» para que se convierta); entre ellos también están los de sanación de enfermedades (en segundo lugar por el número de ellos), resolución de problemas (económicos, familiares, etcétera), peticiones misceláneas contestadas (obtención de un empleo, por ejemplo) y acciones de gracia (por los favores recibidos). Recuérdese que estos creyentes ven en cada acto de sus vidas la mano de Dios; por tanto, cada acción que ocurre viene de él y con un propósito: «no cae la hoja de un árbol si no es su voluntad», dicen.

En esta iglesia se señala que existen dos clases de testimonios: el primero, el que se hace sin palabras, con el comportamiento, con el modo de vida, para ser ejemplo a los «infieles», los no convertidos a esta iglesia (los católicos, en particular); el segundo, es el discurso que presentan, ante cualquier persona y en cualquier lugar, sobre el cambio de vida que tuvieron cuando se adhirieron a la congregación y los beneficios que reciben a cambio: milagros, sanación, dones, etcétera. Aunque se puede “testificar” en todo momento, en las ceremonias religiosas es parte fundamental (junto con los cantos personales o especiales, el punto doctrinal y el sermón): durante los cultos que realizan los jueves y domingos, y en celebraciones especiales, existe un tiempo para que hombres y mujeres (en ese orden) «testifiquen del poder de Dios».

Por otra parte, en los relatos sobre el cambio de credo religioso se infiere una estructura discursiva establecida que, al parecer, tiene un carácter *quasi* institucional.<sup>137</sup> En el caso de los testimonios que se estudiaron para esta investigación, el orden formal es el siguiente, de manera sucinta:<sup>138</sup>

1. Relato de hechos negativos en los que se vivía antes de ser «hermanos»
2. Momento particular de sus vidas cuando les predicaron el Evangelio
3. Según el caso, se mencionan las “pruebas”<sup>139</sup> que debieron pasar para aceptar la oferta de la salvación que se les proponía y lo que los indujo a hacerlo (enfermedad – sanación, problemas – resolución de éstos, etcétera)
4. Particularidades de su bautismo y el éxtasis místico que sintieron cuando recibieron el sacramento

---

<sup>137</sup> Garma también menciona esta característica en los testimonios que se presentan ante la congregación y presenta en su libro tres en los que se percibe que la estructura y argumentación es “realmente repetitiva” (2004: 206-207).

<sup>138</sup> La estructura discursiva de los testimonios que se presentan dentro del templo, durante el culto, es la misma que la de los que se recopilaron para esta investigación, únicamente agregan una frase formulaica al inicio y una *coda*: “Gracia y paz de Dios sea[n] con todos vosotros” y “Para la honra y gloria del Señor Jesucristo”. Cabe mencionar que son fórmulas rituales dentro de la liturgia, pues se dicen en cualquier participación, sea testimonio, canto especial, punto doctrinal o sermón.

En la *Constitución* de El Buen Pastor se lee lo siguiente respecto de cómo dar testimonio: “... y si la iglesia local sabe testificar (no exceder en hablar más de cinco minutos), acomodando bien: saludo, testimonios y para la honra y gloria del Señor Jesucristo” (*CONSTITUCIÓN*, 1990: 140).

<sup>139</sup> Con este término se denomina a cualquier situación difícil por la que pasan para demostrar que son dignos de los favores divinos. Mencionan que existen “pruebas” que vienen de Dios y otras que él permite (al Diabolo *et al.*) para templar al creyente en su fe.

5. Mención de los beneficios recibidos, de todo tipo, a partir de su conversión

6. Generalmente, terminan agradeciendo a Dios por los favores obtenidos o señalando que no cambiarían esta experiencia por cosa alguna.

En los testimonios de los primeros conversos como en los de sus hijos (segunda generación), se observa una estructura idéntica del discurso, en la forma y en el contenido, y en la significación de los elementos de la nueva fe y los del catolicismo, a pesar de llegar al evangelismo por caminos diferentes. En su cosmovisión se observan las dimensiones y alcances de la transformación religiosa.

### **3. «LA CONVERSIÓN AL EVANGELIO»**

La conversión religiosa es un cambio, repentino o gradual, en la forma de vida de las personas producido por la aceptación de la oferta de salvación que predica determinada iglesia; implica la renuncia y el acatamiento de ciertas normas y valores, según lo dicte la nueva fe, y supone un partaguas espiritual para quien se asume como creyente de esa doctrina. De esta manera, es un proceso de cambio “que va de un pasado –presente deteriorado hacia un presente – futuro prometedor; de construcción de identidad a través de la religiosidad que se adoptó” (FABRE, 2001: 278).

Una definición básica de conversión de los propios creyentes es (también la he escuchado también recurrentemente): “un suceso o experiencia que cambió su vida, que lo orientó hacia Dios y lo hizo dejar todas sus experiencias anteriores para buscar nuevos rumbos” (GARMA, 1999: 131). Este investigador propone llamar “movilidad religiosa” a las formas de cambio de adscripción religiosa diversas y encuentra útil aún emplear el término “conversión” para hacer alusión al discurso de los creyentes relativo a su cambio de vida por una modificación drástica de su nueva fe (GARMA, 1999: 131).

En torno a los causas que han propiciado la conversión al evangelismo en América Latina y, en este caso particular, en México, se han mencionado las siguientes: que se debe a una supuesta conspiración imperialista norteamericana tendiente a colonizar por todos los medios, entre ellos el religioso (BASTIAN, 1994: 182); también se ha dicho que los conversos a las iglesias evangélicas son personas o sectores que se encontraban en una situación de sufrimiento o carencia, dando lugar así a un “modelo de la privación” (GARMA, 1999:

132); por otra parte, se postulan explicaciones sociológicas que sugieren como causales las crisis sociales, el desarraigo cultural o la anomia (FORTUNY, 1999: 77).

Tales causales acerca de la conversión soslayan, sobre todo, al sujeto y cómo él mismo entiende esta dinámica que ha transformado su existencia, sea sólo en el plano del imaginario o, como suele suceder generalmente, en el de la cotidianidad y sus referentes simbólicos. Los autores citados anteriormente cuestionan los supuestos que se han mencionado. El hecho de que, en efecto, personas de clases marginadas y subordinadas se conviertan contrasta con quienes lo hacen en religiones sin prestigio ni estatus, así como con quienes cuentan con instrucción académica profesional, por lo que “una teoría de la movilidad religiosa debe buscar explicaciones más finas y exactas en el individuo mismo” (GARMA, 1999: 133-134); además, para comprender este fenómeno “es necesario tener un enfoque que no sólo incluya lo estructural del mismo, sino un enfoque que permita acercarse a la íntima subjetividad del sujeto” (FORTUNY, 1999: 77).

Otro factor que se ha mencionado recurrentemente es el supuesto de que las iglesias evangélicas ofrecen dádivas a cambio de la conversión que, en el caso de los indígenas, dada la permanente crisis por la que pasan resulta ser un buen estímulo (SANDOVAL – MOTA, 1996: 17); sin embargo, esta afirmación académica más bien parece ser parte de los “lugares comunes de la cultura inquisitorial presentes en el inconsciente colectivo”, como los llama Bastian (1997: 22), y no dimensiona la ayuda en el ámbito de la cosmovisión de los creyentes que exige «socorrer al prójimo»; es decir, apoyar con recursos de todo tipo a quienes se encuentran en situaciones adversas.

Cuando una persona pasa a ser parte de una iglesia evangélica adquiere una serie de obligaciones de carácter financiero. En el caso de El Buen Pastor, entre los compromisos que promete cumplir el converso durante la “protesta” que se le hace previamente a su bautismo está el de ofrendar<sup>140</sup> para llevar a cabo las actividades de la congregación y para la manutención de los ministros de culto; de esta manera, le corresponde también contribuir con dinero, trabajo o especie, o todos a la vez, para la construcción, mantenimiento o reparación del templo y demás inmuebles propiedad de la iglesia, y para llevar a cabo las nume-

---

<sup>140</sup> En la iglesia El Buen Pastor no está instituido el diezmo porque consideran que éste regía en el Antiguo Testamento de la *Biblia* y sólo se solicita una «ofrenda de amor», voluntaria y según la capacidad económica del creyente, para los gastos operativos y la manutención de los ministros de culto que se dedican de tiempo completo a este trabajo.

rosas fiestas religiosas que se celebran durante el año. Sin embargo, este dispendio de recursos no representa gasto sino una inversión porque, afirman, «Dios no se queda con nada y multiplica el ciento por uno [de lo que se ofrenda] y por fin [da] la vida eterna».

Por otra parte, tampoco se puede atribuir a la migración la conversión, pues “la mayoría de los migrantes no se convierten y, por el otro lado, un gran sector de los conversos no son migrantes” (FORTUNY, 1999: 77). Aunque quienes migran están en contacto con elementos culturales ajenos a ellos, la decisión de aceptarlos responde a una decisión propia que ha pasado por un proceso de significación en la cultura. Contrario a lo que sucede con la lengua, en el caso de la religión la presión es para que se conserve la tradición, de ahí que incluso se hayan presentado conflictos violentos en el interior de las familias donde conviven católicos y protestantes.

Dado que se descartan los anteriores argumentos que se han señalado en torno a la conversión al protestantismo, el análisis que se realiza enseguida pretende inquirir en la subjetividad del sujeto para determinar las causas del cambio religioso y, para tal efecto, se analizaron los testimonios de conversión de los creyentes en Santiago Mexquititlán y Temoaya; además, se hace una aproximación a algunas de las características de esta iglesia que, se considera, fueron también parte del atractivo para los conversos.

#### **a) Los motivos de la conversión**

De manera general, se puede señalar que la conversión a la iglesia “El Buen Pastor” estuvo en estrecha relación con los beneficios espirituales que recibieron los conversos, según señalaron; era una actitud pragmática: deseaban obtener un cambio de vida, salud y felicidad, y la nueva fe era lo que les ofrecía. Los creyentes aceptaron el evangelismo porque vieron que les convenía funcionalmente, no por conocer los arcanos más profundos de la religión ni por disquisiciones teológicas que los llevaran a la “aprehensión de la verdad”, menos aún las mujeres, ya que aceptaron el bautismo sin objeción porque así lo había determinado el jefe de la familia. El factor «sanidad divina» desempeñó un papel fundamental en la conversión.

La adhesión a la iglesia antes citada se dio, de acuerdo con lo que se menciona en los testimonios, en general, por tres motivos.<sup>141</sup> En el primer caso, un factor decisivo para la conversión fue presenciar un “milagro”; particularmente, se menciona la sanación de una enfermedad incurable o que hacía tiempo la padecían por medio de la “oración de sanidad” que incluyó la imposición de manos y la unción con aceite de oliva consagrado;<sup>142</sup> es recurrente la mención de la «sanidad» en relación con problemas de alcoholismo.<sup>143</sup> Se cuenta que las personas ya estaban desahuciados por los médicos, que no les encontraban el mal que padecían o que la medicina no surtía efecto; además, los remedios tradicionales no eran eficaces y (nótese la resemantización) acudir a los santos y demás seres celestiales, y practicar los rituales del catolicismo no los curaban; de ahí que por este motivo dejaron de creer en ellos. Según señalaron, algunos fueron sanados incluso antes de pertenecer a la congregación, aún sin aceptar la doctrina y sin creer lo que les predicaban, pues, dicen, Dios obra para que vieran en este hecho una señal de que debían arrepentirse de sus pecados y reunirse con la «verdadera iglesia».

El segundo caso fue para pasar “del caos al orden”, pues se les aseguró que con el bautismo, simbólico, pero efectivo en la cotidianidad, “enterrarían” todo lo hecho hasta entonces y cuando salieran del agua bautismal serían personas diferentes, y a partir de ese momento su vida cambiaría para bien. Los testimonios cuentan de vidas donde imperaban condiciones inhumanas, pues, sobre todo, el alcoholismo de los hombres provocaba violencia intrafamiliar, irresponsabilidad en el trabajo y en la manutención de la esposa e hijos, adulterio y riñas con los vecinos. El abandono de este vicio, que habían intentado anteriormente sin éxito pese a hacer juramentos a algún santo o a la Virgen (otra prueba más contra ellos, dicen), fue visto como el milagro divino que trajo paz a su atormentada existencia.

---

<sup>141</sup> En la Iglesia Apostólica y en La Luz del Mundo se ha estudiado los motivos que tuvieron los conversos para aceptar estas religiones. Para el caso de la primera, entre las “cinco recetas para acceder a la salvación” se mencionan: del caos a la búsqueda del orden, entre el abandono y la búsqueda de protección, vivir para trabajar y trabajar para vivir, y la búsqueda del fundamento perdido (TORRE, 1995: 222-240).

En la segunda iglesia se señalan las siguientes crisis que llevaron a la conversión: inescrutabilidad de destino, problema del sufrimiento, problema del mal y por búsqueda de poder (LÓPEZ, 1990: 75-107).

<sup>142</sup> Aunque, en general, la “oración de sanidad” se ministra para restablecer la salud física, también se emplea para curar problemas espirituales o de cualquier índole, tales como depresión, ansiedad, etcétera, que, en la cosmovisión de los creyentes, son males provocados por Satanás, con permiso de Dios, para afligir a la humanidad.

<sup>143</sup> También se menciona esta situación ocurrida con los evangélicos del Valle del Mezquital, Hidalgo (ZIMMERMANN, 1984: 103).

Las mejoras económicas vinieron como consecuencia de dejar la borrachera, tomar conciencia de sus deberes como padres y esposos, y empeñarse y cumplir con trabajar.

En tercer lugar, algunos señalaron que andaban en una búsqueda espiritual, sentían el deseo de encontrar respuesta a sus inquietudes ontológicas y una nueva forma de vida que el catolicismo no les brindaba; por eso, cuando llegaron los evangélicos y les predicaron con la *Biblia*, de la que habían leído alguna parte en español, incluso, en otomí, no entraron en conflicto para aceptar la propuesta espiritual, pues respondía a sus necesidades. De esta manera, estos conversos no fueron sujetos pasivos que aceptaron la oferta de salvación que otros les propusieron, sino actores que desde antes deseaban hallar una opción de vida (TORRE, 1995: 221).

Una situación particular fue la que se presentó con las mujeres adultas de la primera generación de conversos. Si partimos de considerar la familia otomí en ese tiempo, la década de los setenta, como una persona social, como un todo homogéneo, entenderemos por qué ellas aceptaron la nueva fe cuando los jefes de las familias determinaron que se convertirían al evangelismo. Se debe destacar, además, que las señoras y abuelas que se congregaban en la iglesia El Buen Pastor en Santiago Mexquititlán y en Temoaya en aquel tiempo eran mayoritariamente monolingües en otomí o su competencia en español era incipiente y, por tanto, no fueron evangelizadas, en algunos casos, por los misioneros llegados de fuera; pero dado que los hombres traducían para ellas el mensaje de los evangélicos y les aseguraban que la nueva religión era mejor que el catolicismo que practicaban y tendrían una vida mejor, ellas aceptaban esta propuesta religiosa.<sup>144</sup>

También, un motivo más para que las mujeres aceptaran el protestantismo cuando sus esposos lo dispusieron, sin adoctrinamiento (ni en otomí ni en español), fue el cambio de conducta que vieron en éstos cuando se allegaron a la iglesia evangélica. Los testimonios hablan de hombres borrachos, golpeadores, pendencieros y desobligados que se tornan en maridos y padres ejemplares, responsables y amorosos. De este modo, cuando se planteó a las señoras la cuestión de cambiar de credo religioso, ellas aceptaron sin chistar la propues-

---

<sup>144</sup> En este punto hubo similitud con los protestantes totonacos, pues las mujeres se integraron a la iglesia evangélica después que los maridos lo hicieron (GARMA, 1987: 153). Se debe notar que la evangelización protestante en las comunidades de estudio se dio en década de los sesenta, cuando la mayoría de la población y más aún las mujeres, en este caso de edad media y avanzada, eran monolingües en otomí.

ta dada su condición “subordinada”, como parte de un sujeto social, y a que vieron un alivio para su situación personal y familiar.<sup>145</sup>

Otro aspecto que destaca, en relación con la conversión de las mujeres de edad media y avanzada en ese entonces, es la reformulación de creencias y prácticas anteriores a su evangelización; es decir, estos elementos son *continua* de las tradiciones heredadas de la cosmovisión mesoamericana, su adaptación al marco del catolicismo y, ahora, insertadas en el protestantismo; lo que ha dado como resultado un evangelismo, a nivel praxis, *sui generis*.

Por otra parte, se ha señalado que la conversión no es un pasaje automático, pues se presenta resistencia, duda y desconfianza, aunque también el esfuerzo por adoptar una nueva creencia (TORRE, 1995: 221). En este contexto se menciona el caso de algunos de los primeros «hermanos» que opusieron férrea resistencia a la nueva religión (incluyó diatribas, pleitos y enojos contra los parientes que les predicaban), pues consideraban que ya tenían una (el catolicismo), a la que consideraban única y verdadera, y ésta les bastaba; sin embargo, la insistencia de los familiares y el deseo de enmendar ciertos aspectos de su vida los hicieron cambiar de parecer.

Lo mencionado por algunos sobre el hecho de que el catolicismo desde antes no los atraía o que andaban en una búsqueda espiritual, no pasaría de ser mera anécdota sin mayor trascendencia si no se pusiera en el contexto de la resemantización que dan a todos sus actos, incluyendo los pasados, desde la nueva significación de sus vidas; es decir, se reinterpretan para hacerlos acordes con su nueva posición de conversos. Para estos creyentes, la religión que practicaban (el catolicismo) no satisfacía su vida espiritual porque de antemano «estaban en el plan de Dios», ya él los tenía «destinados para la salvación»; por tanto, sintieron el deseo de buscar la felicidad y la paz “verdaderas”, las cuales encontraron en la iglesia evangélica.

Aunque, en general, en la “relectura” que hace de su conversión la mayoría de los creyentes la presentan idealizada, sin conflictos de carácter espiritual, se debe señalar que algunos mencionaron que sí tuvieron momentos de angustia e incertidumbre, pues abandonar

---

<sup>145</sup> El desconocimiento de la doctrina religiosa no es privativo de las primeras mujeres otomíes convertidas al protestantismo en las comunidades estudiadas, puesto que “[la] inmensa mayoría [de los feligreses] no conocen teología y se adscriben a una iglesia o religión mediante su participación en ritos y ceremonias, desde sus prácticas y consumos. Su cambio religioso está en función de la *eficacia del sistema simbólico* en su cotidianidad” (MASFERRER, 2000: 73).

las creencias donde habían fundamentado su propio ser por otras antagónicas les provocó zozobra existencial: ¿era posible que las imágenes religiosas que siempre habían atendido sus peticiones no tuvieran realmente poder y no se les debía venerar?; además, se debatían entre continuar o no con la tradición de sus antepasados para no provocar rupturas que causarían dificultades con la familia y la comunidad. Sin embargo, mencionaron que las “pruebas” que debieron enfrentar (enfermedad, sobre todo) les sirvieron para “entender” que «Dios los llamaba a su verdadero redil», por tanto, decidieron convertirse y bautizarse.

### **b) El atractivo de las iglesias evangélicas**

Aunque cada individuo responde de determinada manera ante elementos culturales ajenos porque está condicionado por sus referentes s3gnicos, no se puede soslayar el impacto que pudieron tener también en los conversos las formas de organizaci3n, la participaci3n activa de los miembros y los cultos de los evangélicos. Probablemente incidieron m3s factores que propiciaron la conversi3n, pero en este apartado se quiere destacar cuatro particularmente.

El primero de ellos versa en torno a ser partícipes de una comunidad compuesta por gente con los mismos ideales e intereses, donde todos pueden conocerse y se dan el t3tulo de «hermanos» que sugiere igualdad; ser reconocido influye en el 3nimo de la persona, de ah3 que se prefiera abandonar el anonimato, como suced3a en el contexto del catolicismo donde el sacerdote, generalmente, no los conoc3a por su nombre, con excepci3n de quienes eran principales u ostentaban cargos. La pertenencia a una iglesia evangélica les dio la seguridad de tener un trato digno por parte de sus correligionarios y recibir todos los auxilios espirituales y materiales que dispendia la congregaci3n, de tal manera que no se sintieran solos para enfrentar situaciones adversas.

El segundo fue la posibilidad de participar activamente en todas las decisiones y actividades de la iglesia por el hecho de ser miembros en pleno de ella. A partir de su bautismo se les facult3 para tomar parte en las discusiones y asuntos de la congregaci3n; tambi3n, pudieron elegir y ser elegidos por la v3a democr3tica para ejercer un ministerio o realizar actividades especiales e ir aumentando gradualmente sus cargos y responsabilidades. Uno de los logros de los protestantes, que ahora parece que se ha convertido una tradici3n, es disentir si no se est3 de acuerdo con cualquier aspecto relacionado con la doctrina, disciplina o funcionamiento de la iglesia; de ah3 que sea sumamente atractiva esta forma de vivir la

colectividad evangélica. A la par de lo anterior está la factibilidad de la interpretación libre de la *Biblia* y la argumentación con ésta de acuerdo con los criterios e intereses de quien así lo desee; es decir, el creyente no es un oyente pasivo que sólo recibe textos que debe acatar, sino puede proponer interpretaciones de los mismos. Una nota destacable es que algunos de los primeros conversos empezaron a leer en español (una lengua en la cual iniciaban su competencia) con este texto sagrado.

El tercero es el relacionado con la posibilidad de insertarse en la jerarquía institucional de la iglesia, para lo cual el único requisito indispensable es ser miembro en plena comunión (no tener calidad de excomulgado) y, para desempeñar ministerios de “obrero” en adelante, haber dado muestras del «don de lenguas», recibir lo que denominan «el llamamiento de Dios» (un sentimiento que los impele a predicar a conversos e incrédulos) y demostrar que pueden ser guías de los fieles. Para acceder a los cargos no se necesita cursar estudios formales de teología o poseer un diploma escolar o título universitario ya que, sostienen, el conocimiento viene de Dios y es superior al humano.<sup>146</sup> Este privilegio es reservado a los varones, pues como se ha dicho en el caso de esta iglesia, «las mujeres deben callar en la congregación».

Finalmente, el cuarto atractivo que se menciona es el relativo a los cultos; en ellos se les predicaba de manera que pudieran entender los misterios de la nueva fe, los himnos que se cantaban versaban acerca de experiencias espirituales que ahora compartían y escuchaban testimonios de creyentes que les precedieron en la conversión donde manifestaban que la vida que disfrutaban a partir de su conversión no se comparaba con la anterior. Sin embargo, lo más encomiable era que ellos podían participar en los oficios religiosos, sea ministrando desde el altar o compartiendo sus vivencias con la congregación.

#### **4. LOS PRIMEROS CONVERSOS**

Todos los que se convirtieron al protestantismo en las comunidades estudiadas eran católicos, aunque con diferentes grados de apego. La mayoría era creyente por tradición. Unos pocos habían desempeñado cargos como mayordomo, campanero, danzante, cantor, etcétera;

---

<sup>146</sup> Actualmente esta iglesia cuenta con un Instituto Bíblico de Capacitación Pastoral donde se instruye a los aspirantes al “pastorado” y a quienes ya lo ejercen, pero desean complementar su formación teológica. Para mayor información véase <http://ministros.idvcav-elbuenpastor.com/>. Consulta el 30 de septiembre de 2012.

entre las mujeres, una de las actividades que habían realizado era participar en la “danza de las pastoras”. Algunos más, señalaron que sólo acudían a misa esporádicamente por ser parte de la costumbre y que, desde entonces, no les gustaba la religión que profesaban.

Los primeros que entraron en contacto con la nueva religión fueron los hombres, sea por su estancia en la ciudad como por los lazos de parentesco y amistad, e interés en la nueva doctrina. En Santiago Mexquititlán fue introducida la iglesia El Buen Pastor en los años sesenta por migrantes que se convirtieron cuando vivían en Naucalpan, México, y decidieron compartir su fe con sus parientes, amigos y conocidos; para ello, cuando regresaban de visita a su pueblo se encargaban de predicar su credo. Por su parte, los primeros no católicos en asentarse en Temoaya fueron los presbiterianos, luego siguieron los Testigos de Jehová y los pentecostales; la congregación estudiada en esta investigación comenzó su labor en los años setenta gracias al interés que mostraron los primeros conversos en conocer la doctrina de esta denominación religiosa de la que habían escuchado que tenía un templo en San Andrés Cuexcontitlán, pueblo otomí vecino; previamente habían estudiado la *Biblia* con los “Testigos”.

Las mujeres que aceptaron la religión evangélica antes que los varones de su familia, lo hicieron, sobre todo, a instancias de parientes, vecinos o amigos, que ya eran miembros de la iglesia y les predicaban los beneficios a los cuales podían acceder si se convertían, siendo uno de los más recurrentes que el marido dejara el alcoholismo. Así, vieron un medio para salir del sufrimiento que llevaban y empezaron a acudir al templo a escondidas, pues las reacciones de los hombres eran violentas cuando se enteraban de este hecho. En algunos casos se dio la conversión del cónyuge; en otros, desafortunadamente para ellas, no. Una constante en las iglesias evangélicas es la relación porcentual mujeres – hombres que, en general, siempre es mayor en las primeras dado que los segundos son más reacios a aceptar esta doctrina.<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> La disparidad en el porcentaje hombres – mujeres causa conflictos al interior de las iglesias evangélicas cuando las jóvenes desean casarse; en la mayoría de las ocasiones, las que no logran contraer matrimonio con un «hermano», sea éste de la misma u otra congregación, o de diferente denominación cristiana, optan por buscar un “mundano”, lo cual no es bien visto, aunque, dadas las circunstancias, sí es permitido, siendo la única condición que éste “se convierta”. El problema que señalan, en este último caso, es que algunas «se quedan al mundo» o peor aún, «se casan por el catolicismo y se arrodillan ante los ídolos».

Se menciona, para la Iglesia Apostólica, que el porcentaje mujer – hombre es de dos a uno (LÓPEZ, 1990: 17-18). En El Buen Pastor la diferencia es mucho mayor a nivel juventud, quizá tres a uno; a nivel general, son dos a uno, aproximadamente.

Las redes familiares, de compadrazgo y de amistad fueron las que permitieron la propagación del evangelismo. Un caso paradigmático es el que se cuenta ocurrió en Temoaya. De acuerdo con la historia de los primeros conversos de la iglesia El Buen Pastor en el pueblo Molino Abajo, posteriormente a su bautismo y, sabiéndose portadores de las “Buenas nuevas”, decidieron predicarlas a sus familiares que vivían en otro barrio o pueblo del municipio; a su vez, estas personas, segundo eslabón en la cadena, pidieron que evangelizaran a otros parientes que se encontraban en otros lugares. Y así sucesivamente.

De los primeros conversos, unos llegaron a ser pastores en la nueva iglesia y estuvieron ministrando en varias congregaciones en diferentes partes del país; otros, ocuparon cargos a nivel local como coadjutores u obreros; los más, sólo miembros de banca. No todos los que se bautizaron ni aquellos que «salieron a la obra» (quienes fungieron como pastores) «permanecieron en el camino»: algunos «regresaron al mundo», otros «tienen con un pie adentro y otro afuera» y unos más «andan como nube sin agua»; es decir, dejaron de practicar la doctrina aprendida, vacilaron entre seguir o no los preceptos de ésta o buscaron más opciones para satisfacer su espiritualidad. Se sabe de personas que alternan entre el catolicismo y el evangelismo sin que, al parecer, esta situación les provoque conflictos espirituales;<sup>148</sup> a esto último se le ha denominado “movilidad religiosa” (GARMA, 1999). Un número reducido de los que abandonaron la fe apostató.

Se debe aclarar que una situación que sucede, aunque no es una constante, es la de los creyentes que transitan por diferentes alternativas religiosas en busca de una que satisfaga sus necesidades espirituales, pero no que “recurran simultáneamente al máximo de ofertas religiosas en la búsqueda de una respuesta eficaz a los problemas acuciantes de la pobreza y la exclusión [ni que cambien] de prácticas religiosas según las etapas de su vida y las coyunturas que se le present[e]n” (BASTIAN, 1997: 209).<sup>149</sup> Aunque un atractivo de la predicación evangélica es la posibilidad de recibir “bendiciones divinas” (riqueza espiritual y material) y la opción de acceder al sistema jerárquico institucional, no es determinante para la conversión, sino la voluntad y la decisión de optar por una alternativa de vida diferente.

---

<sup>148</sup> Según se cuenta por los conversos, un señor se bautizó y posteriormente se hizo pastor; pasado un tiempo dejó el “pastorado” y fungió de mayordomo en una de las fiestas del pueblo. También, cuentan algunos feligreses, un día lo veían predicando y al rato estaba en el campo jugando fútbol, lo cual no debía hacerse porque era considerado pecado.

<sup>149</sup> No sé de algún converso al evangelismo (conozco muchos) que haya transitado por numerosas iglesias para de salir de la miseria y la exclusión.

En el caso de los hijos de los primeros bautizados en la iglesia El Buen Pastor en Mexquititlán y en Temoaya se presentaron dos situaciones de acuerdo con la edad de éstos: los que ya eran jóvenes y tenían cierto apego a la religión católica y, por tanto, «a las costumbres del mundo» (sobre todo en lo que toca a las fiestas y la ingesta de bebidas alcohólicas), presentaron mayor resistencia a la conversión o ésta no se dio; por su parte, los niños fueron asimilados a la nueva religión como parte del colectivo familiar. Sin embargo, se debe mencionar que el cambio de credo de los padres no siempre fructificó en sus descendientes, pues aunque unos sí continuaron «por el camino del bien» y se apegaron a la religión, otros son de los que «salieron del redil» o de los que oscilan “entre el evangelismo y la nada”,<sup>150</sup> como se verá en el siguiente apartado.

Un aspecto que se menciona en relación con la conversión de los otomíes es que no hicieron una relectura importante de la doctrina y disciplina de ésta desde su cosmovisión mesoamericana – católica, de tal manera que crearan una congregación con sustento indígena; aunque sí se evidencian casos particulares de sincretismo religioso, a nivel general no se aprecia. Lo anterior se debe, sobre todo, a que “el protestantismo [...] mantiene hasta la fecha una relación más rígida con las religiones populares” (GARMA, 2004: 65) y su premisa es partir de *tabula rasa*, como considera que debe ser el creyente a partir de su bautismo.

#### **a) Los hijos de los primeros conversos**

Como ya se mencionó, a pesar de llegar al protestantismo de maneras diferentes, los primeros conversos y sus hijos significan su mundo a partir de su conversión, y su cosmovisión comparte, en principio o al menos a nivel ideológico, los mismos textos.<sup>151</sup> La oposición cristiano – mundano será un eje rector en sus vidas y, a partir de él, se construirá la relación evangelismo – catolicismo también. De esta manera, todos los elementos de su cultura los formulan a partir de esta dicotomía y de las “fronteras” que se crean a partir de ésta.

---

<sup>150</sup> Estas personas fueron llevadas al templo e instruidas en la nueva fe; algunos incluso ejercieron cargos temporalmente en la iglesia, como obreros o directores del coro; sin embargo, su fidelidad no perduró, pues «abandonaron el buen camino», se dieron a los “vicios” y terminaron por no practicar ninguna religión y, en algunos casos, en no creer en la existencia de un dios. De ahí la frase.

<sup>151</sup> Se ha estudiado el caso de las generaciones subsecuentes en varias iglesias evangélicas y se ha encontrado que, conforme pasa el tiempo y los primeros conversos envejecen o fallecen se producen cambios, si no a nivel teológico, sí en la praxis. Tal es el caso también en la iglesia El Buen Pastor donde, por ejemplo, en sus inicios no se permitía usar jabón de olor, tomarse fotografías (excepto en casos indispensables, pues se consideraba idolatría), los noviazgos, ver televisión, etcétera, lo cual ahora no causa ningún conflicto.

A estas personas se les denomina «hijos de la iglesia» en virtud de que nacieron cuando sus padres ya se habían convertido al Evangelio y, por tanto, fueron criados según las normas de la iglesia, «en disciplina y amonestación del Señor». Para ellos, las enseñanzas, traducidas en reglas de conducta, fueron impartidas en el hogar y en el templo, y estuvieron encaminadas para hacer de ellos vástagos ejemplares, «luz en medio de las tinieblas»; es decir, para que se diferenciaron de los no cristianos, de los “gentiles” (los católicos, por antonomasia). Por ejemplo, no les permitieron las palabras malsonantes, las mentiras, etcétera; en cambio, se preció y estimuló la obediencia a sus mayores, la asistencia al templo y la participación en los servicios religiosos.<sup>152</sup>

Sin embargo, los hijos de los primeros conversos tomaron caminos diferentes a pesar de ser instruidos en la fe: unos decidieron seguir los pasos de sus progenitores, «dedicar su vida al Señor»; otros no rechazaron la enseñanza que les inculcaron, pero tampoco la siguieron; y, algunos más, se “rebelaron” contra lo que aprendieron. Se ha observado que las mujeres son quienes permanecen fieles a la religión en un porcentaje mayor, a pesar de llevar el estigma de “nagualudas” o “húngaras” por causa de la vestimenta que deben emplear (faldas largas y plisadas, y velo).<sup>153</sup>

En el primer caso, pese a la disciplina que deben cumplir, un porcentaje importante de los hijos e los conversos continúa en la religión de sus padres y pareciera que les es inmanente (se acota con lo dicho en relación con las mujeres); así, cuando se les cuestiona sobre si les gusta ir al cine, al baile, consumir bebidas alcohólicas o fumar cigarros, asistir a fiestas “mundanas” o alguna otra diversión (todo lo anterior clasificado como pecado),<sup>154</sup> responden que eso “no les llama la atención”; lo que les gusta es “lo que se hace en el tem-

---

<sup>152</sup> A los hijos de los conversos se les prepara desde niños para que participen y ministren en los servicios religiosos que se llevan a cabo en la iglesia. Véase <http://www.youtube.com/watch?v=t-4GzP0iNNs> donde un niño “da un punto de doctrina”, que se observa lo ha aprendido de memoria. En el video también se puede ver a otros infantes que participan en el culto cantando en el coro (nivel anterior al altar).

<sup>153</sup> Uno de los principales óbices para la conversión o permanencia de las mujeres en la religión, tanto de las “mundanas” como de quienes que han nacido en el seno de la iglesia, es la vestimenta que deben emplear, pues además de diferenciarlas del resto de la población femenina, las hace sujetos de escarnio.

<sup>154</sup> En la iglesia El Buen Pastor sólo están permitidas las fiestas religiosas, las profanas (cumpleaños, quince años, despedida de solteros, aniversarios de boda, etcétera) están proscritas, pues argumentan que la honra sólo la merece Dios y no el humano (es idolatría, señalan); además, subrayan, las celebraciones de carácter “mundano” traen consigo males. Según Reyes, los creyentes conocen, piensan y perciben el mundo a través de una visión religiosa brindada por su sistema de creencias y actúan guiados de acuerdo con lo que la religión les posibilita, orienta o limita (1990: 105).

plo”<sup>155</sup> (orar, cantar, escuchar prédicas sobre la Biblia o asistir a reuniones especiales, como cultos para jóvenes, confraternidades, etcétera).<sup>156</sup>

Estas personas, a pesar de ser hijos obedientes, no tener algún vicio, asistir con regularidad al templo y participar en los cultos, necesitaban ser bautizados «para ser nuevas creaturas»: no era suficiente ser buenos; además, en sus testimonios mencionaron que, de antemano, sabían que “no tenemos otro camino”. Por tanto, cuando consideraron que tenían la edad adecuada y la capacidad para cumplir con los mandamientos de la religión aceptaron el sacramento. Se considera que quien «no conoce el mundo» es afortunado porque desde la infancia la vida está regida por los preceptos de la iglesia y no se participa en actividades no adecuadas para los «hermanos», como las mencionadas en el párrafo anterior.<sup>157</sup>

En el reverso de la moneda se encuentran quienes se conocen como los “hijos descarriados” o “las ovejas perdidas”, en alusión a una parábola bíblica.<sup>158</sup> De acuerdo con los «hermanos», existen muchas “tentaciones”<sup>159</sup> en la vida que orillan a las personas a «desviarse del buen camino». A continuación se mencionan algunas de las causas por las cuales los jóvenes no se convierten (recuérdese que los hombres son los más proclives a «irse al mundo»): 1) Las «mujeres mundanas»: se considera que son uno de los atractivos más poderosos con los que Satanás tienta al hombre dado que “se pintan (maquillan) y ponen ropa provocativa” para seducirlo, por lo cual se les preferirá por su “apariencia física” en lugar de las mujeres de la congregación. 2) Los «deseos de la carne»: baile, cine, televisión, música profana, cigarro, bebidas alcohólicas, sexo “ilícito”, etcétera; es decir, todo lo con-

---

<sup>155</sup> Todos los días (excepto el domingo, cuando se celebra el culto principal) se realizan oficios religiosos: a las 5:00 (mixto), a las 9:00 (sólo mujeres) y a las 18:00 horas (mixto).

<sup>156</sup> La reunión más importante del calendario litúrgico en El Buen Pastor y la más anhelada, tanto por los jóvenes como por toda la iglesia, es la Asamblea General; comúnmente se le llama “Santa Cena” porque en el culto más solemne celebran la muerte de Jesús y participan del pan y el vino consagrados, símbolo de su redención. Es una fiesta donde asisten creyentes de todo el país y se celebra, en fecha inamovible, del 10 al 14 de abril en San Pedro Totoltepec, Toluca, México.

<sup>157</sup> No todos los hijos “buenos” aceptaron espontánea y expeditamente el bautismo; algunos señalaron que tuvieron que enfrentar problemas y enfermedades para entender que esta era una manera de recordarles que debían convertirse, que «el Señor los llamaba». La edad para recibir el sacramento varía e incluso se han dado casos de niños – adolescentes de 12 años a quienes lo ministran; sin embargo, señalan, el principal requisito es tener conciencia de necesitar un salvador y arrepentirse de sus pecados.

<sup>158</sup> Garma también ha estudiado el papel de las segundas generaciones que nacieron protestantes (entre ellas, la de los hijos de los ministros de culto o pastores) y presentan un alto grado de deserción de la religión (2004: 219-224 / 2007c: 277-296).

<sup>159</sup> Las tentaciones son los deseos que siente el creyente de obrar contrariamente a lo que indica la norma; se considera que el Demonio acecha con estos impulsos pecaminosos y Dios permite esta “prueba” para que el primero demuestre su fidelidad.

trario al “espíritu”, lo que se ordena en el canon religioso.<sup>160</sup> En el caso de las féminas, además de lo mencionado en el inciso dos, se agregan otros dos factores que influyen para que no asistan al templo o se bauticen: no encontrar con quién casarse en la congregación (por eso buscan un “mundano”) o no aceptar usar el vestuario que impone la disciplina.

En el grupo de “descarriados” se encuentran, en primer lugar, quienes no asisten regularmente al templo o lo hacen sólo en ocasiones especiales (por ejemplo, en bodas o la acción de gracias que se realiza el fin de año); en la mayoría de los casos no se da ruptura con la fe de sus padres, pues consideran que éstos están en la “iglesia verdadera”; sin embargo, algunos desean andar todavía un tiempo más disfrutando de lo que a partir de su bautismo dejarán y a otros les parece difícil cumplir con los preceptos de la religión y prefieren no comprometerse.

Un sector de las “ovejas perdidas”, minoritario, es el que se compone de los “renegados”, de quienes cuestionan la doctrina y se oponen a ella, o ya “no creen en Dios”. De acuerdo con Garma, “la apostasía no es simplemente una posición teológica, sino el acto de agredir y atacar la verdadera religión” (2004: 216). En El Buen Pastor se considera apóstata a quien ha preferido reunirse con una congregación de otro credo religioso (incluso de carácter evangélico), pero que interpreta la *Biblia* de manera diferente a ellos; también, se denomina así a quien a pesar de no desligarse de la congregación tiene una manera diferente de entender el texto sagrado y vivir su espiritualidad, y además provoca divisiones entre los creyentes.

El “nivel” de apostasía depende de cuán cerca o lejos se encuentre teológicamente la iglesia receptora del “hijo pródigo”: cambiar a la Iglesia Apostólica o a algunas pentecostales no se considera pecado porque sus doctrinas son semejantes, aunque sí causa resquemor el hecho; ir con los bautistas, presbiterianos o metodistas, ya marca cierta distancia, pues encuentran diferencias ideológicas fundamentales (son trinitarios, el vestuario de las mujeres, celebran «fiestas mundanas»); lo grave es reunirse con La Luz del Mundo, los mormones, los Testigos de Jehová y, peor aún, con los católicos, espiritistas, masones, Nueva Era, etcétera. El ateísmo es el colmo.

---

<sup>160</sup> Una de las “fronteras” (más adelante se abunda sobre este término) que divide en dos tajantemente el mundo de los fieles de El Buen Pastor es, precisamente, la que delimita entre las «cosas del espíritu y las de la carne», el bien y el mal, desde la perspectiva de esta doctrina.

Sin embargo, la esperanza de los creyentes es que estas ovejas vuelvan mostrando arrepentimiento y contrición. Se menciona que la voluntad de Dios es permitir que algunas personas se “desvíen” para posteriormente probar en ellos su poder al «rescatarlos de la maldad» (cuando retornan a la congregación); para que se «hartan de pecar» y no deseen «regresar al mundo»; es decir, que transgredan todos los mandamientos para que no los hagan más al volver. Los testimonios mencionan casos de los que retornaron a la iglesia junto con su pareja y, en ocasiones, quien se bautizó primero fue el “mundano”.

## 5. EL DISCURSO DE CONVERSIÓN

Se ha señalado que “la conversión permite la génesis de identidades religiosas” (FORTUNY, 2000: 125) y éstas se fundamentan en el nuevo sentido que encuentran a su vida las personas que han adoptado un credo diferente del que practicaban. En los casos de conversos al evangelismo se ha encontrado que, en general, el discurso de reconstrucción de su biografía presenta un aspecto negativo (el pasado) y uno positivo (el presente). Esta resignificación, que parte desde la propuesta del «cambio de vida», tiende a diferenciar la validez de una religión y la descalificación de la otra. Así, los «hermanos» de la iglesia El Buen Pastor construyen su testimonio de conversión y señalan un “antes” y un “después” de ella.

Según lo que señala Fortuny acerca de la creación de identidades religiosas a partir de la conversión, es pertinente considerar teóricamente que hasta antes de la aparición del evangelismo en las comunidades indígenas ser católico era un rasgo identitario que carecía de un referente en oposición, del otro no católico, pues todos practicaban la misma religión; no podía darse un fuerte sentido de pertenencia en contraparte, en este caso, con el evangélico del que conocían poco y vagamente. En un sistema se produce formación de sentido cuando un texto es significado cuando menos dos veces; la conciencia creadora de la cultura supone constantemente a otro, al “ajeno”, al *partenaire*, “al portador de otra conciencia, que codifica de otra manera el mundo y los textos” (LOTMAN, 1996, 70-71).

Hasta antes de la década de los sesenta el evangelismo en las comunidades estudiadas era un texto no conocido por la mayoría de las personas y, para unos cuantos, sobre todo los que empezaban a migrar, éste se encontraba en la periferia. Lotman señala que en el proceso de avance de un elemento se activa una función *creadora* que permite el cambio de sentido y crecimiento de éste; sin embargo, (el texto) por sí solo no puede producir nada, debe

entrar en relación con un auditorio para que se realicen sus posibilidades generativas de sentido, siendo condición indispensable estar sumergido en la semiosfera (1996: 88-89).

La generación de una identidad religiosa en oposición a otra, por tanto, se originó a partir del conocimiento del Evangelio en su versión no católica, que empezó a generar nuevos significados al ser insertado en una situación comunicativa que surgió de una traducción interna de la cultura e hizo posible mensajes del tipo  $A^1 - A^2$ , como menciona Lotman (1996: 71), donde A puede ser catolicismo o evangelismo, pero con al menos dos lecturas posibles, las que se hacen de manera recíproca. A partir de esta relación se establecieron posteriormente otras de carácter antitético y de “frontera” con los demás grupos religiosos que llegaron a las comunidades.

De esta manera, el discurso de conversión de los “hermanos” se construye también a partir de la nueva identidad que adquirieron y está en oposición con el paradigma que habían forjado de lo que antes eran. Cuando los nuevos creyentes cuentan su historia de vida y narran la aceptación del Evangelio, los relatos tratan más “sobre los recuerdos de la conversión que de la conversión misma. Esto se debe a que existe una resignificación *a posteriori*” (TORRE, 1995: 223); por otra parte, incorporarse a un grupo religioso implica cambiar la manera de entender la vida y la relación consigo mismo, y pasa por el uso del lenguaje (GARMA, 2004: 229). A continuación se mencionan las tres fases en las cuales dividen su historia de vida los feligreses de la iglesia “El Buen Pastor”.

#### a) “El pasado pecaminoso”

La «vida pasada» tiene connotaciones negativas<sup>161</sup> y, afirman, esto se debía a que no sabían como conducirse en la vida, pues no conocían la «palabra de Dios» aunque profesaban el catolicismo. En los testimonios se mencionan tres situaciones que se presentaban recurrentemente antes su conversión: la primera, la muerte de sus hijos sin una aparente justificación; la segunda, padecían continuamente enfermedades que no se curaban ni con la asistencia de médicos ni con las peticiones a los santos, pues las medicinas no surtían efecto y los últimos no respondían a las plegarias; la tercera, el dinero no les rendía.

---

<sup>161</sup> Para los evangélicos, “el mundo moderno y lo mundano, están configurados en un escenario donde la violencia, el consumo del alcohol, de estupefacientes, la poligamia, el crimen, el sexo, la desobediencia a los mayores dentro del ámbito doméstico, son valorados de forma negativa” (RIVERA, 2005: 147).

La religión que profesaban en ese entonces, dicen, no los ayudaba lo suficiente; por ejemplo, aunque iban a la Casa Santa<sup>162</sup> a pedir que el esposo borracho dejara el vicio, éste nunca se enmendó; cuando estaban enfermos ni las misas de tres ministros eran suficientes para sanarlos. Algunos, mientras estaban en su juicio adoraban a los “Santitos”, pero cuando estaban ebrios no los respetaban y decían que “no eran dioses y los aventaban en las nopaleras”.

En esta etapa, de acuerdo con la resignificación que hacen, vivían sin esperanza, sin futuro, en el «mundo malo», en la ignorancia y sin responsabilidad; en suma, la vida que llevaban no les auguraba algo bueno. Por su parte, los que “se descarriaron” (pero regresaron al redil), consideran desperdiciado el tiempo que dejaron de asistir a la iglesia porque no lograron crecer “material ni espiritualmente”.

Es recurrente que en los testimonios de los hombres se mencione que si hubieran seguido el estilo de vida que llevaban antes de su conversión ya hubieran muerto o estarían en serios problemas: “si hubiera tardado otro año en ese ambiente, estaría en la cárcel o enterrado, por los lugares donde entraba y los pleitos donde participaba”. También, señalan que la mayoría de sus coetáneos, con los que compartían andanzas sobre todo de alcoholismo, ya fallecieron por esta causa. Las mujeres no aluden en sus testimonios a situaciones similares; más bien, eran receptoras de la violencia de los varones.

#### **b) “El paso de muerte a vida”**

Este periodo intermedio entre «las tinieblas» y «la luz», cuando se encontraban entre decidir seguir en el catolicismo o aceptar el evangelismo, presenta varias situaciones que mueven a las personas a convertirse a la nueva fe, entre ellas, una enfermedad. Tanto quienes mencionaron que su vida era caótica como quienes dijeron que no lo era tanto y que no andaban en la “tradicción”, señalaron que el Evangelio les llegó como respuesta a sus diferentes necesidades. Lo que anunciaba la nueva religión era la solución a los problemas de todo tipo a cambio de un arrepentimiento, de renunciar a la forma previa de vivir. La nueva prédica aparece así ante las personas como una esperanza para sus diferentes males y, sobre todo, para que su vida sea transformada.

---

<sup>162</sup> Hacían la peregrinación tradicional de los otomíes de la región a la Casa Santa, en Atotonilco, Guanajuato.

La enfermedad, como móvil para el cambio es recurrente en este periodo.<sup>163</sup> No sólo puede ser cuestión de un mal “físico”, sino de uno “espiritual”; es decir, no sólo del cuerpo, también del alma, problemas de orden psicológico. Por otra parte, consideran que Dios demuestra que está «llamando» a una persona cuando ésta enferma y aunque acuda al médico no sana, hasta que hacen oración por ella, se arrepiente de sus pecados y acepta convertirse y bautizarse.

Cabe señalar que algunos «hermanos», según cuentan, tuvieron un momento de decisión consciente, racional, cuando optaron por cambiar al ver los beneficios que les ofrecía la nueva religión; por eso, no les fue difícil dejar ni el catolicismo ni las prácticas relacionadas con él. A partir de ese momento su vida estuvo regida por la *Biblia* y no rezaron más a los santos ni acudieron a los médicos, pues a ellos les bastó la fe en Dios para suplir cualquier necesidad o sanar de alguna enfermedad.

El bautismo es propiamente el rito de paso para los evangélicos, pues es un símbolo del «paso de muerte a vida»; en la inmersión no sólo sienten el agua fría, sino “que flotas, que tu cuerpo se llena de algo que no alcanzo a entender. No sé qué es lo que pasó. Dios es el que estaba allí. No hay palabras para describir”. A partir de este momento, aseguran, todo es diferente, todo es nuevo; la manera anterior de vivir queda atrás, ahora se consideran «nuevas creaturas» y a partir de ese momento escribirán una nueva historia.

### c) “La vida en el camino del Señor”

La persona se reintegra a la sociedad con un nuevo estatus, como creyente (GARMA, 1987: 155) y, a partir de ese momento, en su discurso se reflejará la antítesis de lo que era su vida; será una visión de oposición: malo – bueno, pecador – redimido. Se ha señalado que “la conversión es un proceso purificador, no es únicamente la adopción de un nuevo credo, sino la adopción de una nueva definición de sí mismo [...] se adopta una vida y por tanto una nueva personalidad” (TORRE, 1995: 244). El tema principal en sus historias de vida es el cambio que lograron cuando decidieron abrazar el nuevo credo, cuando, dicen, al fin pudieron ser diferentes.

---

<sup>163</sup> La enfermedad actúa como rito de pasaje cuando se pasa de una vida de actos negativos hasta convertirse en una persona recta; es una etapa liminal donde el hombre se encuentra en transición y es posible que ocurran actos fuera de lo normal que lo cambien (GARMA, 1987: 155).

Para empezar, los conversos dicen disfrutar en su «nueva vida» de salud y cuando enferman cuentan con la «sanidad divina»,<sup>164</sup> por eso no acuden con el médico, pues cuando Dios quiere sanarlos no es necesaria la medicina; la curación con plantas (a la que llaman medicina también) es válida, ya que al ser parte de la naturaleza es provista por la divinidad. A partir de que se convierten al evangelismo los hijos se logran, no mueren a temprana edad, y el dinero rinde: «Dios bendice materialmente». Los «hermanos» también aseguran haber visto milagros gracias a la fe (una resurrección, por ejemplo). El ayuno y la oración son los medios más eficaces para lograr que una petición, de cualquier tipo, sea contestada.

Por otra parte, señalan que la vida dentro del cristianismo es dichosa: los problemas no los preocupan porque, para empezar, no les pertenecen; además, tienen a Dios que les da entendimiento y fuerzas para enfrentarlos, y cuando le piden un favor, él les contesta. El presente, el futuro y la muerte tampoco los arredran, pues dicen que la vida no es de ellos, es prestada; además, mencionan, “si viven es para Cristo y si mueren, también”. Cuando enferman gravemente, piden que si van a sanar, así se haga, y “si Dios quiere recogerlos”, están dispuestos a acatar su voluntad. No se arrepienten del cambio que hicieron y esperan “terminar” (morir) en lo que han creído: “son cosas que no cambiaría por nada”, dicen tajantemente.

En su discurso acerca de «la vida en el camino del Señor» se presentan dos aspectos que podrían parecer contradictorios: por un lado, la idealizan y la presentan como plétórica de dicha y felicidad, por lo que ya se mencionó; por el otro, también rebosa de sufrimiento y dolor, pues dada su condición de “extranjeros” en la tierra sufren por causa del Evangelio. Sin embargo, para ellos ser “perseguidos por causa del nombre de Cristo” no les produce tristeza, sino alegría.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> En las iglesias estudiadas por Garma, se cree en la superioridad de la oración y el ritual sobre la medicina, pues es más importante porque ayuda al hombre a través de la fuerza espiritual; ir al médico demuestra falta de fe (1987: 149-152). También en El Buen Pastor, en sus inicios (década de los años cuarenta), acudir a una consulta médica era considerado pecado y se castigaba con excomunión al transgresor.

<sup>165</sup> Los siguientes versos de un himno son paradigmáticos: “La iglesia se goza en medio del dolor / aunque va en medio de pruebas y de tribulaciones se goza en el Señor [...] Si vienen las pruebas, pues yo las sufriré / Jesucristo está conmigo, él es mi fortaleza, en él esperaré [...] La iglesia se alegra en la tribulación / aunque triste y afligida, pero nunca vencida, se goza en el Señor...” (*HIMNARIO*, 347).

## 6. EL IN Y EL EX. EVANGELISMO *VERSUS* CATOLICISMO

A partir de lo mencionado sobre el cambio de credo y la resignificación *a posteriori* de éste, así como de todos los elementos de que se compone su cultura, se pretende explicar la “frontera” que establecen los conversos en relación con el catolicismo. Este mecanismo se crea a partir de las consideraciones teológicas y pragmáticas que la nueva fe les inculca, pues de ellas parten todas las lecturas significativas que hagan. El mundo de los «hermanos» en El Buen Pastor, a nivel general, estará dividido, en principio, por la “frontera evangélico – católico”.

Así, la conversión se explicaría como una evolución en la semiosfera, como una “explosión”: el núcleo, compuesto por el corpus de creencias, donde se fundamentaba el ser católico, no sólo es desplazado a la periferia, como suele suceder con la mayoría de los textos semióticos, sino se tiende a desaparecerlo funcionalmente por completo (o al menos es lo que se pretende) del imaginario y de las prácticas cotidianas de los nuevos creyentes; su lugar es ocupado por la doctrina de la iglesias en la cual se han convertido.

El adverbio “funcionalmente” se emplea cuando se habla de textos que se pretende “eliminar”, pues la intención no es tanto que la gente olvide su pasado católico, sino que jamás vuelvan a creer y practicar lo que les enseñaron; de ahí que sostengan una relación ambigua, en términos teóricos, con los textos de este credo, pues por un lado no quisieran “ni recordarlos”, pero por otro son fundamentales para explicar por qué decidieron profesar la religión evangélica.

El elemento cultural religión se compone, por un lado, del núcleo (*corpus* de creencias), por el otro (a semejanza del núcleo celular), de la envoltura nuclear (el conjunto de prácticas y rituales). Esto aplica tanto para católicos como para evangélicos. Lo anterior ayudará a entender la diferencia que comúnmente se hace entre creer y practicar. Se fundamenta lo anterior en el hecho de que una persona, por ejemplo, no por no asistir a la misa o al culto continuamente, como lo haría otra, es menos creyente que la que sí lo hace.

Antes de analizar la “frontera”, se debe mencionar que la iglesia El Buen Pastor es de las que enclaustran la expresión religiosa en la institución, pues la fe y la salvación les son exclusivas, y parte de su identidad se emplea para enfrentarlas y distinguirlas de las demás; “se dirigen hacia adentro y no afuera, constituyen los espacios privilegiados para la forma-

ción de identidades en las que la diferencia se exagera [...] representan esas formas religiosas que fijan fronteras” (FORTUNY, 2000: 124-125).<sup>166</sup>

Garma ha estudiado las percepciones y las relaciones que se establecen entre católicos y evangélicos (un IN – EX fronterizo en ambas direcciones) y ha encontrado lo siguiente: en primer lugar, señala que, a nivel general, las iglesias protestantes comparten una visión negativa de la Iglesia Católica y ésta se acentúa más entre los grupos pentecostales recientes y minoritarios; además, se establece una conexión entre todas las características negativas del estereotipo del católico: idolatría, fiesta, alcoholismo y violencia. Como se puede observar, la esencia de la religiosidad popular es vilipendiada en esta apreciación.

A su vez, los católicos emplean el término “secta” como un insulto para los evangélicos en general; entre las prácticas de éstos que reprobaban están la prohibición del saludo a la bandera y las transfusiones de sangre (Testigos de Jehová), así como la acusación de ser agentes al servicio de Estados Unidos que actúan contra la cultura nacional (GARMA, 2000c: 219-229). Ésta última aseveración es parte del discurso de la jerarquía católica contra la expansión del protestantismo.

A continuación se mencionan tres de las dicotomías más significativas entre evangelismo – catolicismo, desde el punto de vista de los convertidos a la iglesia El Buen Pastor. Sólo se hace una última precisión: la “frontera” divide el espacio de la cultura en un continuo; es decir, uno de los rasgos más generales de ésta es la presencia de una separación en dos diferentes dominios: el externo (EX) y el interno (IN); la más simple interpretación semántica sería la oposición nosotros – ellos.<sup>167</sup>

#### **a) Evangélico – Católico**

La primera forma de resignificar su vida y marcar la “frontera” parte desde el hecho mismo de la denominación que se dan: ahora son «cristianos», en oposición a los católicos que, aunque también son parte del cristianismo, la mayoría de los protestantes no los considera

---

<sup>166</sup> Por ejemplo, en los inicios de El Buen Pastor se predicaba (todavía algunos siguen haciéndolo) que la única iglesia verdadera era ésta; parte del *corpus* ideológico – doctrinal era distinguirlos, incluso, de los demás grupos evangélicos: los de La luz del Mundo (de donde se escindieron) son idólatras (por la exacerbada reverencia que dan a su líder); los bautistas, metodistas y presbiterianos parecen mundanos porque sus mujeres no se diferencian de las demás (se maquillan, usan pantalones, etcétera); los pentecostales emplean instrumentos musicales, “aplauden” y “bailan” en sus cultos. Etcétera.

<sup>167</sup> Cfr. “Sobre el metalenguaje de las descripciones tipológicas de la cultura” (LOTMAN, 1998: 93-123).

como tales; también se nombran «evangélicos» porque dicen predicar y vivir el Evangelio de Jesús. Muy pocos se dicen “protestantes” y la mayoría de los primeros conversos (más aún las mujeres) desconoce o sabe poco del cisma que dio pie a la reforma religiosa iniciada por Lutero en el siglo XVI y de la cual devino, en alguna forma, la congregación a la cual pertenecen.

La nomenclatura que emplean para denominar a los no pertenecientes a su credo y, de manera particular a los católicos, es variada e incluye los términos “mundano”, “gentil”, “pagano”, “incrédulo” (pese a creer en el mismo dios), “infiel” (aunque, precisamente, conservan la fidelidad a su religión),<sup>168</sup> “idólatra”, “pecador”, entre otros. Por su parte, los católicos los llaman, de manera general, “hermanos”, “aleluyas” o “protis” (apócope de protestantes, en San Cristóbal Huichochitlán).

Estos términos marcan la “frontera” que forman los evangélicos y parten de la antítesis entre el IN y el EX. Así, llaman “mundanos” a los católicos porque su vida está apegada a las cosas terrenales (del mal [que se han mencionado con anterioridad]) en contraposición con las celestiales (el bien); “gentiles” dado que no viven de acuerdo con lo que consideran es la “religión verdadera”; “paganos” porque argumentan la presencia de elementos de origen no cristiano presentes en la religión; “incrédulos” porque no creen en Dios ni en la *Biblia* en la forma como ellos; “infieles” en el contexto de la aceptación fiel y rigurosa de lo que menciona el libro sagrado, según su interpretación; “idólatras” por el número elevado de imágenes de Cristo, la Virgen, santos, ángeles, etcétera, que veneran; “pecadores” ya que, por no seguir las reglas divinas, según su entendimiento, transgreden siempre sus mandamientos.

#### **b) *Biblia* – Tradición**

Otro punto central en el IN y el EX es la oposición que hacen entre el cristianismo que practican los evangélicos y el de los católicos. Para los primeros, el suyo es el verdadero, el que dejó enseñado Jesús en la *Biblia*; el de los católicos no es sino paganismo que preten-

---

<sup>168</sup> Un argumento que mencionan los católicos cuando ocurre un mal en el pueblo, como inundaciones, malas cosechas, plagas, etcétera, es que esta situación se debe a que algunos han abandonado la tradición y dejado los ritos, fundamento de la religión, y por eso Dios y los santos están enojados con ellos; por tanto, señalan, deben volver a la costumbre de sus antepasados.

den encubrir con rasgos evangélicos.<sup>169</sup> En este ámbito de las creencias y los textos sagrados se presenta la diferenciación entre acatar únicamente los mandamientos de determinada fuente religiosa.

Dado que las oposiciones se circunscriben en un espacio cerrado de la cultura, también se presentan los esquemas del tipo “nosotros tenemos X” y “ellos tiene Y”, de los cuales devienen los rasgos apreciados y los rechazados.<sup>170</sup> La diferencia fundamental que señalan los evangélicos, en la dicotomía cristiano – pagano, se centra, principalmente, en la fidelidad a la *Biblia*, para los primeros, y en la tradición y los escritos de los padres de la iglesia, para los segundos.

Según los evangélicos, la *Biblia* es la única regla de fe y comportamiento, y la que de manera señera les garantiza el acceso a la salvación; en cambio, la mayoría de los católicos desconoce el contenido de este libro sagrado; de ahí que, incluso, cuando alguien entre ellos lo menciona dicen que “parece protestante”. Para el catolicismo popular lo más importante es conservar la tradición que recibieron de sus padres porque “así se ha hecho siempre”. Por esta razón, argumentan los «hermanos», invalidan los mandamientos divinos, y las creencias y prácticas litúrgicas católicas están plagadas de elementos paganos que tomaron de todos los pueblos con los que ha estado en contacto desde sus inicios.

Cabe señalar que en el catolicismo popular la tradición tiene mayor peso, incluso, por sobre los intentos reformistas de algunos sacerdotes y la ortodoxia clerical; de ahí que se

---

<sup>169</sup> “Para los evangélicos el cristianismo de los católicos mexicanos estaba contaminado de paganismo y supersticiones y debía ser purificado de estos elementos, algunos ingenuos y otros francamente demoníacos [...] El catolicismo entonces no es una religión cristiana en el sentido estricto sino que es considerada, en la óptica protestante, un sistema mágico religioso que debe ser objeto de una auténtica evangelización” (MASFERRER, 2000: 27).

<sup>170</sup> Resaltan las siguientes diferencias, por sólo mencionar algunas:

1. Bautismo: no bautizan a los niños puesto que este sacramento debe ministrarse únicamente a quienes se han arrepentido de sus pecados, a lo cual se llega con la madurez de la edad. Los infantes son inocentes, sin pecado (el “original” no existe) y de ellos es «el reino de los cielos».
2. La confesión de pecados: por un lado, admiten que ésta sólo debe hacerse ante Dios para que los perdone; pero, por otro, señalan que también deben hacerla públicamente para expiar sus penas en la tierra, delante de los demás, para obtener la redención. La diferencia radica en que no pueden ser absueltos, como en el catolicismo, por un ministro; tampoco se obtiene por medio de rezos u oraciones, ni por obras, sólo por arrepentimiento.
3. Escapularios, medallas, rosarios, etcétera: estos objetos son vistos por los evangélicos como mera superstición y carentes de poder para el fin que se supone cumplen, como afirman los católicos; sin embargo, a nivel simbólico, sólo hacen reemplazos en las prácticas; por ejemplo, oran en vez de persignarse ante una situación importante o difícil o, algunos, ponen una *Biblia* en la cabecera de sus camas o en sus automóviles para protección en lugar del crucifijo o imagen religiosa.

hayan producido conflictos en las comunidades cuando algún cura ha intentado modificar las costumbres o imponer su “autoridad”. En San Cristóbal Huichochitlán, en Santiago Mexquititlán y en Temoaya se han producido revueltas por estos motivos.

Un caso sucedió en 2010 cuando se suscitó un conflicto en Huichochitlán debido a que el sacerdote “estaba contra la tradición” y pretendía “cambiarla”, lo cual no lo permitió un sector de la población católica, pues “siempre se ha hecho así”. La confrontación los llevó a tomar el templo principal del pueblo (los oficios se celebraron en capillas alternas) y a hacer plantones frente a la catedral en Toluca, por lo cual debió intervenir el obispo. Algunas familias se dividieron y la violencia estuvo a un ápice de generarse. Al final ganaron la partida los “tradicionalistas” y el sacerdote fue removido de la parroquia.

### c) “Dios – César”

Si las creencias religiosas sólo fuera parte del imaginario no pasarían de meras lucubraciones metafísicas; empero, todo el *corpus* de ellas se lleva a la praxis cotidiana; por tanto, los evangélicos marcan una frontera física (además de las simbólicas) y no asisten a las ceremonias dentro de un templo católico ni a las de carácter público ligadas a esta religión; tampoco participan en fiestas (como las patronales) donde hay baile, bebidas alcohólicas, se dicen “malas palabras” y, señalan, en ocasiones se termina en pleito.

Dado que el sistema de cargos está ligado al catolicismo, cuando las personas cambian de religión también renuncian a todo lo concerniente a ellos; también, los lazos de compadrazgo desaparecen y no se reconocen porque se considera que están insertos dentro de un credo que ahora tienen por no verdadero; cualquier aspecto de la vida religiosa o cotidiana que conlleve la marca de la fe que se abandona se considera oprobio ante la nueva doctrina y se reputa por “pecaminosa”.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> Los nuevos creyentes adoptan otro tipo de cargos dentro de la organización de la iglesia a la que se adhieren y éstos tampoco son remunerados (en ocasiones les generan gastos onerosos), tales como líder, obrero, diácono, anciano, etcétera; en algunas congregaciones los encargados de la feligresía deben contribuir para el mantenimiento de los templos, el sostén de las actividades de evangelización, las obras de beneficencia y la realización de las fiestas que se celebran a menudo. Estos ministerios también representan estatus para quien los realiza y se consideran como privilegios y obligaciones.

Los nuevos creyentes aceptan cargos comunitarios, pero cuando éstos nos están asociados a la práctica del catolicismo; se consideran fieles observantes de las leyes<sup>172</sup> y acuden a donde se les requiere para algún servicio, pues siguen la consigna de dar “al César lo de César y a Dios lo de Dios”. Generalmente, a los «hermanos» se les exhorta a comportarse como buenos ciudadanos y en El Buen Pastor hay un día de oración a la semana dedicado para interceder por todas las “autoridades terrenales”.

## **7. LA REFORMULACIÓN RELIGIOSA**

El cambio de religión, como ya se dijo, no sólo es la aceptación de una doctrina, sus normas y un ritual, sino la reformulación de la semiosfera del creyente. En la cosmovisión de los «hermanos» Dios está sobre todo y por su voluntad o permisión suceden todas las cosas; lo bueno proviene de la divinidad y lo malo de su oponente, Satanás. Los mandamientos bíblicos son parte de su realidad y deben cumplirse cabal y expeditamente. Su existencia tiene un nuevo sentido y adquieren una nueva identidad y, sobre todo, una manera de vivir su cotidianidad. Dado que ahora forman parte del “plan divino” se consideran “escogidos”.

Uno de los cambios fundamentales que produce la conversión de los conversos es la resignificación de los elementos del catolicismo con los cuales se establece una relación antitética: el conjunto de “vírgenes”, ángeles y santos, el particular el Patrono, a quienes rezaba para obtener un favor particular es descalificado, pues de acuerdo con su nueva fe, en primer lugar, le basta encomendarse directamente a su creador para obtener sus beneficios y, segundo, los seres a quienes se encomendaba anteriormente pasan a la categoría de diablos e ídolos. Por su parte, los ministros del culto (sacerdotes, obispos, papas) son catalogados como siervos del Demonio que engañan a la gente; los ritos (misas, fiestas patronales, peregrinaciones) son manifestaciones de ignorancia, superstición y pecado. Solamente conservan las creencias que están en cierta medida acordes con la nueva religión, como creer en un dios todopoderoso, en la esperanza de una vida eterna, en la resurrección y en los milagros divinos, entre otros, que también presentan algún grado de resignificación.

---

<sup>172</sup> Con excepción de los “Testigos de Jehová” que argumentan contra las prácticas “cívicas” en las escuelas y demás ceremonias oficiales, como los honores a la bandera, las demás iglesias evangélicas se consideran patriotas y algunas suelen tener en sus templos la bandera nacional.

Un punto central, discursivo y significativo, es el que señala que ahora sí están en la «religión verdadera»; antes, el Diablo, “bajo la apariencia de algún ser celestial, los engañaba”. Para ellos sólo Dios tiene poder y es el creador de todo cuanto existe y el único a quien se debe rendir culto; por tanto, todas las imágenes son suplantadoras y usurpadoras de la gloria que sólo a él pertenece. Los santos *et al* son ídolos en el sentido de ser dioses falsos. De esta manera, el núcleo religioso católico es el más atacado, cuestionado y devaluado por estos conversos.

La diferencia entre el dios católico y el evangélico no sólo está en torno a la posibilidad de ver y tocar las múltiples representaciones que se hacen en algún material del primero o de ver y sentir únicamente con los «ojos del espíritu» al segundo: está en la forma de acercarse a él y hacerlo presente en la cotidianidad. El converso asegura que puede “platicar” directamente con su creador a través de la oración y, si es menester, solicitarle por este medio los favores que requiere, sin necesidad de intermediarios que intercedan por él (santos y vírgenes); no necesita hacer pagos en especie (velas, flores) para ganar la benevolencia, sólo debe observar buen comportamiento y cumplir los mandamientos bíblicos. El dios evangélico no necesita hacer apariciones o señales impresionantes o sobrenaturales para dar un mensaje a sus “hijos”; la *Biblia* contiene toda su enseñanza y las instrucciones que el creyente necesita para su diario vivir y para llegar al cielo; por tanto, cuando alguna persona desea saber su voluntad sólo requiere leer el libro sagrado.

Una de las premisas básicas en la conversión al protestantismo es aquella que indica que «sólo Dios hace al hombre feliz»: <sup>173</sup> todo lo demás, humano o espiritual, terrenal o celestial, es falso y vanidad porque “en ninguno otro hay salud [salvación], sólo en Jesucristo”. En esto estriba el fundamento el rechazo a todos los demás seres que en el catolicismo les habían enseñado tenían poder, obraban milagros e intercedían para la salvación eterna de sus almas. Ahora, dicen, adoran al verdadero Dios (aunque creían en el mismo, pero de diferente manera) y han dejado la “idolatría”. Derivado de lo anterior, cuando se adhirieron a la iglesia evangélica, las personas destruyeron las imágenes religiosas, de todo tipo, que tenían; por tanto, dicen, se dieron cuenta que en verdad éstas no tenían poder, pues no pudieron defenderse.

---

<sup>173</sup> “Sólo Dios hace al hombre feliz, sólo Dios hace al hombre feliz: la vida es nada, todo se acaba. Sólo Dios hace al hombre feliz” (Corinto tradicional).

A nivel doctrinal argumentan con la *Biblia* la invalidez de la práctica de pedir tanto la intercesión o el milagro a las imágenes del culto católico. Uno de los textos bíblicos favoritos que suelen citar en relación con la veneración de los santos *et al* son los que se mencionan en los diez mandamientos respecto de la prohibición de adorar imágenes de cualquier género<sup>174</sup> y completan lo anterior señalando que en el catolicismo no se enseña el decálogo correcto, pues omiten estos textos y en su lugar incluyen otros espurios;<sup>175</sup> con lo cual se demuestra, mencionan, que “la iglesia católica está contra Dios”. Por eso, cuando predicán sobre este particular, siempre sugieren al potencial converso que lea su *Biblia*.

Un aspecto más en la resemantización religiosa es el que corresponde a las fiestas de los santos. Antes, asistían a la misa solemne para pedir la protección de él, solicitarle que proveyera buenas lluvias para lograr las cosechas, etcétera; ahora, esta práctica la consideran pagana, pecaminosa e ignorante. Dado que todo lo que necesitan proviene de Dios, les basta orar obtener respuesta a cualquier petición, no como antes cuando para cada necesidad solicitaban el auxilio de determinado santo especialista en algún tipo de milagros.

A nivel teórico, los elementos del catolicismo, a la vez que fueron desplazados del núcleo también fue resemantizados; siguen estando tan presentes en la semiosfera de los conversos como cuando eran católicos, sólo que ahora tienen una connotación negativa y han sido ubicados en la categoría de la “maldad”, “de los demonios”. Por ejemplo, a los santos antes les atribuían milagros, ahora no los niegan (como tampoco niegan los que dice la gente siguen haciendo), sólo que dicen que en realidad quien obra es el Demonio que se transforma en ser divino para engañar.

## **8. LA RELACIÓN LENGUA – RELIGIÓN**

En este apartado de la tesis se presenta la situación lingüística en cuatro asociaciones religiosas respecto del uso y desuso del otomí en sus cultos y demás actividades relacionadas

---

<sup>174</sup> “No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de cosa que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra: No te inclinarás á ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los hijos, sobre los terceros y sobre los cuartos, á los que me aborrecen” (*BIBLIA*, ÉXODO, 20: 3-5).

<sup>175</sup> El decálogo católico (no el que aparece en la *Biblia*, sino el que se enseña en “la doctrina”) no menciona el mandamiento señalado y en su lugar incluye, como tercero, “santificarás las fiestas”.  
<http://www.aciprensa.com/Catecismo/diezmandam.htm>. Consulta el 30 de septiembre de 2012.

con la práctica y propagación de su fe: la Iglesia Presbiteriana, “El Buen Pastor”, la Pastoral Indígena de la Iglesia Católica y los “Testigos de Jehová”.

La religión ocupa un lugar preponderante en el contexto social y en el medio indígena, como se ha visto, no es la excepción; el corpus de creencias que se profesan no son sólo parte de un imaginario abstracto, sino un conjunto de prácticas rituales, cotidianas, a nivel iglesia o individual, que los creyentes observan; de esta manera, la forma de ver, aprehender y vivir la vida está guida por preceptos. Aunque desde el ámbito social y académico se está realizando trabajo a favor de las lenguas indígenas, las iglesias tienen más impacto sobre la población por el número de fieles a quienes guía y por la autoridad que representa; por tanto, su influencia es mayor.

Se inicia el recorrido histórico, en relación con el empleo de la lengua, con la Iglesia Presbiteriana por ser la primera congregación protestante en Temoaya y por tener, en la persona de una misionera un importante apoyo en el aspecto religioso y lingüístico. Hoy, la única actividad que se lleva a cabo en otomí es la clase de la escuela dominical<sup>176</sup> con las ancianas; el ámbito de comunicación de la lengua en las actividades religiosas se reduce a este pequeño grupo.

En segundo lugar se presenta el caso de la iglesia El Buen pastor, en Temoaya también, por ser una congregación donde un tiempo se empleó el otomí en sus cultos, pero por causa de la castellanización de la feligresía ya no se realiza esta práctica y ahora sólo compete al ámbito privado la enseñanza bíblica y la comunión con la divinidad en *hñätho*; esto únicamente entre las personas ancianas. Aquí se desea mostrar el aspecto del desuso en el que ha caído la lengua en los servicios religiosos de algunas denominaciones.

Por otra parte, la Pastoral Indígena de la Iglesia Católica en Huichochiltán tiene en marcha proyectos de revitalización del otomí, inculturación de la liturgia y aprendizaje del idioma por los feligreses. Debido a que esta religión agrupa el mayor número de habitantes del pueblo tiene fuerte impacto en la sociedad y se ha dado impulso al idioma indígena como parte de la estrategia de estar más cerca de los feligreses y, también, evitar que éstos abandonen sus filas en pos del protestantismo. El caso que aquí se presenta es una muestra

---

<sup>176</sup> Las clases de la “Escuela Dominical” se realizan este día antes del culto y en ellas se imparte instrucción bíblica por grupos de edad y tiempo de pertenencia a la iglesia; son fundamentales en la enseñanza de la doctrina y disciplina en las iglesias evangélicas.

del esfuerzo y tenacidad de los laicos por entender su fe a profundidad para compartirla con sus hermanos en su propia lengua.

Finalmente, se menciona el caso de los Testigos de Jehová. Este grupo religioso se caracteriza por su práctica proselitista casa por casa y por el número de adeptos que se suman a sus congregaciones día con día. Adelante se mencionarán las estrategias que están llevando a cabo para implementar en sus congregaciones la lengua *hñatho*, sea para la propagación de su fe entre quienes hablan este idioma como para realizar las reuniones en el “Salón del Reino” donde estudian la *Biblia*.

#### **a) Los inicios del evangelismo y su predicación en otomí**

Las iglesias evangélicas en los inicios de su predicación no estuvieron contra la práctica del *hñätho*, al contrario, ganaron adeptos precisamente porque predicaban en este idioma y las personas se identificaban con ellos (en la actualidad sucede lo mismo, de acuerdo con los Testigos de Jehová). La mayoría de las congregaciones que se han consolidado en esta región lo han logrado gracias a que su prédica la llevaron o llevan a cabo en otomí.

La Iglesia Presbiteriana, como ya se mencionó, se fundó en la década de los años sesenta; las personas que iniciaron la predicación en este lugar llegaron de la ciudad de México y no hablaban *hñätho*; sin embargo, conforme pasó el tiempo y tuvieron más contacto con las personas del pueblo aprendieron lo necesario para comunicarse en esta lengua; por su parte, los predicadores enseñaron español a los nuevos creyentes.

Cuando se llevó a cabo la evangelización, para despertar el interés y afinidad con las personas, los misioneros trataban de predicar en otomí, pero cuando su competencia lingüística ya no era suficiente recurrían al apoyo de «hermanos» bilingües para que éstos tradujeran a la lengua indígena el mensaje bíblico; sin embargo, al notar los vecinos el interés que mostraban los primeros evangelistas por aprender su idioma y transmitirles en él la «palabra de Dios», simpatizaron con ellos y esto permitió que la feligresía aumentara. Esta congregación fue el punto de partida para la propagación de la doctrina de esta iglesia en los distintos barrios y pueblos de Temoaya y en los municipios aledaños.

Esta iglesia contó con el apoyo de una misionera estadounidense del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)<sup>177</sup> para llevar a cabo sus actividades didácticas y de evangelización; conjuntamente con un «hermano», hablante nativo de *hñätho*, tradujo partes de la *Biblia*, algunos himnos y sermones al otomí; además, hizo grabaciones de éstos en discos de cartón (en ese tiempo no había luz eléctrica en Temoaya) para que los fieles pudieran escuchar en sus casas los mensajes religiosos y, también, para que sirvieran como medio para difundir su credo.<sup>178</sup> Uno de los textos que elaboraron fuera del contexto religioso, junto con otras dos personas de la comunidad, fue *Nama cartilla gá jñaatjo* (cartilla en el otomí de Temoaya), publicada en 1992.

La misionera no sólo trabajaba con los presbiterianos, también apoyaba a otras iglesias evangélicas de la región; los discos que grabó se vendieron entre los creyentes de las diferentes congregaciones y participó en los cultos predicando en otomí, como se mencionará más adelante.

En los primeros años de la Iglesia Presbiteriana, y dado que la mayoría de los «hermanos» sólo hablaba otomí o tenían mayor competencia comunicativa en él, los cultos se celebraban en este idioma y en español; de esta manera, las oraciones, los cantos, el sermón, la escuela dominical y las demás actividades, en general, se llevaban a cabo en lengua *hñätho* para una mayor inteligibilidad.

Por su parte, en el pueblo Molino Abajo, del municipio de Temoaya, se ubica el templo “Monte de los Olivos”, de la Iglesia El Buen Pastor; de entre las numerosas congregaciones pertenecientes a esta asociación religiosa establecidas en la zona otomí de Toluca y Temoaya, es la única donde se ha empleado la lengua *hñätho* en los servicios religiosos, según el informe que me proporcionaron.

La evangelización por parte de esta iglesia en esta comunidad se dio gracias a que los primeros conversos, que hablaban un poco de español, se mostraron interesados en transmitir su nueva fe a sus familiares en su propia lengua, en *hñätho*, lo que permitió que tuviera

---

<sup>177</sup> Se trata de Enriqueta Andrews Wonnink (su nombre aparece castellanizado en la *Cartilla*), a quien recuerdan los presbiterianos como la “hermana Enriqueta”; por su parte, su maestro – discípulo es Albino Medina Gil. Ambos son un referente obligado cuando se habla de las actividades llevadas a cabo en esta iglesia en lengua *hñätho*.

<sup>178</sup> Un recurso empleado por las iglesias protestantes en las comunidades indígenas y rurales para divulgar su fe era la audición de discos con predicaciones e himnos por medio de altoparlantes para que pudieran escucharlos los vecinos.

más aceptación. En cuanto al proselitismo entre el resto de la población, se siguió el método usual en estos casos: a la persona que aceptaba escuchar la prédica se le hablaba en español u otomí, según fuera su competencia lingüística; así, la gente otomihablante sentía satisfacción y “daba gracias a Dios” por ayudarlos a comprender su palabra en su propio idioma; de este modo, muchos abrazaban esta religión.

Al igual que en la anterior iglesia, de la congregación en Molino Abajo se inició la evangelización en otros pueblos como Xiquipilco el Viejo, San Diego Alcalá, El Laurel, Primera Sección de San Pedro Abajo, Cerrito del Panal, San Lorenzo Oyamel, entre otros; en esos lugares, los «hermanos» visitaban sus familiares a quienes compartían su fe; en las reuniones para escuchar de la *Biblia* había personas que sólo hablaban otomí y, por tanto, se predicaba en esta lengua; sobre todo, las mujeres no sabían español y se deseaba que también “entendieran el Evangelio en su idioma”; por eso, se leía el texto bíblico en castellano y enseguida se explicaba en *hñätho*; de esta manera, se empleó la lengua indígena como medio para lograr una mayor afinidad con las personas del lugar y el objetivo de transmitir el mensaje religioso sin necesidad de pasar por la traducción.

En lo que toca al culto, en la década de los años ochenta en la iglesia de Molino Abajo los estudios de la *Biblia*, el “Punto de doctrina”<sup>179</sup> y el sermón, eran expuestos en *hñätho*. Aunque el pastor que estaba encargado de la iglesia entonces es hablante nativo de *hñäñho*, originario de Santiago Mexquititlán, Querétaro, encomendaba predicar en otomí a un obreiro originario del lugar, pues éste trasvasaba con más precisión el mensaje religioso en la variante local “porque hay una grande diferencia entre el otomí de aquí, el Estado de México, y el otomí del Estado de Querétaro”, según me dijo. Así, el día del servicio religioso, primero se leía el texto bíblico en español y enseguida se disertaba sobre él en *hñätho*; no era un sermón o enseñanza bilingüe, pues sólo se hacía la lectura en castellano.

En ese tiempo la misionera presbiteriana, Enriqueta Andrews, realizó una visita a esta iglesia durante un estudio bíblico; el ministro que oficiaba le dio la bienvenida y la invitó a dirigir un mensaje religioso; ella leyó un texto de la *Biblia*, en español, y luego continuó toda la prédica en *hñätho*. Según se cuenta, “se expresaba en otomí como si fuera nativa”;

---

<sup>179</sup> El “Punto de doctrina” es una enseñanza breve (no más de 15 minutos de duración, según el reglamento) que se da a la congregación durante el culto, además del sermón; versa sobre el “credo y doctrina fundamentales” que profesa esta iglesia, a diferencia del anterior que es de tema libre.

habló de “cómo tenían que buscar a Dios, de cómo entregarse a él; de tal manera que era cosa que a los hermanos de allí, que hablaban otomí, los dejó maravillados”.

Durante el periodo 1982-1990 se llevó a cabo la enseñanza de la *Biblia* en *hñätho* sin interrupción en el templo “Monte de los Olivos”, hasta que el pastor encargado de la iglesia fue cambiado a otra congregación; posteriormente, sólo durante medio año se continuó realizando esta actividad.

#### **b) La castellanización de la liturgia**

La gradual castellanización de la feligresía fue lo que propició que poco a poco la lengua indígena fuera perdiendo su espacio en la liturgia de las iglesias evangélicas que se han mencionado. En la actualidad, en la iglesia Presbiteriana de Temoaya el culto se realiza totalmente en *hñämfo* (español).

Sólo se imparte el estudio de la Escuela Dominical en la lengua indígena a un grupo de unas 12 mujeres ancianas: es el remanente de un pasado cuando el *hñätho* tenía amplios dominios comunicativos en el culto. En las ocasiones que se asistí a la clase, pude observar que ésta se llevaba a cabo totalmente en otomí; el «hermano» quien dirigía y enseñaba se esforzaba por traducir el texto bíblico al *hñätho* en lugar de hacer la lectura de la *Biblia* en español y luego explicarla en el idioma indígena; si bien, se debe notar que en el discurso era frecuente la presencia de términos en español, propios del texto sagrado, que no se trasladaban al otomí. Por su parte, al término de la enseñanza, las asistentes hacían comentarios y formulaban preguntas sobre el tema en esta lengua.

Hace unos 25 años que dejaron de realizarse los cultos en otomí en esta iglesia. El maestro – discípulo de la misionera – lingüista continuó la labor de ésta y siguió traduciendo la *Biblia* y los himnos; a su vez, en ocasiones participaba durante los servicios religiosos, junto con los hermanos ancianos, entonando un cántico en *hñätho*. Ambos, la lingüista y su ayudante, ya fallecieron. Ahora, quien ha recibido el cargo de dar la clase en la escuela dominical en otomí es el discípulo del ayudante de la misionera y tiene, entre otros proyectos, continuar traduciendo la *Biblia*.

Por su parte, en la iglesia El Buen Pastor sólo unas cinco ancianas siguen orando a Dios en otomí, según señalaron los informantes (en 2010). No se sabe de otra congregación en

esta región donde se cante o lleve a cabo el culto religioso o alguna parte de él, como el sermón, en *hñätho*; en el templo “Monte de los Olivos” ya no se enseña la *Biblia* en otomí porque la mayoría de las personas ancianas que sólo hablaban este idioma murieron; además, toda la feligresía habla español y se ha llegado al caso contrario de que no hablan la lengua de sus antepasados.

## 9. ¿LA RELIGIÓN AL RESCATE DE LA LENGUA O A LA INVERSA?

El otomí junto con el náhuatl, según los testimonios de los cronistas coloniales, eran las lenguas más generales que se hablaban en la Nueva España;<sup>180</sup> sin embargo, la primera era tenuta “por la más bárbara”.<sup>181</sup> Por otra parte, algunos decretos reales, aunque reconocían la labor de los frailes al enseñar los elementos del catolicismo, recordaban “que se enfrentaría a graves dificultades al tratar de interpretar los misterios más profundos de la fe católica en náhuatl o en cualquier otro idioma indio”; incluso, los mismos descendientes de la nobleza indígena mexicana solicitaron en 1728 que se reabriera el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y se les enseñara español porque por no saberlo habían estado “envueltos en mil errores e idolatrías” (BRICE, 1977: 43, 79).

Hoy, con el paso de los siglos, los propios indígenas se han dado cuenta de que en su lengua se pueden expresar todos los “misterios más profundos de la fe católica” y, también, las “otras verdades” del Evangelio (las creencias de las iglesias evangélicas); es más, señalan, en su idioma materno, el que oyeron de sus padres, es en el que “les ha entrado mucho la palabra de Dios” porque había cosas que no entendían en español, no sabían que querían decir, pero ahora, gracias al trasvase al *hñätho* las han comprendido.

---

<sup>180</sup> Cfr. “La política lingüística en la Nueva España”, de Wright, para conocer el impacto de las políticas lingüísticas en los pueblos indígenas durante la época Colonial (véase la bibliografía).

<sup>181</sup> A lo largo del tiempo se han expuesto opiniones, muchas de ellas negativas, en torno al otomí; por ejemplo, se ha dicho que “entre todas las [lenguas] que se han hablado en México, se ha tenido por la más bárbara”, sobre todo “respecto de la mexicana”; que el idioma es “duro y corto”, “corrupto y bárbaro”, el “más difícil que se halla en esta tierra”, etcétera; en el siglo XIX Francisco Pimentel señaló: “Voy ahora a hablar, aunque brevemente, de la *forma* del idioma otomí, es decir, de su gramática, para convencernos enteramente de que no es otra cosa esa lengua sino una *gerigonza bárbara*” (GUZMÁN, 2002). La “Historiografía de una calumnia” da cuenta de las “expresiones despectivas y estereotipos negativos” que se han empleado para denigrar a este pueblo; empieza con Motolinía: “... hay muchas poblaciones de estos *othomies* de los cuales proceden los *chichimecas*; y en la verdad estas dos generaciones son las de más bajo metal, y de gente más bárbara de toda la Nueva España”; termina con la monografía del Estado de Hidalgo: “ningún otro grupo étnico de la época prehispánica vivió tan sojuzgado como este que formaban los otomíes” (WRIGHT, 2011).

Los nuevos evangelizadores, católicos y evangélicos, se han dado cuenta del potencial de la predicación en otomí: por una parte, está dirigida, sobre todo, a los ancianos cuya competencia es mayor en su lengua materna que en español; por tanto, pueden comprender mejor el mensaje bíblico. Por otra parte, también se apela al sentido identitario; saber que la «palabra de Dios» también se puede expresar en su idioma influyen en la valorización de éste. La necesidad de expresar en *hñätho* conceptos teológicos ha permitido que se rescaten algunos términos que habían caído en desuso o que se creen otros, desde la cultura, y que respondan al sentido de los textos religiosos.

Como contrapeso al desplazamiento del núcleo de la semiosfera de la religión católica y el sistema de cargos inherentes a ésta, se han puesto en marcha proyectos tendientes a fortalecer la fe para conservar sus fieles, pero empleando el idioma y la cultura como referencias (aunque al parecer en este terreno no se vislumbra un fin prometedor dado el avance que día a día logran las congregaciones no católicas). Por su parte, los evangélicos emplean los mismo recursos, pero para ganar adeptos provenientes de la iglesia anterior.

Desde un punto de vista teórico, la evolución – innovación tiende a funcionar como un sistema de rechazo – aceptación que filtra los textos que pretenden ingresar a la semiosfera y sólo acepta los que considera aptos para ella, tanto a nivel individual como colectivo (en la actualidad ya no se presenta la imposición, beligerante y directa, del sistema de gobierno que con sus políticas aculturó las poblaciones indígenas); por tanto, aun cuando los cambios que han ocurrido en los pueblos parecieran irreversibles, precisamente, por el factor de la irregularidad semiótica de la semiosfera, los elementos que ahora están en la periferia están siendo retomados y vueltos al núcleo. A continuación se mencionan dos casos.

#### **a) La Pastoral Indígena Católica**

En San Cristóbal Huichochitlán la tradición continúa vigente y, en lo que toca a la lengua materna, todavía es común escuchar a la gente anciana hablando otomí en los diferentes contextos sociales; en tiempo reciente se ha despertado el interés por el idioma entre las nuevas generaciones, pues ven en él un símbolo de identidad y, particularmente, los hombres son quienes más se ocupan en aprenderlo.

Respecto de la liturgia católica, hasta hace algunos años (2002) toda la misa “se decía” en español y, antes de eso, según me contaron, no se sabe que los abuelos hayan “hablado

con Dios” en otomí, salvo en la intimidad de sus oraciones; sin embargo, por disposición eclesiástica, en la diócesis a la cual pertenece Huichochitlán se empezó a fomentar el empleo del *hñätho* en los oficios religiosos.

En particular, quienes participan activamente para lograr que el culto católico se realice en otomí son los integrantes de la Pastoral Indígena del lugar. Las personas que ahora figuran como sus integrantes señalan que iniciaron su labor en 2004, pero los habían precedido otras personas que no perseveraron; a pesar de las dificultades que entraña la misión (mucho gente no participa por pena) están empeñados en hablar con Jesucristo en *hñätho* porque este idioma es “nuestra raíz, lo que aprendimos primero”.

La Pastoral Indígena de la zona norte del Estado de México está compuesta por alrededor de 50 personas de 12 parroquias que, a su vez, forman dos decanatos: el de San Juan Diego y el de San Bartolomé; el primero está integrado por personas de San Andrés Cuexcontitlán, San Diego Alcalá, San Cristóbal Huichochitlán, San Pablo Autopan, Temoaya y San Mateo; el segundo por gente de Xonacatlán, Villa Cuauhtémoc, Santa Ana Xilotzingo, San Lorenzo Huitzilapan, San Isidro y uno más que no recordó la informante.

Entre las actividades que se realizan con el fin de promover el uso del *hñätho* en la liturgia está la celebración, cada 15 días, de la misa inculturada, donde sólo participan los miembros de la organización antes mencionada; en esta ceremonia, solemne, se lleva en procesión el cirio, la cruz alta y el sahumerio; mientras el sacerdote inciensa el altar el coro canta el himno de entrada. Todos los cánticos de la liturgia se entonan en otomí, al igual que las lecturas de la *Biblia*, el Salmo y, en algunas ocasiones, el Evangelio (cuando el cura tiene oportunidad de aprenderlo); sin embargo, los miembros de la Pastoral Indígena consideran que falta trabajar más para lograr que todo el rito, incluyendo el sermón, sea dicho en su lengua materna.

También, la Pastoral Indígena de la comunidad está tratando de llegar a toda la población, para crear conciencia de la importancia del otomí, por medio de las lecturas de la *Biblia* y el Salmo durante la celebración de la misa solemne de los días domingo y en las fiestas de guardar, como la del Santo Patrono, la Candelaria, Día de muertos, Navidad, entre otras; el 12 de diciembre participan, además, con cantos en honor a la Virgen. Otras de las actividades donde las personas de la Pastoral emplean el *hñätho* son la Hora Santa y los rosarios; también cantan durante los novenarios y enseñan los cánticos a los niños.

Al principio de las actividades de la Pastoral hubo confusión entre los fieles que asistían a misa porque no aceptaban esta propuesta; además, argumentaban quienes estaban en contra, que las palabras que empleaban los que hacían las lecturas no eran correctas; sin embargo, los participantes de la misa inculturada refutan lo anterior señalando que esto se debe a que en la actualidad el otomí de San Cristóbal Huichochitlán está muy “españolizado” y, por eso, mucha gente no conoce las palabras “auténticas” del *hñätho*.

A pesar de algunas dificultades, la Pastoral Indígena de esta comunidad continúa su misión de rescate de la lengua otomí; particularmente, desean que los ancianos que asisten a misa entiendan todo el contenido de la «palabra de Dios» y, para ello, se preparan constantemente y tienen reuniones donde los capacitan.

Una actividad importante que se llevó a cabo en 2009 en San Cristóbal Huichochitlán, sede de la Pastoral de la zona norte, fue el IX Encuentro de Laicos Indígenas; en él se abordaron temas relativos a las creencias de las culturas indígenas con relación a la naturaleza y la fe en Jesucristo; además, se estudiaron los mitos y ritos de los pueblos en correspondencia con los sacramentos católicos y la inculturación del Evangelio en su cosmovisión; ésta, a su vez, se analizó como forjadora de la religiosidad popular.

Durante el Encuentro se llevaron a cabo “iluminaciones” (conferencias) a cargo, entre otros, del arzobispo de San Cristóbal de las Casas (Felipe Arizmendi), quien también dirigió la Eucaristía inaugural, rezó el Padre Nuestro en lengua tzeltal y celebró tres misas de carácter solemne en San Cristóbal Huichochitlán, San Andrés Cuexcontitlán y en la catedral de Toluca; en todas se empleó *hñätho*: los cantos y las lecturas del Evangelio se entonaron e hicieron en ella; además, las personas de diferentes lugares participaron dirigiendo las peticiones en su idioma indígena materno.

#### **b) Los “Testigos de Jehová”**

Este grupo religioso, como es de conocimiento general, se identifica por su tarea de evangelización casa por casa; de manera más notoria, los domingos se dedican a esta labor y reparan sus revistas *La Atalaya* y *Despertad* entre quienes aceptan escuchar su prédica. El estudio de la *Biblia* que se realiza de manera individual en la casa de los que han decidido seguir los cursos que ofrecen los “Testigos” también se lleva a cabo en la lengua que hablan las personas; de esta manera, “las respuestas claras y confiables que da la Biblia” a las pre-

guntas “más importantes que los seres humanos se han planteado” son dadas, cuando es el caso, en otomí; generalmente, las personas ancianas son las que reciben la enseñanza en *hñätho*.

Aproximadamente en 2007, la congregación de los “Testigos” de San Cristóbal Huichochitlán empezó a llevar a cabo sus estudios de la *Biblia* en *hñätho* en el “Salón del Reino”. En ese tiempo recibieron la visita de un superintendente quien, al darse cuenta que los «hermanos» hablaban otomí, consultó en la sucursal de Texcoco sobre la posibilidad de llevar a cabo las reuniones en este idioma y regresó con un exaltado sermón para exhortarlos a realizarlas empleando su lengua materna. La reacción de la feligresía, en ese momento, fue extática y decidieron unánimemente hablar en ese idioma en sus servicios religiosos; sin embargo, pasado el momento de la euforia y al analizar con más detenimiento la situación, algunos optaron por seguir escuchando sobre el “Reino de Jehová” en español, por lo que se conjuntaron dos grupos de fieles, de acuerdo con la preferencia lingüística: los que oyen de *Tsi Dada* en *hñätho* y los que desean hacerlo en *hñämfo*.

En enero de 2010 los Testigos llevaron a cabo una asamblea de distrito en Atlacomulco; la particularidad de esta reunión es que se realizó en lengua otomí con la participación de personas del Estado de México y Querétaro; ya anteriormente han celebrado esta reunión en *hñätho* – *hñäñho*. Por otra parte, con el propósito de lograr la inteligibilidad entre las distintas variantes de este idioma, están trabajando en su estandarización, pues esto les permitirá tener publicaciones comunes que puedan ser leídas por las personas de los diferentes Estados y variantes del país.

Los “Testigos” han seguido el método usual que emplean las iglesias protestantes para ganar adeptos en las comunidades indígenas: realizar proselitismo en la lengua materna del lugar; sin embargo, en el caso particular de San Cristóbal Huichochitlán se dieron a la tarea de levantar un censo para conocer en cuáles hogares se hablaba otomí o español, o ambos, previo a su visita casa por casa; lo anterior lo llevaron a cabo con el fin de dar a conocer su doctrina con mayor inteligibilidad entre las personas y, de esta manera, lograr una mejor evangelización. Con la información recabada, las personas supieron dónde evangelizar en *hñätho* y dónde en español, por lo se dividieron en dos grupos para predicar según sus competencias en uno u otro idioma.

En lo que toca a la estrategia que han optado para llevar a cabo la otomización de las congregaciones, para que puedan evangelizar efectivamente a los hablantes de esta lengua, estudiar con ellos la *Biblia* y, en suma, realizar sus reuniones en *hñätho*, se imparten cursos de este idioma a los feligreses; entre los asistentes de la congregación de Temoaya (la congregación del “cruceiro”) observé un alto porcentaje de jóvenes que asiste a las clases; según lo dicho por una hermana, “aquí el que no sabe [otomí], aprende”.

Para llevar a cabo la labor enseñanza y alfabetización de la feligresía en *hñätho* se recurrió a las instituciones públicas ligadas en algún modo al asunto indigenista para solicitar asesoría académica, pero no obtuvieron apoyo; por otra parte, dada la carencia de textos, diccionarios y, sobre todo, cursos para aprender otomí en la variante del Estado de México, se dieron a la tarea de elaborar su propio material didáctico; para ello contaron con el apoyo de gente con conocimientos, tanto de la lengua por ser hablantes nativos como por conocer estrategias pedagógicas, para llevar una secuencia en el programa y lograr el aprendizaje del idioma.

Por ser un material esencial en su labor de evangelización, los “Testigos” de esta región cuentan con dos textos en otomí que dan a los interesados: “¿Gi ne gi pädi nä’ä xa mäjuäni?” y “Ntini kongekhe tat’ä semänä pa gi y’ode r’a yä tho’tsi habu ma gi pädi de rä Mäkä T’ofu” (“Le gustaría saber la verdad” y “Le invitamos a beneficiarse de un programa semanal de estudio de la Biblia”, en las versiones en español), con los que invitan a estudiar la *Biblia* y *La Atalaya*; si bien, señalan que los folletos que ofrecen están escritos en la variante del *hñäñhu* de Hidalgo, pronto esperan tener literatura en el dialecto propio.

En los servicios religiosos de la “congregación otomí” se ora, presenta el discurso y estudia *La Atalaya* en la lengua indígena; sólo los cánticos, que son tomados de su himnario y aún no han traducido, son en español. El hecho de que en ocasiones quede en intento llevar a cabo toda la reunión en *hñätho* se debe a que, paradójicamente, quienes asisten, en su mayoría, tienen mayor competencia comunicativa en español o únicamente hablan este idioma y, a la inversa, en la “congregación de habla española” prácticamente todos son otomihablantes; sin embargo, para ir incorporando lo que aprenden en sus cursos de otomí, los “Testigos” emplean palabras de este idioma en sus participaciones durante el estudio bíblico, por lo que es común escuchar *Tsi Dada*, *nzaki*, *gatho*, entre otros términos o frases, intercaladas en el discurso en español.

Las congregaciones que decidieron realizar sus reuniones o parte de ellas en lengua otomí se ubican en San Cristóbal Huichochitlán, Temoaya, Xonacatlán y Metepec; en unas se emplea el *hñätho* más que en otras, como en el caso del primer lugar mencionado, donde los estudios bíblicos en este idioma son los miércoles y domingos, además de la predicación casa por casa.

### c) Colofón

En toda semiosfera los textos están en constante movimientos y los factores que intervienen para que se produzcan transformaciones en ellos están siempre latentes. En este caso, se ha visto una dinámica donde interviene un elemento con un mismo fin, pero desde semiosferas diferentes y hasta contrarios: la iglesia católica y los “Testigos de Jehová” quienes emplean la lengua otomí con el fin de revitalizarla y para que tenga dominio en la liturgia; sin embargo, una lo hace para conservar sus fieles, la otra para ganarlos a la anterior.

Por otra parte, se puede observar en este estudio tres situaciones (entre otras más posibles) que se han dado respecto del empleo del otomí en las iglesias mencionadas (se señalan sólo las que están en relación con la revitalización del *hñätho* dentro del contexto religioso). Primera: la respuesta de las personas ancianas y nativohablantes, en general, ha sido de encomio para los encargados de estas actividades porque están rescatando la lengua en su forma más pura, “no españolizada”; éstos, a su vez, sienten una dicha inefable al poder compartir con sus seres queridos la palabra divina en su propio idioma.

En segundo lugar se encuentra la revalorización que se está dando a la lengua indígena, pues la gente comprende que ésta es tan valiosa como cualquier otra al ampliar sus ámbitos de uso; el hecho de que se emplee en un contexto de prestigio, como es el religioso, otorga estatus al otomí porque se considera que cuenta con el respaldo de las autoridades eclesiástica y divina; por su parte, quienes están a cargo de predicar o participar en la liturgia en *hñätho* han visto la importancia de su idioma gracias al estudio, pues “Dios nos ha enseñado a valorar lo que es propio, cómo se dicen las palabras propias en otomí”, dicen.

El tercer aspecto es la “nueva conquista espiritual” en esta zona por parte de las iglesias evangélicas; éstas han tenido éxito en su labor, en parte, debido a la estrategia de predicar en *hñätho*, pues esto les permite tener mayor empatía con la gente. Cuentan los “Testigos de Jehová” que antes, cuando visitaban las casas y evangelizaban en español, no les presta-

ban atención, pero ahora que lo hacen en otomí más personas están aceptando esta doctrina al saber que “el idioma es importante para Dios [porque] lo inventó en Babel”.

Debido al interés por difundir sus enseñanzas entre la gente en *hñätho* y realizar sus reuniones en esta lengua, los “Testigos de Jehová” pretenden “otomizar” las congregaciones en la zona de Toluca y Temoaya. De acuerdo con lo que me contaron, es una orden divina “predicar a toda nación, tribu, lengua y pueblo” (*BIBLIA, REVELACIÓN, 14: 6*) y, por tanto, se preparan y estudian otomí para predicar ahora y en la eternidad en este idioma pues, según su credo, después de la resurrección será necesario evangelizar a quienes en esta vida no conocieron las enseñanzas de Jehová; así, a los abuelitos, que sólo hablaban otomí, será menester instruirlos en su propia lengua.

En las iglesias Presbiteriana y El Buen Pastor, donde sólo la escuela dominical se lleva a cabo en otomí y ha dejado de emplearse, respectivamente, lamentan el hecho de la pérdida de las lenguas indígenas; sin embargo, señalan que esto se debe a que necesitan acomodarse a la situación actual, pues la mayoría de los fieles ya no las habla; por su parte, en las otras dos congregaciones se trata de revertir esta situación y regresar a la lengua de los antiguos, cuando menos, en el ámbito de la religión.

## AR XENI GOHO. YA 'BEDE / CAPÍTULO CUATRO. LOS TEXTOS

### LOS RELATOS DE LA TRADICIÓN ORAL

*...que a no ser por ese muchacho  
que fue a buscar a su hermana  
y logró rescatar el caballo de Santiago,  
el santo Santiago estaría a pie  
y no tendría caballo como orita,  
su caballo blanco que tiene allí en el altar,  
que no lo tendría ahora.*

Leticia<sup>182</sup>

#### 1. “NOS HAN CONTADO NUESTROS PADRES, NUESTROS ABUELOS...”

Después de haber realizado una aproximación al cambio que se observa en la cultura de las comunidades donde se investigó, ahora toca a la continuidad. Por una parte, se ha visto cómo dos elementos nucleares han sido desplazados de su sitio en determinados sectores de la población y en su lugar se encuentran ahora textos “ajenos” que han pasado a formar parte de lo “propio”. Aunque la lengua otomí y la religión católica se encuentran en diferentes niveles en el contexto del total de los pueblos, se considera que las innovaciones son significativas, pues hasta hace tiempo reciente, a nivel macro de su historia, la cultura era relativamente homogénea.

En esta unidad se analiza los relatos de la tradición oral que, se considera, son parte del *continuum*, de la transformación que la cultura hace de sus propios elementos para actualizarlos y ponerlos en el contexto situacional de su tiempo. Como se mencionó en la primera unidad, la continuidad es parte del cambio que se gesta en el interior de una misma semiosfera con el objetivo de renovarse, del movimiento gradual que permite que evolucione para continuar siendo ella misma. De esta manera, los elementos, aunque provengan de larga data gozan de vitalidad.

La transformación que produce la “implosión” de la cultura, de manera gradual, se concibe como la acumulación de conocimiento en torno a un elemento prístino que ocupa un lugar en la semiosfera, pues “La necesidad de autorenovación constante, de, sin dejar de ser uno mismo, devenir, otro, constituye uno de los mecanismos de trabajo fundamentales de la

---

<sup>182</sup> Otomí de Santiago Mexquititlán.

cultura” (LOTMAN, 2000: 189). Por otra parte, también se presenta como una posibilidad de acrecentamiento una explosión ocurrida por el ingreso de textos ajenos. Las dos anteriores formas permiten que un elemento evolucione, sea que siga su ritmo y destino propios o que inicie un estadio *agitato* y dé un giro en su devenir. A partir de este saber, el conjunto los relatos de la tradición oral se renueva y, aunque puede cambiar en lo que toca a su significación, su valor como parte del patrimonio de un pueblo determinado permanece vigente.

Como suele suceder en toda cultura, a pesar de las explosiones que llegan incluso a socavar los cimientos de ella se conservan elementos que permiten la “continuidad ininterrumpida” y uno de éstos son los textos de la tradición oral que continúan siendo reinterpretados para ser transmitidos a las generaciones subsecuentes, dados los conocimientos comunitarios que conservan. Aunque los relatos han sido reformulados y resemantizados para estar acordes con su tiempo y el narrador, se sigue comunicando el saber original, independientemente del juicio de valor que en ocasiones se emitan.

Los relatos de la tradición oral perduran porque conservan la memoria colectiva, el conocimiento adquirido por una comunidad; es decir, la historia común y lo que durante su devenir se ha considerado digno de perpetuar dado su valor como cultura y como legado de los antepasados. Sin embargo, perduran y siguen vigentes también porque se les reinterpreta en el contexto de su tiempo, sea como saber, herencia, reminiscencias de un pasado siempre idealizado o literatura.

Para que un relato sea considerado parte de la tradición oral de una comunidad debe referir a algún saber emanado de ella. Lo anterior, *a priori*, podría indicar que presenta homogeneidad respecto de su estructura discursiva y significación; sin embargo, ésta no es una condición *sine qua non*, pues debido a las múltiples posibilidades de lectura de un mismo texto, éste no presenta uniformidad en cuanto a su contenido ni es unívoco en lo que toca a su interpretación; sin embargo, para que un texto oral sea representativo y aceptado por una cultura determinada en su semiosfera debe remitir al conocimiento que se ha generado durante el devenir del grupo donde surge, independientemente de la interpretación que del mismo se haga.

Los textos de la tradición oral son creados en un determinado tiempo y responden a situaciones específicas de una comunidad; así, a lo largo de su historia ésta va acumulando saber en diferentes niveles. Un relato que logra consolidarse como un bien de una colecti-

vidad es porque enseña la historia, la cosmovisión, los textos rituales, el empleo de los recursos con que cuentan (naturales y mágicos), entre otros conocimientos más. Por otra parte, estos grandes temas incluyen subtemas, los cuales son una muestra del conocimiento específico relativo a determinado asunto de la vida.

Como todo saber, el de la tradición oral no es estático; es acumulativo y evoluciona, se transforma y actualiza de acuerdo con su tiempo; de ahí que el conocimiento tenga una cierta vigencia, pero no como un texto que caduca, sino como una base a partir de la cual se reformula para seguir cumpliendo su propósito inicial. Dependiendo de la ubicación en la semiosfera del elemento al cual hace referencia el relato y el cambio o la continuidad que en aquél se produzca, será también la innovación, pues en un texto lingüístico se puede “leer” la significación que adquiere un texto semiótico.

La introducción y posicionamiento de nuevos textos en el núcleo o niveles estratégicos de la semiosfera de los pueblos indígenas han acelerado la innovación de los propios y se han reformulado y resignificado; por lo cual, los relatos de tradición oral han registrado esa evolución, pues se les actualiza y pone en el contexto de la nueva realidad, pero sin dejar la esencia y valores prístinos que enseñaban y, también, se les dota de un nuevo sentido, que pudiera ser antagónico incluso, dependiendo de la perspectiva desde la cual se narra la historia o se cuenta cómo debe realizarse una acción determinada.

El cambio en los textos del núcleo y de la periferia se dan en el contexto total de la semiosfera de una cultura dada, pero también a nivel individual se genera información y nuevos sentidos; por tanto, dado que éstos no son homogéneos, es decir, no se comparten las innovaciones por todos los integrantes de una colectividad o éstas se presentan en un nivel diferenciado, la aceptación y apropiación de elementos nuevos depende de la “permeabilidad” de las fronteras que, de manera particular, forjan los individuos y esto determina la resignificación que puedan hacer de los textos endógenos. Por tanto, la recreación de los relatos de la tradición oral pasará también por el tamiz del narrador<sup>183</sup> y su relación con la evolución de su cultura. Dado que los elementos que se sitúan en el núcleo son los más re-

---

<sup>183</sup> Generalmente, al hecho de narrar un relato de la tradición oral se le conoce como “recreación” o “reformulación”; sin embargo (siguiendo a Lotman), se considera que es una interpretación en el estricto sentido de que se genera un nuevo texto que, aunque aparentemente es conocido por el receptor, resulta ser una novedad por el cruce de “fronteras” que significa la presencia las realidades que han originado los procesos dinámicos y se introducen en él.

sistentes al cambio a diferencia de los que están en la periferia, en los relatos que versan sobre ellos se nota en menor medida la mutación, a menos que hayan sido afectados por una “explosión potente”.

De esta manera, la posición donde se ubique el narrador determinará la manera de contar un relato; si éste permanece en la línea de la continuidad, en la renovación desde la propia cultura, la interpretación será apegada al texto base, pero con las actualizaciones que le da acorde con su tiempo y saber; en el caso contrario, si ha participado del cambio, el texto tenderá a ser semejante en lo que toca a la estructura discursiva, pero la diferencia será notoria en lo que toca a la resignificación, pues la lectura de las “funciones” y los “personajes”<sup>184</sup> se hará a partir de la nueva visión de quien relata. Cabe mencionar que también existen posturas que tratan de conciliar ambas “miradas” a la realidad y, generalmente, se concluye la historia, conseja o información con una *coda* del tipo “esto es lo que cuentan los abuelos...” que, de acuerdo con el tono de voz, la gestualidad y lo sobreentendido, remiten a la palabra de los abuelos como prueba de verosimilitud.

Dependiendo de la finalidad que se siga, el interlocutor, la situación y el lugar, será también la forma de realizar la “interpretación” de un relato de la tradición oral; entre las posibilidades se encuentran compartir o dar a conocer la cultura de un pueblo, argumentar o convencer por medio de un relato que tiene carácter verídico y preponderante por ser herencia de los antepasados, reescribir la historia de la comunidad a partir de una lectura contemporánea, actualizar el conocimiento con base en los nuevos saberes adquiridos, entre otras más que pudieran tener como fin la expansión del conocimiento.

En el caso de los textos orales, la renovación estará en función de la adición o supresión de determinados rasgos en la estructura discursiva dependiendo del conocimiento que el narrador posea acerca del tema que trata; también, omitirá o complementará información de algunas “funciones” o “actantes” según considere pertinente para el fin que sigue. Dado que la recreación de un relato es una interpretación *a piacere*, el narrador podrá hacer énfasis en ciertos episodios o personajes que considere fundamentales para el desarrollo de la historia que cuenta o el conocimiento que transmite, pues es su manera particular de com-

---

<sup>184</sup> Se menciona estos términos empleados por Propp para indicar las acciones que suceden en los relatos y quienes las llevan a cabo. *Cfr. Morfología del cuento* (véase la bibliografía).

prender y vivir cierto elemento de su cultura; sin embargo, parte del conocimiento colectivo previo acerca del tema, como el músico lo hace con la partitura.

Se considera que la narración de un texto es una “interpretación” (cual obra de arte), pues se vuelve a crear y esto le otorga el carácter de única, aunque parta su base sea la tradición; es decir, se parte de lo conocido y reconocido por la comunidad, pero se le dota de un nuevo carácter, de una nueva visión: se aprehende nuevamente una realidad. Cada vez que un texto artístico (en el sentido amplio) “sube” al escenario cobra nuevamente vida, pero en cada ocasión será diferente la manera de “revivirlo” (ejecutarlo una vez más), aunque el intérprete sea el mismo. De igual manera, cuando un relato se cuenta, se construye a partir de una nueva, diferente y señera lectura.

Puesto que toda interpretación escénica, musical o cuentística es única, ésta muestra un momento determinado y culminante en la trayectoria del ejecutante o el narrador. Una partitura o un libreto “vuelven a la vida” cuando se recrean, pero de acuerdo con el conocimiento de la obra y la técnica que el intérprete posea entonces, lo cual marca la diferencia entre las maneras precedentes y futuras de abordarla, y con las de los demás. Un relato oral posee las mismas características; es decir, la tradición oral es el repositorio del saber colectivo de una comunidad, pero es en el momento cuando se transmite a los demás cuando se recrea, se hace notoria; por tanto, tampoco hay dos versiones semejantes de un mismo texto. ¿Hay cuando menos dos ejecuciones iguales de la obra de Bach?, ¿alguna vez se “repitió” una actuación de la obra teatral de Molière?, ¿se ha narrado la historia de Santiago como un texto canónico, sin transformaciones? Las interpretaciones son únicas porque también son únicos su tiempo y su lugar.

Los actuales textos de la tradición oral de Huichochitlán, Mexquititlán y Temoaya muestran la diversidad del conocimiento que se conserva y, entre ellos, algunos permiten ver la esencia de relatos que sugieren una impronta antigua, mítica, y otros más son creaciones que se vislumbran como parte del devenir, hasta llegar a las más recientes que se han producido en el contexto de las vertiginosas transformaciones que se suscitaron a partir de la segunda mitad del siglo XX. El análisis que se realiza de los relatos en esta unidad considera los dos cambios estudiados anteriormente, el desplazamiento de la lengua otomí y el del catolicismo, para entender en su contexto los procesos dinámicos que han incidido en su reinterpretación.

Los cambios en la cosmovisión y en las prácticas religiosas, sobre todo, se verán reflejados en los juicios de valor que se emitan en los relatos, pues éstos se interpretan de acuerdo con la visión del mundo y las experiencias vividas del narrador. De esta manera, las lecturas que hagan los católicos de los elementos de su fe religiosa se diferenciarán de las que hagan los evangélicos acerca de la misma, y a la inversa, como se verá en el caso de los santos cuyos textos se analizan adelante, ya que “para que un mensaje dado pueda ser definido como «texto», debe estar codificado, como mínimo, dos veces” (LOTMAN, 1996: 78).

No se soslaya el carácter formal los relatos, la estructura discursiva, pues son frecuentes las fórmulas, como las que se mencionan a continuación, donde se marca la impronta generacional y se inserta el conocimiento dentro de la memoria colectiva; además, por ser palabra de los antepasados, adquieren estatus, carácter verídico y valía para seguir siendo transmitidos:

- “Eso es lo que nos han contado nuestros abuelos, nuestros padres...”
- “Nos han contado nuestros abuelos, nuestros padres...”
- “Nos cuentan nuestros abuelos, nuestros padres que antes...”

Lo anterior, no es sólo un mero formalismo estilístico o discursivo de parte del narrador, sino una cuestión argumentativa donde se pone de manifiesto una significación particular por el hecho de ser herencia de los padres, con todo lo que esto representa en una cultura de respeto a los antepasados; si bien, en el “relevo de culturas” pueden producirse rupturas y “hasta la lucha con los viejos rituales puede cobrar un carácter particularmente ritualizado” (LOTMAN, 2000: 169).

A continuación se presentan dos textos de tradición oral (uno de Huichochitlán y otro de Temoaya) para realizar un análisis de la significación del Santo Patrono por parte de los católicos y de los evangélicos donde se puede observar la evolución en la semiosfera de éstos. Como se mencionó, el relato conserva su estructura discursiva, que puede ser ampliada o reducida según el conocimiento del narrador, pero la interpretación de las funciones y los personajes difiere dependiendo de quién lo cuente. Dado que en la unidad anterior se abordó con mayor amplitud lo tocante a la resignificación de los elementos religiosos

católicos que hacen los conversos al Evangelio, en ésta se centra sobre todo en el modo cómo los consideran quienes permanecen en la tradición del catolicismo étnico.

Aunque son tres pueblos, se hace alusión a dos Santos Patronos: Cristóbal y Santiago; el primero se venera en Huichochitlán y el segundo en Mexquititlán y en Temoaya. Aunque de acuerdo con el calendario litúrgico Cristóbal debe ser honrado el 10 de julio, se suele juntar su celebración con la de Santiago y a ambos festejan el 25 de julio. En los otros dos lugares sí festejan en la fecha propia y el día indicado se realizan las “solemnes fiestas patronales” en honor de él.

En lo que toca al texto acerca de la bruja únicamente se transcribe una historia (de Mexquititlán) dado que, de manera general, la significación de ésta es compartida por ambos grupos de creyentes. En este caso, quienes difieren son aquéllos que están engrosando las filas de los secularizados, escépticos y ateos, de quienes sería interesante también realizar también una aproximación a su “nueva cosmovisión”, aunque son parte de un grupo indígena. A partir de la lectura del relato se realizará el análisis, pues la creencia en espíritus, sean benignos o malignos, es compartida de manera general por la población, sea católica o evangélica.

## **2. ORA PRO NOBIS**

En este apartado se aborda la semiótica de los santos; de manera particular, la de Cristóbal y Santiago<sup>185</sup> quienes son patronos de los pueblos mencionados. De acuerdo con lo que se ha señalado respecto de la semiosfera, la memoria de la cultura no sólo es un depositario de conocimientos, sino un dispositivo de regeneración y reformulación de los mismos, pues si son colocados en un contexto extemporáneo y alterno, transforman su significado (LOTMAN, 1998: 157). Por tanto, en este análisis se aborda tanto la significación que dan a los santos patronos los fieles de la iglesia católica como la de los que han dejado de serlo, quienes se han convertido a las iglesias evangélicas, por sólo mencionar dos sectores de la población. De esta manera, se presenta la lectura de un mensaje codificado al menos dos veces y cumple el requisito para ser definido como “texto semiótico”.

---

<sup>185</sup> San Cristóbal y santo Santiago son los patronos de toda la comunidad o municipio, empero cada barrio o pueblo posee su protector particular.

Cabe mencionar que aunque se parte de textos orales de comunidades específicas (Hui-chochitlán, Mexquititlán y Temoaya), la significación que tienen los santos patronos es semejante en cualquier otro lugar donde se les reverencie, pues, por un lado, los creyentes comparten una misma semiosfera, el catolicismo y, por otro, los textos y las lecturas que realizan de ellos son las que se han conformado en la religiosidad popular,<sup>186</sup> aunque en el pluralismo católico se albergue “una diversidad de visiones del mundo, mitologías, ritos y sistemas simbólicos” (MASFERRER, 2000: 24). Por otra parte, aun cuando en el evangelismo existe una amplia gama de denominaciones y que entre éstas haya diferencias a nivel de interpretación de la *Biblia*, en lo que toca a las imágenes adoradas por los católicos, el dictamen es unánime: son ídolos.

En este análisis se ha partido de “lecturas compartidas”; es decir, de la interpretación de los relatos recopilados en su conjunto y que, de manera general, muestran las creencias respecto del santo tanto los creyentes en él como quienes han dejado de serlo y se presentan como un *constructo* de católicos y evangélicos, sin profundizar en las diferencias individuales que se reflejan en las distintas posturas frente al santo.<sup>187</sup>

De esta manera, se mencionan los atributos y virtudes que sus devotos dan a Cristóbal y Santiago, y los dicterios de sus detractores, pues a imitación de la expresión “la lengua la hacen sus hablantes”, se podría decir en este caso “al santo lo hacen [significan] sus devotos” y también quienes no creen en él, por añadidura. Así, quienes continúan siendo leales señalan que es protector, intercesor y defensor; además, da a conocer su voluntad, cumple lo prometido y responde a quien le pide favores. Por su parte, quienes ya no le tienen fe ni creen en sus milagros por causa de su cambio de credo religioso afirman que es un ídolo o demonio.

En este sentido, no participar de una determinada religión (y de la devoción a un santo, como sucede con los conversos al evangelismo, en este caso) es un rasgo de la cultura, pues ésta nunca es un conjunto universal, sino un subconjunto organizado de determinada manera que nunca incluye *todo* y se aísla de manera especial, de tal manera que la no-cultura se

---

<sup>186</sup> Como suele suceder con cualquier elemento de la cultura, en la religión popular se presentan variaciones y particularidades a nivel local.

<sup>187</sup> A manera de ejemplo se menciona que, comúnmente, los creyentes asocian hechos aciagos con actos de desobediencia a las normas religiosas o con el incumplimiento de promesas; sin embargo, algunos señalan que estos acontecimientos no deben tomarse como castigo divino, como se verá adelante.

presentará como oposición (recuérdese el carácter binario y bilingüe de los textos de que se compone la cultura), pero siempre como un “sistema sígnico” (LOTMAN, 2000: 169).

Una de las consideraciones básicas de la propuesta de análisis de una semiosfera es la que señala que en un texto semiótico “todo” se presenta como poseedor de significado y hay que saber leerlo en sus diferentes niveles (LOTMAN, 1998: 136-137); así, por ejemplo, se puede hacer una lectura del santo desde la iconografía que, en el caso de Cristóbal, es un gigante, imponente, cuando carga no sólo al mundo, sino al creador de él (se ha señalado la semejanza con Atlas, cuyo nombre también es Portador) y, por tal motivo, inspira entre sus devotos seguridad y protección; de ahí que en la Edad Media su imagen estuviera en las puertas de las ciudades para que los viajeros al pasar la miraran y durante ese día no tuvieran contratiempos.

#### **a) El santo patrono**

Según se le ha definido, la religión también es un sistema que formula concepciones de orden general de existencia y las reviste de efectividad, de tal manera que los estados de ánimo y las motivaciones parecen de un realismo único (GEERTZ, 2003: 89); en este contexto, en el imaginario de los creyentes católicos y, en particular, en el de los habitantes de las comunidades indígenas, el santo patrono adquiere una significación especial que es vital, incluso, para el entendimiento simbólico de la existencia de ellas; cabe recordar que “en muchos grupos indígenas la religión es la base del sistema cultural y de sus modos de ver el mundo” (MASFERRER, 2000: 29).

En las religiones como la Iglesia Católica, que tienen entre su *corpus* de creencias la posibilidad de recurrir a un tercero como intercesor<sup>188</sup> para obtener favores y beneficios de la divinidad, se presenta la figura de un Santo,<sup>189</sup> la Virgen, un ángel, etcétera, quienes cumplen esta función. A nivel general de la población se elige también a alguno de ellos para

---

<sup>188</sup> Una diferencia notable a nivel doctrinal y pragmático entre los católicos y los evangélicos es la recurrencia a los santos y demás seres divinos para sustentar su vida espiritual y cotidiana, pues mientras entre los primeros forman parte de su diario vivir, tanto a nivel simbólico como objetivo (por ejemplo, el altar familiar), los segundos repudian esta práctica y la catalogan como errónea y supersticiosa (en los casos más benévolos, en los extremos se le denomina diabólica), pues señalan que sólo Dios puede realizar milagros; además, no tienen necesidad de un tercero, pues ellos pueden recurrir directamente ante el creador de sus vidas para sus peticiones.

<sup>189</sup> Se escribe con mayúscula inicial estos nombres – títulos porque los creyentes los consideran nombres propios más que sustantivos comunes o adjetivos.

que les otorgue protección y bendiciones. La gran variedad de patronazgos se divide en cuatro categorías: colectivos o individuales de los fieles, protectores contra enfermedades, de animales y de las cosechas (ANZURES, 2007: 37).

En el caso del Patrono, sea de un país, comunidad, profesión o cualquier otro grupo social, por lo general, hay una cierta afinidad entre las actividades que el Santo llevó a cabo durante su vida y las de sus devotos y, por tal motivo, se le escoge como abogado. Así, por ejemplo, Cristóbal, por haber transportado sobre sí personas que necesitaban cruzar un río, entre ellas el niño Jesús, se convirtió en el patrono de los viajeros (por analogía, de los transportistas, chóferes, etcétera). Se ha señalado que “la devoción a un santo está en razón de su o sus patronatos” y que ésta también está en relación con modas (TALAVERA – MONTERROSA, 2002: 13) y necesidades específicas.

En los tiempos prehispánicos “los dioses marcaban las pautas del devenir terreno que no podían permanecer ajenas, pues los dioses tanto habían creado el sol como continuaban presentes en la vida cotidiana de los hombres” (ROMERO, 2009: 202). Como es sabido, con la llegada de los españoles y el sometimiento de los pueblos mesoamericanos por parte de éstos, se impuso el catolicismo y la adoración a los santos; debido al mestizaje que se produjo en torno a la religión, se confirieron las mismas características de las divinidades prehispánicas a las católicas y se crearon imágenes que, no sólo las representaban físicamente, sino se denotaban sus atributos.

En la religión mesoamericana, los *ixiptla* eran las efigies de los dioses y las personas a quienes se vestía con las insignias y los rasgos de éstos para que fueran una representación física de aquéllos; se les identificaba con atributos humanos y rasgos del mundo natural propio de su región (FLORESCANO, 1997: 42). El mundo mesoamericano también estaba repleto de seres supranaturales e invisibles y, debido al desarrollo social, se provocó la multiplicación de los campos y en cada uno surgieron divinidades responsables (LÓPEZ AUSTIN, 2003: 137). También los cronistas han dejado testimonio de la religiosidad pletórica de éstas y señalan que había patronos o abogados de los pueblos y “cada uno tenía su propio nombre, oficio y señal” (LÓPEZ DE GÓMARA, 1979: 349). De ahí que la idea de tener un patrón para cada pueblo, oficio o necesidad, también data de la época prehispánica.

La religiosidad popular católica destaca un atributo que tuvieron en vida los santos y, de acuerdo con éste, se les encomienda de manera particular un trabajo que deben realizar y

para tal efecto se les reza; también, en ocasiones se “santifica” alguna de sus virtudes; incluso, se nombra al protector en relación con aquélla. Un ejemplo de lo anterior son san Pacientito y san Bravito, a quienes se venera en Teitipac, Oaxaca. Ambos ocupan un sitio contiguo en un altar del templo principal del pueblo y sus imágenes muestran y denotan lo que los identifica: uno en actitud beatífica y el otro beligerante; al primero se le pide templanza y mansedumbre, y al segundo valentía, dependiendo del carácter de la persona que desea recibir el milagro.

De acuerdo con la ortodoxia católica, los santos y demás seres celestiales a quienes se puede invocar no obran milagros, sólo interceden ante Dios por quienes piden el favor.<sup>190</sup> De acuerdo con el Concilio de Trento, se enseña que los santos reinan junto con Cristo y ruegan ante él por los hombres; por tanto

es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir á sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es solo nuestro redentor salvador; y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; ó los que afirman que los santos no ruegan por los hombres; ó que es idolatría invocarlos, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; ó que repugna á la palabra de Dios, y se opone al honor de Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres; ó que es necedad suplicar verbal o mentalmente á los que reinan en el cielo (*CONCILIO*, 1893: 362).

Por su parte, según los *Documentos* del Concilio Vaticano II se debe enseñar a los fieles que en el culto a los santos se busca “el ejemplo de su vida, la participación de su intimidad y la ayuda de su intercesión” (1966: 74). Sin embargo, en el imaginario de los fieles son los santos quienes prodigan bienes o males, dependiendo del comportamiento del creyente; no son meros intermediarios, sino los realizadores del milagro y, también, “son los que curan o los que causan enfermedades como los antiguos dioses lo hacían” (ANZURES, 2007: 36). Por otra parte, los devotos atribuyen los poderes de éstos a las imágenes que los representan, sobre todo a las de bulto, incluso, también a sus vestimentas y demás atavíos; por eso, las personas los tocan y después se persignan para pedir un favor o para agradecer, pues para

---

<sup>190</sup> Un caso paradigmático es el de la virgen María quien, de acuerdo con el canon, sólo “ruega por nosotros”; sin embargo, en la práctica cotidiana de la fe los creyentes “le piden que haga el milagrito”, no que interceda por ellos. Por otra parte, algunos sacerdotes fomentan “que se pida ayuda a la madre de Dios”, pues ella tiene ascendencia sobre éste dada su condición; así, él no puede denegar una petición: ningún hijo niega un favor a su madre.

ellos no son esculturas inanimadas, sino los mismos santos vivientes; de ahí que se vean túnicas y partes del cuerpo (pies, manos y pechos a la altura del corazón) desgastados de las efigies.

Además de su condición sobrenatural, a los santos se les otorga atributos y sentimientos propios de los mortales: se les “humaniza”<sup>191</sup> y, a semejanza de los dioses prehispánicos, habitan los planos terrenal y sobrenatural. “En la religiosidad popular existe la tendencia a establecer paralelismos entre la vida terrenal y la celestial. Se cree que los santos tienen sentimientos, pasiones y alguna que otra debilidad” (CAMPOS, 2007: 53). Son numerosos los relatos de la tradición oral de diferentes lugares donde los santos tienen amoríos con vírgenes de los pueblos vecinos, se les “achaca el milagrito” de engendrar niños con jóvenes de los pueblos, visitan a sus compadres (santos también), son diestros en los juegos, apuestan y realizan cualquier actividad propia de los mortales.<sup>192</sup> Un ejemplo es el de Santiago, patrono de Mexquititlán, a quien el diablo había robado su caballo y hecho prisionero en un castillo que éste tenía por el rumbo de Ixtapa,<sup>193</sup> y un joven de la comunidad lo rescató después de engañar al hijo del diablo quien, a la vez, era su cuñado: por eso es que hoy vemos al santo sobre su caballo en el templo del pueblo.<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> San Antonio es ejemplo típico de la “humanización” de un santo, pues cuando se le pone de cabeza detrás de una puerta por no hacer el milagro, el creyente no piensa “objetivamente” que está colocando una imagen, sino es el mismo santo: se le castiga y, aquél, para no sufrir demasiado, debe responder pronto las peticiones. El cuento “El suplicio de San Antonio”, de Traven, ejemplifica el pensamiento mágico de quienes, como Cecilio Ortiz, trascienden más allá del espacio humano y lo unen con lo sobrenatural al estar en igualdad de situación con lo divino en estos casos (véase la bibliografía).

<sup>192</sup> Cfr. *Narraciones tradicionales del Estado de México*, de Caballero. La segunda unidad se dedicada a relatos en torno a los santos patronos (véase la bibliografía).

<sup>193</sup> Ixtapa, junto con Oxtoc, fueron asentamientos temporales de un grupo de otomíes que emigraron de Xilotepec, en el actual Estado de México, y al final se asentaron en Mexquititlán. En los textos de tradición oral recurrentemente se les menciona como sitios de carácter mítico donde ocurrieron hechos notables para la comunidad.

<sup>194</sup> Cfr. *Lo que de Santiago se sigue contando*, de Campos, para conocer un poco de lo mucho que se cuenta acerca de la “vida y milagros” de este santo según la hagiografía popular mexicana (véase la bibliografía).

### 3. “DICEN QUE SAN CRISTÓBAL ES EL QUE ESTÁ DEFENDIENDO SU PUEBLO”

#### **San Cristóbal intercede por su pueblo**<sup>195</sup>

[A] nosotros nos han contado nuestros abuelos, nuestros padres, que san Cristóbal no que[ría]... no dejaba que pasara la carretera que va rumbo a Temoaya. Que [a] él no le gustaba que se partiera su pueblo en dos, que se molestaba. Y que fue a ver el presidente municipal para decirle que no, que no partiera su pueblo; y que dijo [san Cristóbal] que si... le dijo que sí, si iba a pasar la calle... que los amenazó que les iba a pasar algo. Y que le dijo [el presidente a] sus soldados que fueran tras de él, pero ellos se sorprendieron [por] que al salir del palacio ya no vieron al hombre grande, robusto, con sombrero. Ellos se sorprendieron mucho y vinieron al pueblo para preguntar quién había sido. Y la gente de ahí dice que había sido el patrón san Cristóbal, por su altura; que él tenía... que ellos dieron la versión de que el mismo señor san Cristóbal había ido a interceder por su pueblo.

#### **a) San Cristóbal de Licia**

El santoral de la Iglesia Católica menciona varios personajes de nombre Cristóbal, entre ellos uno al que se le conocía como “El bárbaro” en el siglo IV, otro a quien se le identificaba con el sobrenombre de “El monje” en el XIX y también un beato mexicano martirizado en 1527.<sup>196</sup> De entre los mencionados, quien ha logrado obtener mayor popularidad y, por tanto, que los creyentes le tengan fe, es Cristóbal de Licia quien, según la tradición, vivió en el siglo III. Su nombre se traduce “el que carga a Cristo”, en alusión al hecho que menciona más adelante; sin embargo, antes de su bautismo se llamaba Réprobo.

De acuerdo con la hagiografía católica,<sup>197</sup> Cristóbal era un hombre cananeo, de enorme estatura, fuerte y orgulloso que sólo trabajaba con quien fuera digno de él. Cuando estaba al

---

<sup>195</sup> Texto proporcionado por Lidia Izquierdo, otomí de Huichochitlán.

La transcripción de los relatos en esta unidad se hace literalmente y sólo se suprimieron los “este...” y “pues...”, empleados como muletillas; entre corchetes se anotan las adiciones para hacerlo más inteligible. Se respeta la “concordancia” gramatical de los textos.

<sup>196</sup> Los datos relativos a Cristóbal y Santiago (mencionados en éste y en el siguiente inciso) fueron tomados del libro *Vida de los santos*, a menos que se indique otra fuente (véase la bibliografía).

<sup>197</sup> Se conocen varias versiones sobre la historia de san Cristóbal y su conversión, aunque todas se centran en su búsqueda de estar al servicio del más poderoso, la ayuda que prestaba a los caminantes que cruzaban un río y el traslado de un niño que a la postre resultó ser Jesús; una de ellas menciona que el hecho de cruzar a la gente de un lado a otro fue por instrucciones de un ermitaño a quien había preguntado qué debía hacer para servir a Dios.

servicio de cierto rey, oyó decir que éste tenía miedo al Demonio y decidió, por tanto, cambiar de amo y ponerse bajo las órdenes del más fuerte; sin embargo, cuando se presentó ante aquél, se dio cuenta que cuando pasaba delante de un crucifijo temblaba y se asustaba, y le dijo que tenía pavor de Jesús. Entonces decidió ir a buscar a este último más poderoso para emplearse con él.

Durante la búsqueda, Cristóbal llegó a un río y se puso a cruzar a la gente de un lado a otro para ganar dinero. Un día, un niño le pidió que lo trasladara; cuando iba a la mitad del recorrido, el peso del pequeño le pareció enorme, de modo que llegó con dificultad a la otra orilla; entonces el futuro santo le comentó que le había parecido que cargaba al mundo entero y, en respuesta, Jesús (el infante) le contestó que no sólo había llevado en sus hombros al mundo, sino a su creador.

Cristóbal fue a vivir a Licia después de su conversión y su bautizo en Antioquia; allí fue apresado por ser cristiano y conminado a ofrecer sacrificios a los dioses del lugar, a lo cual se negó. El rey envió dos hermosas mujeres, Nicea y Aquilina, para que lo hicieran pecar; sin embargo, al ver que irradiaba santidad, las féminas abandonaron sus intentos de seducción, le pidieron perdón y que las enseñara a creer en el dios que él predicaba.

El martirio de Cristóbal fue cruento: lo golpearon con varillas de hierro, pusieron una cruz sobre su cabeza al rojo vivo, lo sentaron en una silla ardiente... de todo lo cual salió indemne; también lo ataron y cuarenta arqueros le dispararon flechas, pero erraron y una de ellas, súbitamente, cambió de dirección e hirió al rey en un ojo; sin embargo, el santo le dio la receta para sanar. Finalmente, se ordenó que le cortaran la cabeza. Después del degollamiento, el soberano (Decio o Dagón, según las diferentes versiones) hizo lo que le aconsejó el mártir para sanar de la herida y, al verse curado, “creyó entonces en Dios y mandó que fueran decapitados todos los que blasfemasen de Dios o de San Cristóbal” (*VIDA DE LOS SANTOS*, 1968, III: 189).

Según se señala, en la “primitiva leyenda” no se mencionaba que Cristóbal hubiera buscado al amo más poderoso para servirle, tampoco que transportara sobre sí a quienes deseaban cruzar un río, entre ellos al niño Dios; “la viva imaginación medieval dedujo la fábula de que Cristóbal había transportado al niño Jesús” (*VIDA DE LOS SANTOS*, 1968, III: 190). En la obra citada se menciona que en el texto primigenio sí se alude a su estatura y al hecho del florecimiento de su cayado.

## **b) Santiago apóstol, el Mayor**

Santiago fue hijo de Zebedeo y hermano de Juan, el evangelista. Se le distingue de Santiago, el menor, otro apóstol más joven. Vivía en Betsaida y era de oficio pescador, igual que Pedro y Andrés. Cierta día mientras se encontraba a orillas del lago Genezaret remendando sus redes con su padre y hermano recibió el llamamiento de Jesús para convertirse en “pescador de hombres”; según el relato bíblico, al momento los cuatro mencionados dejaron todo por seguirlo.

Puesto que Santiago y Juan eran de carácter impetuoso fueron llamados “hijos del trueno” por Jesús y en una ocasión le solicitaron que hiciera descender fuego del cielo sobre Samaria porque los habían rechazado; sin embargo, estuvieron presentes en algunos de los hechos más trascendentes de su ministerio; uno de ellos fue cuando los llevó, junto con Pedro, a un monte alto y se transfiguró y habló con los profetas Moisés y Elías; en el otro, también fueron los únicos apóstoles que estuvieron con él durante su agonía en Getsemaní, previo a su prendimiento y posterior crucifixión.

Después de la partida de su maestro, Santiago y los demás apóstoles participaron de la unción del Espíritu Santo en el día de Pentecostés y comenzaron la predicación del evangelio. Esteban, un diácono que había sido elegido después de del suceso mencionado, es el primer mártir que menciona la *Biblia*; posteriormente, se narra que Herodes tomó a algunos de ellos para “maltratarlos” y “mató a espada a Jacobo [Santiago], hermano de Juan” (*BIBLIA*, HECHOS, 12:2). Clemente de Alejandría señala que aquél soportó con valor y constancia su martirio y convirtió a quien lo había entregado y, a la postre, ambos fueron decapitados (*VIDA DE LOS SANTOS*, 1968, III: 186).

Una leyenda surgida en el siglo VII menciona que Santiago predicó en España, donde es patrono también; sin embargo, se considera una “fábula” la idea de su viaje a este lugar y “no ha sido aceptada unánimemente en ninguna época [y] hay argumentos de peso contra ella en la Epístola de San Pablo a los Romanos” (*VIDA DE LOS SANTOS*, 1968, III: 185). El apóstol fue sepultado en Jerusalén, pero otra tradición española del siglo IX sostiene que su cuerpo fue trasladado a El Padrón y luego a Compostela donde se le construyó un santuario que desde la Edad Media es de los más famosos del catolicismo; allí reposan las reliquias que fueron calificadas de auténticas mediante una bula papal por León XIII en 1884; empero, “la autenticidad de las reliquias es muy discutible” (*VIDA DE LOS SANTOS*, 1968, III: 186).

Se calcula que la muerte de Santiago ocurrió en el año 44 y, por tal motivo, argumentan quienes niegan la evangelización de España por él y la autenticidad de las reliquias, es muy difícil que haya tenido tiempo para ir a este lugar. Por su parte, los defensores de la tradición, españoles desde luego, “defienden apasionadamente la leyenda”. “Lo único que sabemos con certeza acerca de Santiago el Mayor, es lo que nos dice la Sagrada Escritura” (*VIDA DE LOS SANTOS*, 1968, III: 186).

### **c) Cristóbal y Santiago (de Huichochitlán, Mexquititlán y Temoaya)**

Las historias que se conocen acerca de la llegada de los santos a los diferentes lugares donde se les venera suelen ser variadas; sin embargo, se han creado en torno a ellas relatos que presentan situaciones recurrentes; por ejemplo, se cuenta que las imágenes arriban a cierto lugar durante su trayecto y cuando sus portadores deciden partir para continuar el viaje hacia el destino señalado con anterioridad se tornan pesadas y nadie puede cargarlas; de esta manera, el Santo, la Virgen, arcángel u otro ser celestial da a entender que ha elegido ese sitio para ejercer su labor para interceder ante Dios por los hombres y para protegerlos; en ocasiones logran desplazar al patrono ya establecido o comparten con él la devoción de los fieles.

También, se narran historias de imágenes, generalmente de bulto, que súbitamente aparecen sin que ninguno sepa cómo llegaron; otras veces son llevadas por animales de carga que no son del pueblo, por lo que se les atribuye un carácter milagroso. Un ejemplo es el de la imagen de la Virgen de la Soledad, en Oaxaca que, según cuenta la tradición, apareció misteriosamente llevada por unos burros. Cabe hacer mención que también es común que se diga que la imagen, escultura, etcétera, fue donada o llegó con una persona española, incluyendo a Cortés (*CAMPOS*, 2007: 71).

En lo que toca a la imagen de san Cristóbal que se venera en Huichochitlán, los textos de la tradición oral recopilados señalan dos versiones: la primera de ellas menciona que unos españoles que pasaban por el lugar la dejaron, en tanto que la segunda señala que una reina extranjera la llevó a la comunidad. En este caso parece cumplirse la “regla” según la cual los fuereños (extranjeros o españoles) son quienes se encargan de llevar las efigies de los patronos. ¿Será recuerdo de cuando los frailes evangelizaron el lugar y este hecho lo ha perpetuado la tradición oral de esta manera?

En ocasiones no sólo es la imagen la que llega al pueblo, sino el mismo santo en persona, como sucedió con Santiago. Él vivía en Roma y en una ocasión Satanás, su rival al trono en la tierra, lo metió en la cárcel; logró huir después de negociar con un gallo que cuidaba que no escapara y llegó a Mexquititlán. Posteriormente, los romanos lo encontraron y lo regresaron a su lugar de origen, pero a él no le gustaba vivir allí y volvía al pueblo. Así sucedió varias veces hasta que “la última vez que regresó, lo vieron aparecer en donde ahora está la iglesia de este pueblo” (HEKKING – ANDRÉS, 2002: 129-130).

Entre los principales atributos que se concede a los patronos, además de su calidad de milagrosos, están los de ser defensor de su pueblo y ejercer su poder contra otros peligros y males; por ejemplo, enfermedades, plagas, mal tiempo, etcétera. A san Cristóbal se invoca contra muchas dolencias, las tempestades de granizo y truenos, la muerte repentina, las enfermedades de los dientes y el panarizo o “mal blanco” (ANZURES, 2007: 50).

Los fieles de Huichochitlán, Mexquititlán y Temoaya otorgan los siguientes atributos a los santos (en particular el patrono), la Virgen, etcétera; aquéllos fueron colegidos de los relatos de tradición oral y de testimonios en relación con ellos. Se debe aclarar que únicamente se mencionan los que están presentes en los textos del *corpus* con el cual se trabajó aunque, con seguridad, se puede señalar que la religiosidad popular cuenta más de ellos.

- ***Protector***

Una de las principales funciones, de hecho la más importante y por la cual se encomienda un pueblo o ciudad bajo el patronazgo de Cristo, un santo, la Virgen, arcángel o ángel, es la de cuidar la gente, el territorio, las posesiones y todo cuanto se encuentra dentro del perímetro de la comunidad. Son recurrentes los relatos en muchos lugares, no sólo en los mencionados en esta tesis, acerca de historias de patronos que son vistos en los linderos de éstos vigilando que todo esté en orden y no se altere éste.

En Huichochitlán, por ejemplo, se cuenta que en tiempos de la Revolución unos hombres armados (no se menciona de cuál de los bandos eran, si federales o revolucionarios) llegaron cerca del pueblo con la intención de saquear y destruir; sin embargo, el patrón Cristóbal los hizo ver espejismos y sólo miraron agua a lo lejos; por tanto, decidieron que era mejor ir a otro lugar a buscar qué hurtar y destruir.

Es común en la hagiografía popular encontrar relatos donde se menciona que el patrono protege a su pueblo de todos los daños posibles, sean de carácter natural, humano o sobrenatural, o que al menos obstaculice la obra en contra de sus creyentes. En ocasiones, la estrategia es hacer ver visiones al agresor para que éste cambie de opinión y, en el caso de Santiago, dado su carácter guerrero, se le ha visto con su espada dispuesta a defender.

- ***Intercesor***

Además de interceder ante Dios por los hombres, el santo patrono también interviene en situaciones terrenales cuando se ven afectados los intereses de sus protegidos. En este caso, el primer paso que realiza ante una amenaza es hablar “por las buenas”, aunque enérgicamente, con quien pretende llevar a cabo una acción que atente contra su pueblo; siempre que se presenta ante alguna autoridad menciona que lo hace en “nombre de su pueblo” y actúa en calidad de representante de él.

Se debe mencionar que cuando el patrono interviene en asuntos humanos lo hace bajo la apariencia de una persona “como cualquiera”; sin embargo, lo que permite identificarlo son las características físicas con las que lo representa la iconografía religiosa; las descripciones que hacen quienes lo vieron permiten saber que el santo se “humanizó” y anduvo “en carne y sangre” entre los mortales. Este carácter de “naturalidad” con el cual intercede el patrono es muy interesante, pues permite observar la yuxtaposición de los planos humano y divino en un mismo nivel que no se diferencia.

En el caso del relato que encabeza este trabajo, se señala, a propósito de la construcción de la carretera que va de Toluca a Temoaya, que san Cristóbal se presentó en el palacio municipal (de Toluca) y dijo que no quería que se realizara tal obra porque no deseaba que pueblo, Huichochiltán, fuera partido en dos; y, así como llegó, desapareció. Cuando los empleados municipales fueron a preguntar quién era aquel señor, por las señas que dieron, la gente entendió que había sido el patrono.

- ***Defensor***

La diferencia entre éste y los anteriores atributos es la reacción que tiene el patrono ante los intentos de agresión que sufre su pueblo; generalmente, no emplea violencia física, pero enfrenta directamente al enemigo, bajo alguna apariencia de persona “normal” y lo conmina a retirarse o a no hacer el mal pues, según se cuenta, advierte de las consecuencias que puede traer tal acción; también se vale de artimañas para espantar a quienes atentan contra sus veneradores, como hacerlos oír ruidos o voces horribles y ver visiones espantosas; en ocasiones daña los utensilios, armas u otros objetos que emplean quienes quieren hacer mal a sus protegidos.

Una situación recurrente donde interviene el santo a favor de su pueblo es la que se presenta cuando se lleva a cabo una construcción pública en la comunidad; por ejemplo, una presa, una carretera, el ferrocarril, etcétera. Al parecer, de acuerdo con relatos de tradición oral de varios pueblos, este tipo de obras no son bien vistas por la gente, pues representan conflictos, despojo de la tierra, alteración de una forma de vida, destrucción de los asentamientos y sufrimiento para ellos.<sup>198</sup>

La forma de defensa, por parte del patrono, consiste en obstaculizar las obras que perjudican su pueblo; una manera de realizarla es inutilizando o hundiendo la herramienta o maquinaria empleada en la construcción;<sup>199</sup> también, destruye durante la noche lo que en el día

---

<sup>198</sup> Es muy ilustrativo el siguiente relato mayo de Huatabampo, Sonora: “Una anciana reunió a toda su familia para comunicarle lo siguiente: «¡cuídense!, una serpiente con muchas cabezas está en camino. Falta poco. Ya no estaré con ustedes, por eso se los digo ahora. Muchos van a morir por causa de la serpiente negra». Dicen que aquella anciana dijo la verdad: que aquella serpiente de muchas cabezas, de color negro, es la carretera internacional” (Texto de Alma Lidia Bautimea Armenta).

Otro ejemplo es el que se cuenta en Mexquititlán: antes que se construyera la carretera que va de Temascalcingo, Estado de México, a Amealco, Querétaro, y cruza por el pueblo mencionado, aparecía en las noches una señora vestida de blanco e iba llorando “sentidamente”; los abuelos decían que era porque Dios ya sabía que por allí iba a pasar el camino e iban a ocurrir muchos accidentes y muertes.

Uno más. En la comunidad nahua El Grande, Veracruz, se cuenta que quien construía un puente era el Diablo; no lo terminó porque perdió la apuesta que hizo con una niña (a quien quería robar su alma) que lo terminaba antes que cantara el gallo. La gente lo concluyó y “hoy pasan los autobuses por allí, por la carretera que va para Huatusco” (Texto de Bernarda Mendoza Flores).

<sup>199</sup> En una variación sobre el mismo tema de la carretera, se dice que la gente de Temoaya quería que ésta fuera de cuatro carriles; sin embargo, cuando la construcción iba avanzada y se encontraba en los límites de San Cristóbal Huichochitlán y San Andrés Cuexcontitlán (el pueblo vecino) se hundieron sus máquinas y no pudieron seguir trabajando, “pues dicen que san Cristóbal es el que está defendiendo su pueblo...”.

Una historia más que se cuenta ocurrió durante la guerra (Revolución). En ella se menciona que los soldados (tampoco se señala el bando al cual pertenecían) llegaron con la intención de destruir la “iglesia” y comenzaron a bombardearla, pero san Cristóbal provocó que se hundiera el cañón y no pudieron concluir la mala obra.

se hizo, de tal manera que al día siguiente los trabajadores ven su labor deshecha; lo anterior sucede durante varias ocasiones hasta que éstos se dan por vencidos y desisten.<sup>200</sup>

- ***Benévolo y paciente***

Los santos patronos, Cristo, la Virgen y los demás seres celestiales cumplen su misión de socorrer a quienes lo pidan, siempre y cuando cumplan las promesas que les hacen, aunque en muchas ocasiones se muestren benevolentes con quien no “paga” el favor. Cuando una petición es contestada, el creyente debe pagar la “manda” que expresó.

Por otra parte, los santos también responden a los retos que hacen sus devotos para demostrar su poder. En Huichochitlán se cuenta el caso de una señora que no podía tener hijos y fue a increpar a la Virgen: le dijo que si era en verdad poderosa le hiciera el milagro. Después de tener siete hijos la mujer se arrepintió de su petición.

En ocasiones la gente sufre algún accidente, enfermedad u otro mal, pero esta situación no se le imputa al patrono: “yo no le atribuiría [el castigo] al santo, yo pienso que es uno mismo... yo no echaría la culpa al santo”. De hecho, se considera que éste es tan paciente que aunque prometan y no cumplan, no sanciona la falta de manera violenta. También, aunque la gente no haga su voluntad no la castiga, como en el caso de san Cristóbal quien ha pedido que no efectúen la procesión de la catedral de Toluca al pueblo en su día, pero no le han hecho caso y año con año la realizan.

---

<sup>200</sup> Este caso también se presenta cuando los santos patronos no están de acuerdo con el lugar donde se les construye su capilla o templo; así, lo que los feligreses construyen durante un día, al siguiente lo ven destruido, hasta que se dan cuenta que la voluntad del santo es que se edifique su casa en otra parte. Un ejemplo, entre muchos, de este tipo de historia es la que se cuenta en el pueblo zapoteco de San Juan Teitipac, Oaxaca, donde se dice, además, que quienes construyeron el templo, que data del siglo XIV, fueron los “gentilitos”, personas de baja estatura.

El relato en cuestión menciona que en un principio los pobladores decidieron construir la capilla para San Juan en cierto lugar, pero lo que avanzaban durante un día, al siguiente lo veían destruido; así ocurrió durante cierto tiempo hasta que se dieron cuenta que quien hacía tal acción era el Patrono porque no estaba de acuerdo con que allí se le edificara. A la fecha, los habitantes de Teitipac señalan un sitio con restos de gruesos muros (aproximadamente de un metro) como el lugar donde se edificó el primer templo del pueblo.

Sin embargo, de acuerdo con los datos de que se dispone, estos muros más bien serían parte de algún templo o tumbas prehispánicas, dado que en tiempos antiguos este pueblo era cabecera de un señorío zapoteca llamado Zeetoba “Otra tumba” y era el lugar de entierro de la nobleza, junto con Mitla (todavía en los primeros años de la Colonia conservaba su importancia, de ahí que los dominicos se asentaran en el lugar, construyeran un templo con convento e iniciaran la catolización de la zona). Sin embargo, lo que queda (2010) de lo que pudiera ser un sitio arqueológica ha sido prácticamente destruido, las piedras utilizadas para cimientos de nuevas casas y unos fragmentos de muros empleados como corral de chivos.

Los accidentes que suele tener la gente, algunos no los consideran como castigo del patrono, aunque comúnmente se suele relacionar una promesa no cumplida y un incidente; sin embargo, a pesar de la desobediencia el santo no castiga: “le fue mal por no cumplir [con la costumbre], por rechazar el cargo; no sé hasta dónde sea cierto, si es coincidencia o castigo [el accidente sucedido]”.

- ***La voluntad del patrono***

Aunque el patrono es complaciente, prodiga sus bienes a sus protegidos y accede en muchas ocasiones a las demandas de éstos, también es firme en otras situaciones y no cede a pesar de las peticiones; cuando ha determinado que realizará alguna acción o la hará de manera determinada, así la lleva a cabo; no valen ofrendas ni presentes que lo hagan cambiar de opinión.

La forma de hacer entender a los creyentes que ha decidido en torno a un asunto es demostrando con señales una y otra vez lo determinado hasta que sus protegidos deducen cuál es su voluntad. Uno de los casos que se cuentan más a menudo sobre esta cuestión es cuando el patrono decide dónde vivir, como ya se mencionó, y decide hacerse pesado para que nadie pueda cargarlo y llevarlo a otra parroquia.

En el barrio de San Salvador, en Huichochitlán, sucedió que las fuertes lluvias destruyeron la casa de una familia y ésta debió abandonarla junto con la imagen del santo; los parientes que pasaban la tomaban y llevaban consigo, pero al día siguiente ella regresaba a su hogar derruido. Así ocurrió durante un tiempo hasta que los vecinos le prometieron un lugar especial donde estuviera: “vas a tener tu capilla propia...”, lo cual gustó al santo y, antes que lo llevaran, hizo muchos milagros, sanaciones, etcétera, para demostrar que estaba contento. De esta manera se convirtió en el santo mayor y patrono del barrio.

#### **d) Otros santos**

Como es sabido, los fieles católicos no sólo rinden culto y son devotos del Patrono de su localidad, sino también se encomienda a Jesús, la Virgen (en sus diferentes advocaciones, ambos) y demás pléyade celestial para que los socorra en determinadas situaciones; de esta manera, muchos creyentes acuden a alguno de ellos para cada necesidad específica; de allí

que haya santos especialistas en los diferentes males que atribulan a la humanidad o que sea propicio invocarlos para obtener determinados favores.

Dado el carácter agrícola de la mayoría de los pueblos indígenas (aunque ahora no sea tan marcado), un santo con mucha aceptación es san Isidro Labrador, a quien se le festeja el 15 de mayo. Otros casos particulares también son los de los santos patronos de cada barrio de que se componen los pueblos. Cabe destacar también la importancia de la Virgen de Guadalupe, patrona de los católicos a nivel nacional.

Un caso paradigmático en lo que toca a la “humanización” de los atributos de los santos es el del Niño de Praga, en Huichochitlán. Esta advocación del Jesús, como todas las demás, se viste el 2 de febrero, Día de la Candelaria. No se sabe con precisión por qué le pusieron este nombre, sólo que les gustó por el tipo de ropa que se le compraba y decidieron adoptarlo entre sus preferidos. Este niño dios, a diferencia de otros santos que aceptan todo tipo de ofrendas, siempre que sean de buen corazón, es exigente y pide regalos especiales; se dice que por su condición infantil “le gustan los chocolates buenos, los [de la marca] Ferrero [Rocher]”, y cuando le compran dulces que no le gustan los tira del altar donde se encuentra y no cumple los milagros que le solicitan.

#### **4. “PERDIÓ CREDIBILIDAD AL SANTO PATRONO”**

##### **La imagen de oro de santo Santiago<sup>201</sup>**

En 1972, entre el 71 y el 72, a mediados del año 71, el año 72, se aproximaba la fiesta de Santiago apóstol aquí en el pueblo y [a] la gente, [a] los encargados de [las] fiestas [patronales] se les ocurrió o tuvieron la necesidad de darle un toque al ídolo o al santo, como se le nombra, y lo bajaron del caballo.

El caballo es muy grande. Lo bajaron y lo acostaron en el suelo. Entonces se aproximaba la fiesta del 25 de julio que es cuando se lleva a cabo la fiesta del apóstol Santiago; y resulta de que, como se aproximaba la fiesta, lo bajaron del caballo para darle un retoque, como se dice, de pintura y lo bajaron y lo acostaron en el suelo.

---

<sup>201</sup> Texto proporcionado por Francisco Mireles, otomí de Temoaya.

Estaban los pintores dándole, ora sí, el toque que debiera tener. Y enseguida entró una persona, mujer, de nuestras gentes de aquí, de las etnias otomí de aquí de Temoaya; bajaron, como de costumbre, a orar o a persignarse de menos [delante] del santo. Y de momento, vio el santo, la imagen ahí tirado o acostado; se sorprendió y empezó a gritar “por qué le hacen así al santito”. Y empezó a alarmarse la señora. Entonces, ya no hizo lo que tenía que hacer sino que se salió, según dicen los que lo vieron; se salió [y] empezó a dar gritos que el santo lo tenían en el suelo y eso no era justo.

Entonces la gente se empezó a, ora sí, a alarmarse y entraron ya en grupo a ver al santo que lo estaban pintando. En ese momento la gente se alarmó y empezó a levantarse, la gente aquella. La mujer subió a la parta alta, a San Pedro de donde era, y avisó a la gente de esa parte; la gente de allá es muy... es un poquito ruda, en ese tiempo era duro; ya orita ya no es lo mismo, pero en ese tiempo la gente era muy ruda y enérgica. Bueno, se subió para esa parte alta y empezó a contarle a la gente que el santo apóstol estaba tirado en el suelo; entonces se corrió la voz entre los pueblos de San Pedro, Laurel, Xiquipilco y, bueno, todos los pueblos de la parte alta y empezaron a bajar en grupos y con palos, palas, bieldos; toda la herramienta de trabajo cargaron y armas también y, entonces, se vinieron al centro de Temoaya a ver qué pasaba.

Para entonces, cuando ellos llegaron, ya lo habían levantado el santo, ya lo habían levantado y preguntaron “dónde está el cura, el sacerdote”, como habla nuestra gente aquí, groseramente; se expresaban mal del sacerdote y decían “dónde está, lo queremos ver: por qué bajo el santito, por qué lo tiró al suelo”; y empezaron a gritar, incluso, se fueron al palacio municipal buscando al presidente para que les diera una explicación si él sabía algo de esto; entonces, como ya estaba la gente, pues ora sí, enojada, también el presidente municipal se escondió, el síndico y todas las autoridades de ese entonces se escondieron; que recuerdo, si no mal recuerdo era el señor... el primer presidente indígena de aquí del pueblo (ese fue el primero de los pueblos otomíes, fue el presidente municipal en esa entonces); ya para entonces él ya se había escondido, ya se había escondido el juez; porque en ese entonces no había síndicos, sino había jueces; entonces, ya se habían escondido y se van otra vez a buscar al sacerdote, pues ya el sacerdote ya no estaba, ya también se había ido.

Y, curiosamente, alguien con una hoja de, como se le les nombra esas... hoja de... o navajas como se les conoce, hizo un, perforó un pie del santo y vieron que ya no era de oro,

sino ya era de un material corriente, un material como tipo fibra; entonces, más se alarmaron. Y resulta de que... y esa era la preocupación mayor que tuvieron: “bueno, dónde está el Santiago que era de oro. Ya nos lo robaron”. Y empezó la gente alarmarse. Entonces (según cuenta mi papá, porque mi papá también fue fiscal), entonces, él cuenta que era de oro el original, era de oro; y, resulta de que, cuando, dice, le daban... lo limpiaban el polvo, le quitaban el polvo, entre ocho personas no lo podían bajar; o sea, era de un material pesado: ellos decían que era oro. Pues, en ese entonces, en esta ocasión que pasó esto, repito, alguien hizo un hoyo en un pie del santo, pues ya vieron que no era de oro, sino de un material diferente. Entonces más la gente, más se enojó.

Resulta de que se levantaron en armas, en armas se levantó todo el pueblo; ya no era San Pedro nada más: Xiquipilco, Laurel, San Pedro Abajo; ya no nomás eran ellos, sino era ya el pueblo en general, el municipio. Entonces, a raíz de eso, el gobierno federal, que no recuerdo quién era [presidente] en ese entonces, pero parece que era... [digresión para recordar quién era], mandó el ejército para apaciguar ese zafarrancho, porque así le nombraron, que había habido un zafarrancho por cuestiones religiosas; entonces, vino la federal, estuvo el ejército mucho tiempo aquí, en la presidencia; ora sí, la presidencia se quedó sola por temor a ser linchados por la gente.

Y otro de los casos: empezaron a buscar el tesoro: el tesoro de la iglesia ya tampoco estaba, ya se lo habían llevado. Entonces, la gente suponía que se llevaron el santo que era de oro y el tesoro que tenían en caja también se lo llevaron; y esto motivó, perdió credibilidad al santo patrono que ellos nombraban en ese entonces.

Y así fue el caso de la... esto que sucede en Temoaya, el zafarrancho por cuestiones religiosas; como podría decir, la fe, la pérdida que tuvieron del santo. Y tardaron así varios meses, varios meses tardaron para que se normalizara el... para que hubiera paz aquí en el pueblo porque la gente uno a otro se preguntaban. Y el que buscaban era el sacerdote, pero el sacerdote jamás lo volvieron a encontrar, no supieron para dónde se fue.

Entonces... esto fue una parte de lo que sucedió en 1971,72. Y de ahí sigue lo mismo, siguen venerando al santo, pero ya no es lo mismo, como en aquel entonces que veían de varios pueblos, venían de diferentes partes, venían de San Pablo, venían de Lerma, venían de Santa María; venían de diferentes partes porque creían que aquí estaba el... pues ora sí, que el santo hacía milagros. Desde entonces para acá fue perdiendo la credibilidad.

Y ahora sí celebran la fiesta, todavía hacen fiesta los vecinos del pueblo, pero ya casi ya el puro pueblo, uno que otro vecino de otros pueblos viene, pero ya no es como en ese entonces que llegaban peregrinos. Había apaches, venían; diferentes actividades se hacían en ese entonces; incluso, yo tenía un tío que era apache y era el que organizaba, el que traía apaches de otros pueblos, por ejemplo, de Puebla, de Tlaxcala, de otros pueblos de aquí de México; venían de diferentes partes de aquí del Estado de México, los traía, él los organizaba. Él era mi tío, era medio hermano de mi papá, y él era el que organizaba, pero después de su fallecimiento también se fue perdiendo, también se fue perdiendo y ahora ya nada de eso se hace: esas costumbres se fueron perdiendo, pero todo en base a este hurto que se hizo aquí en el pueblo de Temoaya.

Y así, muchas cosas han sucedido en este pueblo del cual ahorita, debido al crecimiento del pueblo, el pueblo ha crecido y siguen venerando al apóstol Santiago que es el, según, el patrón del pueblo, lo siguen venerando. Pues todo esto pasó a raíz de que desapareció el original del apóstol. El que ahora está es una copia, se puede decir, del original que había, pero ya no es de oro. Orita quién nos va a vender el oro para hacer un ídolo. Yo creo que en todos los pueblos lo que están haciendo es fundirlos para sacarle provecho; orita lo que hay, lo que venden; ya todo es de madera, todo es de otro metal más corriente que es a lo mejor... plomo no porque pesa demasiado, pero ahí tenemos el aluminio o la madera, pero de ahí, creo que muy pocos pueblos tienen ese, pues ora sí, ese tesoro que son los santos hechos de oro.

Y así, es lo que puedo decirle acerca de Temoaya.

#### **a) La resignificación del santo**

Como se ha mencionado, la cultura se transforma, regenera, reformula, reinterpreta; como señala Lotman, los textos, en lo que toca a su función socio-comunicativa, son portadores de información de la memoria colectiva, tienen capacidad para enriquecerse de manera ininterrumpida y actualizar algunos aspectos del saber y olvidar otros temporalmente o por completo; también transforman mensajes o crean nuevos; de esta manera, se está ante una nueva “experiencia de vida de la humanidad [que] se transforma en cultura”.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Cfr. “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, (LOTMAN, 2000: 169:193).

En los pueblos donde se investigó, como en las demás zonas indígenas y en prácticamente todo el país, se están produciendo cambios en el campo religioso que están impactando la semiosfera, a nivel individual y colectivo, en todos los grupos sociales; como consecuencia, se han producido nuevos significados en torno a la religión y todo lo que se relaciona con ella.

Aunque ya se abundó en la anterior unidad acerca de la resignificación de la religión católica por quienes se convirtieron al evangelismo, cabe hacer un breve análisis de algunas frases clave en el relato anterior. La primera de ellas menciona que “se les ocurrió o tuvieron la necesidad [los organizadores de la fiesta patronal] de darle un toque al ídolo o al santo, como se le nombra”. De entrada, el narrador califica al Patrono según su visión y lo llama “ídolo” en varias ocasiones; es decir, éste es una divinidad falsa y carente de poder; además, en su concepción está catalogado como un ser con el que se engaña a la gente y, por tanto, se le considera maligno. Enseguida, con la conjunción disyuntiva marca la diferencia, se separa respecto de la postura de la religiosidad popular que lo denomina “santo”, pero advierte que así es “como se le nombra” por los católicos, aunque con la forma impersonal no los mencione.

La segunda frase señala que “venían [peregrinos] de diferentes partes porque creían que aquí estaba el... pues, ora sí, que el santo hacía milagros”. La oración declarativa se interrumpe por la duda cuando el narrador iba a mencionar al Santo y queda inconclusa y en suspenso, ya que su condición de evangélico no le permite afirmar algo en lo que no cree, aunque sea parte de una tradición a la que pertenecía. Continúa el discurso con la conjunción “pues” que le sirve de muletilla para busca la manera lingüística de expresar, de manera “correcta” según su visión actual, el supuesto de que el santo es hacedor de milagros y lo antecede con “ora sí”, que alude a la creencia popular.

Finalmente, el narrador menciona que “[las personas católicas] siguen venerando al apóstol Santiago que es el, según, el patrón del pueblo; lo siguen venerando”. Tanto los católicos como los protestantes creen en el apóstol Santiago, la diferencia está en la significación: a los primeros protege y prodiga milagros y por eso lo reverencian, en tanto que para los segundos sólo es un ejemplo a seguir. En esta frase la palabra clave es “según” para indicar que la afirmación de que el santo es el patrono del pueblo es una opinión que no comparte quien cuenta el relato.

A continuación se mencionan las transformaciones o reformulaciones que se han dado en torno a dos aspectos de la figura de los santos patronos en los pueblos donde se les venera; por una parte, la fiesta que los católicos hacen en su honor y la significación de éstos por la población en general, creyentes y no en ellos.

- **La fiesta**

Entre los cambios más notorios que han ocurrido en torno a la cuestión religiosa, está el de la fiesta que se hace en honor del Santo Patrono; se menciona que antes la gente se preparaba espiritualmente para la celebración y ésta incluía una procesión alrededor del atrio, con música y rezos; durante ésta, participaban danzantes, moros, y se cantaban las mañanitas con música de viento (banjo, guitarra, bajo y violín); en otros casos el tambor y la chirimía eran los instrumentos empleados en el ritual. Según se cuenta, el aspecto espiritual estaba más acentuado y, de acuerdo con algunas personas, los festejos eran más sencillos y la parte profana de ellos era menor.

En algunos casos, las transformaciones también se han debido al hecho de querer copiar la forma de celebrar las fiestas religiosas en otras partes. Generalmente, la apertura al exterior de la comunidad es lo que ha permitido conocer otras alternativas de celebrar y han gustado a los organizadores. La introducción de la feria, los carros alegóricos, el “baile en honor del santo patrono”, entre otros elementos profanos han cambiado la tradición: “se hizo más pagana [la fiesta]”, pues “durante la celebración se ve de todo, menos de religión”, señalan quienes rememoran tiempos pasados.

A la fecha, la celebración en honor de los santos en Huichochitlán, Mexquititlán y Teamoaya, como suele suceder en todas partes en las de carácter religioso – popular, se tiende más al festejo profano que a la elevación espiritual, de acuerdo con lo que señalaron los propios vecinos. El aspecto sagrado se reduce a la procesión con la imagen y a la misa solemne que, denodadamente, debe competir con los juegos mecánicos, la vendimia y el baile popular.

- **Los santos *et al.***

La significación del patrono está en proceso de cambio, tanto entre los mismos católicos como entre quienes han dejado de serlo. Hasta hace un tiempo se consideraba a las comuni-

dades rurales e indígenas como espacios homogéneos cuyo núcleo estaba constituido, principalmente, por la lengua materna, el catolicismo y la organización cívico – religiosa; sin embargo, en el caso de la religión, la secularización de la población y la presencia de iglesias evangélicas a partir de la década de los años sesenta han producido cambios a nivel imaginario religioso.<sup>203</sup>

Así, en primer lugar, la significación del patrono está cambiando debido a la secularización de la población, pues la educación ha influido en un sector y considera la religión como una práctica supersticiosa y carente de fundamento científico y racional; por otra parte, entre los mismos creyentes católicos hay una tendencia a matizar la creencia en el santo y sus milagros: éstos se toman con ciertas reservas o hasta cierto punto se consideran verosímiles. Los textos permiten entrever cierto dejo de incredulidad en frases del tipo: “bueno, así decían antes los abuelitos”.

Por otra parte, la conversión al evangelismo está enviando al Patrono del centro a la periferia de la semiosfera de los creyentes y, además, con connotaciones negativas: de ser un ser divino pasa a la categoría diabólica.<sup>204</sup> El culto relacionado con él, la fiesta y, en general, todo lo relacionado con el ritual católico, se ven como manifestaciones de ignorancia y superstición; mencionan los “hermanos”, como lo hicieran los frailes católicos hace 500 años, que “el diablo los tenía engañados” al adorar esos “ídolos” y que la imagen, escultura, efigie o cualquier otra representación, no es sino un artilugio de Satanás para esconderse y engañar a la humanidad.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> De acuerdo con el XII Censo General de Población y Vivienda de 2010, los porcentajes (aproximados) de católicos y protestantes o evangélicos a nivel municipio donde se ubican las comunidades donde se investigó son los siguientes: Huichochitlán (Toluca) 88.5% y 6.3, Mexquitiitlán (Amealco) 91.6% y 4.7; Temoaya 84.9% y 9.5%, respectivamente.

<sup>204</sup> La relación de los evangélicos con los santos, en términos teóricos, es ambigua, ya que su desplazamiento a la periferia es en el sentido de ya no tener fe en él y adscribirlo en la categoría de lo “maligno”; por otro lado, su figura sigue presente constantemente, pero ahora como parte de un disfraz debajo del cual el “Demonio” engaña a la gente y contra el cual se lucha diariamente a fin de no dejarse perder por él y, a su vez, rescatar a las almas (léase, católicos) del pecado y la idolatría.

<sup>205</sup> Al inicio de este apartado se mencionó que al Santo lo “hacen” sus devotos, pero también quienes han dejado de serlo aportan elementos significativos a su texto. En este caso se puede observar que se proponen lecturas antitéticas de él que son la oposición entre concepciones, quizá irreconciliables a nivel ideológico, de católicos y evangélicos.

### **b) “Así lo hacían los antiguos”**

Como se mencionó al principio, la memoria de la cultura no es solamente un depósito de conocimientos, sino un dispositivo para la transformación de ellos, pues al ser puestos en contextos diferentes de los iniciales transforman su significado. Así, en el caso de Cristóbal y Santiago se puede observar cómo tanto los fieles y devotos de ellos como los conversos al evangelismo actualizan y reformulan la significación del santo para ponerlo acorde con sus nuevas realidades.

Dado que la cultura, la vivencia humana, se encuentra inmersa en un dinamismo social y actúa creando nuevos textos y descartando otros, seleccionando y registrando unos acontecimientos y echando al olvido otros, se observa el cambio de significación del Patrono, no sólo entre quienes ya no creen en él, sino entre sus propios creyentes.

Sin embargo, a pesar de que la vida y milagros de los santos, sobre todo san Cristóbal estén en entredicho, de que el Vaticano declarara su “leyenda” no canónica en 1969, de que él mismo se encuentre entre los “santos discontinuados” (como dice *vox populi*), sus fieles siguen manifestándole la misma devoción y sigue siendo popular. La prueba está que en Huichochitlán siguen venerándolo y su fiesta cada vez atrae a personas de lugares más distantes por la oferta profana que presenta.

Debe aclararse que los devotos otomíes de san Cristóbal en Huichochitlán consultados no saben de las cuestiones mencionadas anteriormente en torno a su Patrono. Aquí cabe la interrogante, ¿qué pasaría si se enteraran de esta situación? La respuesta se conoce de antemano: seguirían venerándolo y pidiéndole “milagritos” con la misma devoción y fe de siempre. Masferrer señala que

los grupos sociales son los portadores de los sistemas religiosos y no necesariamente en la perspectiva de los teólogos, los intelectuales orgánicos de los distintos sistemas religiosos, que parten desde la perspectiva institucional y de la autoridad y no necesariamente de los procesos sociales de reproducción y reformulación de los sistemas culturales y religiosos (2000: 20).

De esta manera, la religiosidad popular está sobre la ortodoxia clerical. En Huichochitlán se pretendió normar las fiestas religiosas y, a pesar de que el sacerdote pretendía

hacer las reformas con base en los cánones,<sup>206</sup> la oposición se fundamentó en la tradición, en cómo se han hecho siempre desde tiempos de los antepasados; por tanto, prevaleció el parecer de la mayoría que aprecia el legado de los abuelos como un bien que debe perpetuarse; no importa que, por ejemplo, la fecha cuando se festeja al santo patrono no esté acorde con el santoral oficial.<sup>207</sup>

La religiosidad popular no está sujeta del todo a la ortodoxia que señala la jerarquía eclesiástica:<sup>208</sup> las transformaciones que se produzcan en su semiosfera, a nivel colectivo, se harán de acuerdo con su propia dinámica y no por motivaciones externas que, si bien, son textos que penetran los distintos niveles, deben primero pasar por el tamiz de la traducción y, en su caso, ser aceptados.

## 5. ¡AY, QUÉ BONITO ES VOLAR!

### Paseo de la bruja<sup>209</sup>

Este cuento que puedo narrar, esto fue, lo viví cuando todavía yo era muy joven, muchacho todavía. Había pasado apenas la fiesta, ya era tornafiesta; andaba con uno de mis primos hermanos aquí en la plaza tomando un refresco, en ese tiempo yo todavía no tomaba [bebidas embriagantes] y para aquel entonces yo trabajaba en una fábrica que estaba aquí en este lugar donde estoy; era una... yo era socio de una cooperativa, era una fábrica de ropa, de

---

<sup>206</sup> Quienes apoyaban al cura argumentaban que éste se basaba en el canon y no pretendía cambiar las costumbres, sino que se llevaran a cabo según lo dictan las normas. Entre las “reformas” que pretendía hacer el sacerdote estaban festejar a algunos santos cuando les correspondía y no en la fecha cuando tradicionalmente lo ha hecho el pueblo; por otra parte, deseaba quitar algunas prácticas profanas, pero desde los tiempos de los abuelos ligadas a la religión; también, deseaba que quienes ejercían los cargos (sacristanes, fiscales) fueran elegidos de acuerdo con su conocimiento de la doctrina de la iglesia. Uno de los objetivos que sí logró fue prohibir la representación de la Pasión de Jesús en Semana Santa, dado que, según él, era más un espectáculo que una forma devota de meditar sobre este hecho significativo para sus vidas.

<sup>207</sup> Al patrono, san Cristóbal, no se le honra el 10 de julio, como debiera ser, sino el 25 del mismo mes, junto con Santiago apóstol, ya que anteriormente así era y quedó como tradición. Al parecer esta práctica es común en estos rumbos otomíes, pues en el pueblo vecino, San Andrés Cuexcontitlán, el 30 de noviembre, que el santoral marca como festiva para este santo, sólo se realiza la “fiesta chica” y el fin de la segunda semana de enero la “fiesta grande”. Lo anterior se hacía para no interferir con el ciclo agrícola, pues en el primer día mencionado aún estaban en labores de cosecha. Cabe aclarar también que en esta comunidad la agricultura ha pasado a segundo término, pero se conservó la costumbre del día de la celebración del Santo.

<sup>208</sup> Estos casos también suceden entre los evangélicos, la diferencia radica en la forma de resolverlos: debido al control que se tiene sobre la congregación dado su número, los heterodoxos son reprimidos o separados con la excomunión; de ahí que, en algunos casos, éstos producen cismas y forman nuevos grupos religiosos.

<sup>209</sup> Texto proporcionado por Eustacio Esteban, otomí de Mexquititlán

pantalones; entonces, yo era el velador. Para aquel entonces, yo me quedaba a cuidar esa fábrica, pero aquella ocasión, o sea, pensé en no quedarme sino que tenía que ir a la casa donde vivía; entonces, dije mi... me dijo mi primo: “pues, ya, vámonos, no, yo ya me voy a mi casa, yo ya tengo sueño”; entonces, yo le dije: “pues, yo creo también me tengo que ir, ¡no...!, orita, no me voy a quedar a la fábrica”, así le dije; entonces, ya lo único que le dije: “pues, bueno, si te vas tú directamente a tu casa yo me voy ir acá para pasar a asegurar la fábrica, a cerrar bien y encender las luces”.

Yo, al estar en la fábrica ya, pues, llegué y abrí la fábrica y me metí adentro; estando adentro escuché discusiones, voces atrás y, entonces, me, como que me, de momento me alarmó, no, y dije: “¡ay!, se escuchan los borrachos,<sup>210</sup> a la mejor se están peleando y van a... se les va a ocurrir aventar piedras y van a destrozar los vidrios, los cristales”; como que al momento no, no me daba... o sea, no le prestaba atención, pero vino el momento en que dije: “no, pues, necesito ver, a ver qué están haciendo”; la cosa es que salí como entre cuatro y cinco veces para ver; cuando estaba, cuando salí a verlos, no había nada de gente, se apagaban las luces, pero cuando me regresaba, sí se escuchaban los voces; cosa que ya, de las tantas veces, yo no veía nada y se callaban también las voces; y, bueno, total, regresé y cerré bien la fábrica, prendí los reflectores, las luces afuera, y ya; dije: “pues, ya me voy, pero, yo no me voy por el camino donde siempre me voy porque, como es el camino donde siempre iba, era un camino que transitaba mucho la gente, los que subían después de la fiesta, pues, los borrachitos”; entonces, tuve duda con ellos; entonces, lo que hice mejor, pues, me voy del otro lado para llegar a mi casa; y así lo pensé y así lo hice. Hasta ahí va.

Después de que ya aseguré la fábrica, agarré y me fui, de una besana que salía detrás de la fábrica estaba derecho; y, al ir alejándome de la fábrica, pues, la luz, las luces empezaron a, como que apagarse, y sí, iba avanzando; de repente, voy viendo algo blanco en el camino y me llamó la atención, dije: “¿que será, no será un borrachito que está aquí?”, pero me acordé que llevaba unos cerillos en la bolsa; lo que hice, agarré los cerillos y encendí para alumbrarlo y vi que era un sombrero, era un sombrero bien nuevecito; lo que hice, pues, agarré, lo levanté y me lo puse encima del otro sombrero que yo traía.

---

<sup>210</sup> En algunos relatos se afirma que cuando la bruja anda rondando en busca de alguien a quien “pasear” se oyen voces como de borrachos que deambulan; por eso, la familia del afectado piensa que éste “anda de parranda” con sus amigos y no sale a buscarlo.

Más adelante, donde encontré el sombrero, así adelantito, escuché unos pasos que venían enfrente; entonces, yo dudando dije: “pues, a lo mejor es algún borrachito que va por ahí”; pues, por mi seguridad, lo que hice me, me desvié, me metí en la milpa; había maíz, me metí en la milpa como a dos, tres, cuatro surcos adentro; ahí me quedé sentado y vi la silueta de la persona, pues, sí vi algo oscuro, o sea, como que iba la silueta de una persona que pasó, y esperé que pasara; ya, luego, volví a salir para continuar mi camino.

Después de que pasó esa persona, le seguí; más adelante le se... seguí mi camino; y, más adelantito, en la esquina de una milpa, de repente, va apareciendo otra persona lo cual no, no alcancé ver la persona; lo único que escuché es que me habló, me dijo “ya veniste, ya te estaba esperando”, pero no alcancé a ver nada; lo único que sentí es que me puso la mano en el hombro, en el hombro, perdón, y no sé qué pasó, la cosa es que sentí un escalofrío y sentí que... recuerdo que me caí y de ahí no supe qué más pasó.

Después de que me pasó no supe que más... o sea, me azoté, no supe que más pasó; la cosa es que cuando me acordé ya andaba muy lejos, sentía o veía que estaba en medio de dos cerros; yo estaba adentro y veía que había muchos árboles; no se... no se podía ver ni como estuviera ahí, pero sí; lo que hice, busqué la manera de subirme en esos dos cerros, o sea, se veían como cerros, pero, pues, no, no era tanto porque sí alcancé a subir; y me di cuenta porque no caminé, no avancé mucho voy encontrando la carretera, ya fue como me fui orientando.

No, pues, ya cuando más o menos me di cuenta, me orienté dónde esta... dónde estaba, dónde andaba, me di cuenta que andaba muy lejos; y ya, al... después, dije, pues, ora sí que me puse a pensar, dije: “no, entonces sí, es bien cierto lo que dice mi gente, que sí hay brujos o brujas que, o hechiceros que llevan la gente”, porque me puse a pensar de que no andaba solo, dije, no, pues, empecé a hablar; lejos de que me diera miedo, me dio mucho coraje, dije: “entonces, no ando solo”; entonces, empecé a hablar solo ahí, bueno, hablándole a él, le dije: “que, que con cuidado lo que estaba haciendo, si él pensaba algo malo conmigo, pues, que lo, que no lo hiciera porque yo ya lo conocía”, empecé así a dirigirme con él; la cosa es que, pues, no sé, de repente volví a azotarme; yo no sé qué más pasó.

Yo, al, a... cuando volvía a orientarme me di cuenta dónde andaba; entonces, lo que hice, lo que pensé, dije: “híjole, ya ando muy retirado”; y me pregunté que por qué andaba hasta allá y no me sen... no sen... no sentía cansancio; entonces, lo que pensé, lo primero

que pensé era, dije: “pues, mejor voy a ir a acá donde viven mis padres”, porque estaba más cerca de allá donde vivían mis papás, así, de momento pensé, “mejor voy a llegar acá”; pero, después dije “híjole, pero, si llego a estas horas, para saber qué, qué hora es a... qué hora, a qué hora es orita; si llego allá con mis padres lo primero que va, va a decir que, qué ando haciendo, me iban a regañar”; entonces, pues, ya con ese, con esa duda, pues, mejor dije: “no, además, sé dónde ando, mejor me voy, voy a cortar camino para llegar allá donde vivo”; pero, pues, volví otra vez a, a maldecir<sup>211</sup> a aquél, a decir que no pensara cosas malas conmigo o lo que pensaba hacer conmigo porque, además, ya lo conocía y a ver co... la íbamos a ver.

Ya estando en ese, o sea, que en esa situación, como dije, no, no iba ir a, a llegar allá con mis padres; mejor, dije: “no, pues, me va a regañar”; lo que hice, quise cortar camino y ... pero, empecé así a maldecir otra vez, yo le decía que, que no me hiciera nada mal porque si no ya la iba a ver conmigo; sentí que me caí en una zanja, tan hondo que estaba, a lo mejor sí sentí que me llegó hasta en el pecho; ora sí que, hasta me hizo pujar cuando sentí el golpe y, yo creo, que ahí perdí el sentido otra vez. Cuando me acordé, yo estaba lejos de ahí otra vez.

Después de que me di cuenta que andaba muy lejos otra vez, o sea, todo por querer saber a dónde andaba, pues, yo no sabía ni qué hacer; tallaba los ojos, cerraba, sacudía la cabeza para, pues, ver, a ver qué iba a ver, no; y, como ya no tardó luego, luego, cantó un gallo; empezó a escucharse trabajar un molino de nixtamal; y, yo cerraba los ojos, abría y no, pues, tallaba; ya, en una de tantas, ya de repente, escuché una voz que me dijo: “pues, muy pronto nos vamos a ver otra vez”; traté de identificar la voz, pero nunca, nunca logré, pues, sí, saber quién fue, y se escuchó la voz cómo se iba alejando; y, no, pues, después voy abriendo los ojos, cómo no se iba a ver esto, venía vien... ya se había esclarecido mucho, ya casi estaba para salir el sol; entonces, hasta de pura pena dije: “híjole, pues, qué hago aquí”; me di cuenta que estaba arriba de una presa, donde tiene una válvula, una llave, estaba yo montando ahí y, pues, pues sí, hasta me dio pena; dije: “cuánta gente ya me vio aquí”; ya lo que hice, agarré y me bajé y me vine, pues; ya, de hecho, ya venía saliendo el sol.

---

<sup>211</sup> Se cree que para alejar a un espíritu que está molestando o quiere causar algún daño es necesario decirle obscenidades o maldecirlo.

Cuando me di cuenta sí, sí me dio tanta pena; lo que hice, dije: “pues, mejor me voy, así, le corto camino para llegar allá donde vivo”; llegué y le dije, pues, ora, ya tenía mi esposa también, y llegué y le platicué, pues, yo le dije qué había pasado; y, no sentía cansancio, lo único que sentía es que traía un poco la ropa media humedecida, traía espinas de huizaches y traía un rasponcito en la cara.

Ésa fue una experiencia que tuve.

#### a) La bruja mesoamericana

La “bruja” es un ser humano, como cualquier otro, pero a la vez es extraordinario dotado con poderes sobrenaturales y con un aura enigmática. Tal es la importancia de este personaje en la memoria colectiva de los habitantes de Huichochitlán, Mexquititlán y Temoaya, que el porcentaje<sup>212</sup> de relatos de tradición oral que me contaron acerca de este tema es de los más altos en el conjunto de textos; además, en las pláticas familiares, cuando cae la noche, se suele narrar historias que versan sobre este tópico.

Los relatos acerca de las brujas, junto con las demás narraciones “de espanto” (apariciones, voces y sombras terroríficas, duendes y animales a los que se les atribuye ciertas connotaciones maléficas, como sucede en algunos casos con la víbora), son los que ocupan un lugar predominante en la tradición oral al lado de los “cuentos”<sup>213</sup> y las historias del Santo Patrono.

La cultura es la “memoria” no hereditaria de una colectividad; es decir, es un *constructo* social que se expresa en un determinado sistema de prohibiciones y prescripciones, es el registro de lo ya vivido por ella y, aunque está vuelta hacia la experiencia histórica, por su esencia se orienta al futuro dado que se dirige contra el olvido (LOTMAN, 1998: 152-162; 2000: 169-193) con el fin de perpetuar el conocimiento del grupo que crea y recrea su de-

---

<sup>212</sup> Además de los textos de tradición oral recopilados sobre este tema, he escuchado más relatos “informales” que corresponden a hechos realizados por “la bruja” o están en relación con seres sobrenaturales; la información relativa a la protección que debe tenerse para no ser víctima de éstos, también fue proporcionada en pláticas que suelen hacerse en la noche.

<sup>213</sup> Esta palabra debe ser entendida de dos maneras: la primera, en el sentido primario de hacer recuento de hechos, de contar, relatar, narrar, etcétera; la segunda, como texto de carácter ficticio; en el caso que se menciona refiere al segundo. Los cuentistas suelen aplicar alguna categoría occidental a los relatos cuando ofrecen la versión en español y, de acuerdo con su criterio, denominan “cuento” a los que consideran no verdaderos y a los hechos ocurridos en el pueblo o a algún habitante de él (pocas veces utilizaron el término “historia”) y “leyenda” a los que tienen visos de antigüedad o contienen elementos sobrenaturales o extraordinarios.

venir; por lo que, todo funcionamiento de un sistema colectivo supone la existencia de una “memoria común” de la colectividad; ésta, como mecanismo de organización y conservación del conocimiento generado en el devenir de un grupo determinado, tiende a la larga duración en lo que toca a sus textos y sus códigos significadores; es decir, los elementos que la conforman y la manera de interpretarlos.

La función primordial de un texto de la tradición oral es conservar y transmitir información, conocimiento, así como transformar y generar nuevos mensajes; como dispositivo pensante, que evoluciona e innova, actúa como “individualidad cultural” que, al juntarse con otros elementos de la misma cualidad, forman la “individualidad de la cultura”, lo propio de ella. Los relatos desempeñan un papel social y poseen capacidad para servir a determinadas necesidades de la colectividad que los crea; por tanto, todo sistema de conservación y transmisión de la experiencia humana se construye como un sistema concéntrico en medio del cual están situadas las estructuras más evidentes y consecuentes.

De acuerdo con lo mencionado anteriormente y en relación con los textos que se analizan acerca de la bruja, la función de éstos es transmitir la memoria colectiva, los textos de la cultura, y preservarlos para la posteridad porque se considera que son importantes para la comunidad, pues, por una parte, sirven como testimonio de las acciones que realiza este ser sobrenatural y, por otra, justifican o explican las creencias, costumbres y comportamiento de la gente del pueblo; de esta manera, estos relatos, de los más constantes dentro del repertorio oral, se presentan como parte del núcleo, de las estructuras más sólidas, tanto por el número elevado de ellos como por la verosimilitud que se les otorga.

En este apartado se analiza la significación de la bruja como un ser que desempeña dos actividades que reprueba la comunidad: “chupar” y “pasear”. Las personas que poseen la habilidad de transformarse en animales o en bolas de fuego son las responsables de causar la muerte de los niños pequeños, recién nacidos principalmente, y provocar terror en los adultos (son menos las mujeres, en relación con los hombres, que han sido “paseadas”) cuando durante la noche hace su aparición y los trasladan de un lado a otro y los dejan desnudos, en ocasiones, en algún sitio concurrido para su vergüenza.

Cabe señalar que, aun cuando en la mayoría de los relatos se llama a estos personajes con el término genérico “bruja”, femenino, quienes realizan las actividades mencionadas en

el párrafo anterior son tanto mujeres como hombres: “Entonces sí. Es bien cierto lo que dice la gente, que sí hay brujos o brujas que, o hechiceros que llevan la gente”.<sup>214</sup>

En este texto se hace una breve revisión del término nahua que se asoció con la bruja, *nahualli*, y la significación que se le daba en tiempo pasado, según las fuentes consultadas, y la que ahora se colige a partir del análisis de los relatos de tradición oral con el fin de observar su significación a través del tiempo. Se completa la visión de las brujas con referencias de otros pueblos indígenas dado que poseen la misma tradición cultural.<sup>215</sup>

### b) *¿Nahualli – Bruja?*

En el devenir del tiempo el término nahua al que se asoció el brujo (y, por ende, la bruja), *nahualli*, y, sobre todo, la concepción que se tenía de él, se han transformado, reformulado o, incluso, perdido en parte; de acuerdo con lo que se menciona en algunos textos que se escribieron durante la Colonia, se puede señalar que esta creencia ha evolucionado, pero conservando su núcleo.<sup>216</sup>

En este caso, se puede señalar que el texto actual de la bruja es un mensaje obtenido como resultado de la transformación regular del “texto inicial” y se considera como un *continuum* del mismo; no puede ser un “nuevo texto” porque surgió de una transformación de un relato prístino (aunque no posea calidad unívoca) y puede ser inferido del inicial de donde proviene.

Como se ha mencionado, la creencia que guarda la memoria colectiva indígena (que se conserva también en un amplio sector de los “mestizos”, dada su ascendencia indígena – campesina, desde luego) tocante a la bruja no difiere de la que señala Sahagún respecto de los “hechiceros y trampistas”; en particular, del *nahualli* se menciona que éste es propiamente un “bruxo que de noche espanta a los hombres, y chupa a los niños” (1989, II: 597).

---

<sup>214</sup> En las entradas de su *Vocabulario*, Molina no incluye la relativa al brujo, sólo a las diversas clases de brujas: bruxa. naualli, bruxa que chupa la sangre. teyolloquani, bruxa otra. tlaupuchin.

<sup>215</sup> Cfr. *El nahualismo*, de Martínez (véase la bibliografía).

<sup>216</sup> López Austin señala que se ha producido una confusión entre el nagualismo y la liga entre un hombre y un animal compañero; tanto los indígenas como los primeros tratadistas del tema, cuando menos a partir de Ruiz de Alarcón, menciona, no diferencian tonalismo de nagualismo por el íntimo vínculo que existe entre ellos (1996: 418). No se pretende en este trabajo hacer exégesis del tema, sino una aproximación, desde la semiótica de la cultura, a la transformación que se ha producido en torno al *nahualli* (la cual se dio, según las fuentes con que se cuenta, desde la época colonial) y lo que ahora se cree en las comunidades indígenas para explicar la significación que tiene este nahual – brujo – bruja en el imaginario y memoria colectivos.

Sahagún menciona que las personas nacidas bajo el signo *ce quiahuitl* son “nigrománticos, bruxos, hechiceros, enbaidores” y “entienden cualquier cosa de hechizos” (1989, I: 247 / II: 258); sin embargo, pueden ser agudos y astutos o maléficos y pestíferos; los primeros aprovechan y no dañan; los segundos, en cambio, hacen daño a los cuerpos y sacan de juicio y aojan. Los *pipiltin* que nacían este día y se hacían adivinos tenían por nahual una fiera, mientras que los *macehualtin* salían en pavo, comadreja o perro (LÓPEZ AUSTIN, 1996: 418-419).

López Austin señala, a partir del texto de Sahagún, que el nombre de *nahualli* se daba en la antigüedad tanto al mago como a la forma que tomaba, y varios factores se conjuntaban para que éste adquiriera el poder del nahualismo. Los personajes importantes eran considerados *nanahualtin* y las figuras que tomaban eran las de fuegos o animales con apariencia anormal, por ejemplo, grandes dientes (1996: 419-420).

Ruiz de Alarcón, por su parte, menciona que el vocablo *nahualli* significa esconderse cubriéndose con algo, de tal manera que dirá “rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia de tal animal, como ellos [los naturales] comúnmente lo creen” (1988: 38); mientras que Serna señala que este término “se forma y tiene su significación del verbo Nahualtia, que es esconderse encubriéndose, ó disfrazándose, ó arrebozándose” (1953: 90).

Los religiosos señalados anteriormente, y otros más, asociaron al *nahualli* con la bruja, aunque, por ejemplo, Ruiz de Alarcón aclara que estos brujos son diferentes de lo que son las brujas de España y, cual si fuera un difrasismo, escribe el par de palabras como sinónimas: “todos los del pueblo dijeron que la dicha india siempre había sido tenida por bruja *nahualli*” (1988: 37-38). En este sentido, Báez-Jorge señala que “los españoles pudieron entender al nagual únicamente como una transformación mágica cuyos poderes «eran legados por el diablo y cuyo uso era perpetrado contra el cristianismo»” (1998: 184). Cabe mencionar que la bruja de significación europea surge por “la creencia de que los demonios pueden conquistarnos mediante secretas artes” (MÁYNEZ, 2008: 14).

Según lo que escribieron los dos frailes mencionados anteriormente, a los niños los pasaban “juntamente al fuego” a los cuatro días de nacidos y les daban con él cuatro vueltas a la cabeza, dos de un lado y dos del otro, como “imitación del bautismo católico”, y sus padres le ponían el nombre de acuerdo con el calendario que estaba regido por *ocelotl*, *quauh-tli*, *coatl*, etcétera y, según colige Ruiz de Alarcón, lo dedicaban al animal que “el demo-

nio” les señalaba para que fuese lo que llaman *nahualli* y de esta manera quedaban sujetos ambos, niño y animal, a todos los peligros y trabajos que padeciesen uno u otro; por eso “se excusan las imposibles pensadas transformaciones y otras dificultades” (1988: 38).

Por lo mencionado anteriormente, el “bautismo” y el nombre del animal que se ponía al niño, Serna “saca el origen de los Nahualiz” y, además, menciona que de esta manera se encubre bajo su figura (1953: 90); así, cuando sufre alguna de las partes, también padece la otra. Tanto Ruiz de Alarcón como Serna ponen los mismos ejemplos, referidos por “personas fidedignas”, sobre nahuales que son agredidos o muertos y lo mismo ocurre a las personas bajo cuya figura se “rebozan” o “disfrazan”.

A los *nanahualtin*, brujos, brujas, o simplemente la bruja, *vox populi* los ha significado de manera particular. Generalmente, se considera que son personas que tienen poderes extraordinarios, sobrenaturales y, desde la óptica del cristianismo, pacto con el diablo; así, pueden transformarse en animales, meteoros o bolas de fuego; suelen volar y causar males entre los habitantes de los pueblos, aunque también están quienes curan enfermedades por medio de prácticas tradicionales, como las limpias.

¿Quiénes son los nahuales hoy? “Son personas como tú o yo, nada más que tienen ciertos poderes”; pueden convertirse en animales: guajolotes, perros, burros, etcétera, y una de sus características es que siempre les falta algo; por ejemplo, para identificar si un burro es nahual sólo es necesario mirar su cola: “si no la tiene, eso significa que es nagual” (AVILÉS, 2005: 126-127). En Huichochitlán se dice que quienes poseen estas habilidades las obtuvieron por medio de “herencia”; es decir, es un “don” que se pasa de generación en generación, aunque no todos los miembros de una familia pueden recibirlo. Cuando una persona “descubre” este potencial o es designado por un antecesor como continuador de su obra, debe desarrollar su “talento” y usarlo para fines positivos, aunque también existe cierta “tendencia inherente” en la persona para emplearlo en “hacer mal”.

López Austin, citando a Seler, menciona que los quichés describen la apariencia que toma el *nahualli* con más precisión: feo en grado superlativo, caninos grandes y saltados, ojos encendidos y, en ocasiones, con una cruz en la parte superior del cuerpo; los hombres nahuales durante el día son proclives a dormir más que a trabajar (1996: 420). Estas características y las dichas anteriormente por Avilés concuerdan con la apariencia anormal de los animales que se les atribuía desde la antigüedad.

Los otomíes de Hidalgo distinguen los brujos o curanderos de las brujas; los primeros son personas que curan a la gente o echan mal a través de enfermedades graves y aires fuertes “porque dicen que hablan con el diablo”; en cambio, las brujas son mujeres con muchos años de edad que traen faldas muy largas, cualquier trapo, casi no se bañan, normalmente no salen de su casa y tienen tanto poder como ninguna otra persona; además, roban animales, chupan a los niños y “todas se convierten en animales” (BERNAL, 2004: 144-159).

Otras versiones contrastan con la anterior, respecto de la fealdad y desaliño de las brujas, y las describen como poseedoras de gran belleza física. Según un relato tzotzil, en una comunidad vivía “una mujer muy bonita” a la que la carne se le desprendía del cuerpo y volaba (PÉREZ, 1995). Por otra parte, en un texto nahua de Tianguismanalco, Puebla, se cuenta de una señora que se quitaba los pies y los enterraba para volar; cuando fue descubierta por su marido y le echó lumbre (debió intervenir el sacerdote rezando una oración porque la bruja no quería morir), “se volvió mujer muy bonita y como a los tres minutos murió”.<sup>217</sup>

De acuerdo con lo que se cuenta en los pueblos indígenas, las brujas cortan sus pies antes de volar (quizás es una condición *sine qua non*); se menciona que los cercenan a partir de las rodillas y las paran junto al fogón, los recargan en los *tenamaxtle*; al despegar y aterrizar emiten un relámpago como luz que da mucho miedo (BERNAL, 2004: 156). Otras veces, para no dejar evidencia de sus acciones, los entierran y salen a pasear; unas más, no sólo se quitan los pies, sino toda la carne, y sólo el esqueleto, que produce crujir de huesos, es el que se eleva por los aires, pero, ¡ay, qué bonito es volar! Claro, esto sólo lo hacen durante la noche (BERNAL, 2004: 156), mientras los maridos duermen y no pueden enterarse de las aventuras (y desmanes) de sus esposas. Cuando son descubiertas les espera un trágico final: el fuego (en esto sí se parecen a sus hermanas de España, diría Ruiz de Alarcón). Por cierto, las brujas de las tierras mesoamericanas no necesitan escoba para volar como las europeas.

En Mexquititlán y en Huichochitlán se distinguen dos tipos de brujos: *ar 'ñete* o *ra za'mui*, respectivamente, es quien hace mal a los vecinos, realiza hechicerías o “trabajos” contra alguna persona; por su parte, *ar zone* (el término es igual en ambos pueblos) es quien “chupa” la sangre a los niños pequeños (también a adultos) o “pasea”.<sup>218</sup> Cuando la bruja es

---

<sup>217</sup> Texto de Rosario Macxines Adame.

<sup>218</sup> En Temoaya no existen términos que las diferencien.

mujer, según Fliert, suele ser greñuda, con mucho cabello suelto y ropa hasta los tobillos; sin embargo, tanto los hombres como las mujeres, se convierten en animales y se dedican a la magia negra (1998: 205).

Entre las habilidades que poseen los “brujos” está la capacidad de convertirse en cualquier animal (*ts'ometi*) o en luces de colores brillantes (*ts'ospi*) durante la noche y se diferencian de la “luz normal” porque reflejan varios colores; cuando alguien se encuentra con ellas no debe decir groserías y menos aún gritar o pensar en cosas mundanas porque así la maldad puede apoderarse fácilmente de su persona. En Tultepec, pueblo vecino de Mexquitlán, los brujos también se transforman en cualquier animal, pero no chupan la sangre ni hacen mal a nadie, pues solamente “buscan la vida” (FLIERT, 1988: 211, 213).

Finalmente, y respecto de cuáles son los rumbos particulares de los brujos (no se debe olvidar la ubicuidad de estos seres), se dice que se les encuentran vagando por los ríos, puentes, caminos y montes, y reunidos en cuevas cuando han dado las doce de la noche, hora en que el *zunthu* hace acto de presencia para escuchar las peticiones de quien lo llama (FLIERT, 1988: 124).

### c) Los poderes de la bruja

La bruja de la memoria colectiva, a diferencia de la que se menciona en la canción popular, no transforma en maceta o una calabaza a quien agarra; tampoco lo lleva a su casa, pero sí al cerro en ocasiones. Durante la noche anda volando (a las doce, las dos de la mañana, según la versión de la canción), pero no buscando únicamente a un cantador de huapango, ni desea dejarse caer en los brazos de una dama ni en los tirantes de un choche (según las variaciones sobre el tema), sino está esperando el momento preciso, acechando en alguna parte del pueblo, entre las milpas, en un recoveco del camino, a quien ha seleccionado, a alguien con quien tiene cuentas pendientes.

Según Olmos, quien también escribió sobre el tema, el diablo otorga poderes para pasear y turbar a aquél que se le somete, y puede ágilmente llevarse a alguien a lo lejos y abandonarlo, acaso en los aires, acaso en el mar, quizá en la cumbre de una montaña cubierta de

árboles; por las facultades que posee el Diablo, equiparadas con las de los ángeles, con tan sólo agarrar a alguien por un cabello “puede dejarlo ágilmente muy lejos” (1990: 51, 53).

De acuerdo con los textos de tradición oral, lo primero que se escucha, previo al encuentro con una bruja, son voces, discusiones, las cuales se atribuyen a borrachos que andan cerca armando alboroto; en unos casos, las personas salen a investigar de dónde proviene el ruido, pero no ven gente que escandalice y cuando regresan a sus casas el barullo vuelve a oírse; también las luces eléctricas se apagan sin causa aparente. En otros, la familia del afectado escucha el bullicio, pero lo atribuye a los amigos de éste y no le otorgan mayor importancia.

Lo siguiente que sucede es que la persona que va a ser atacada por la bruja empieza a notar ruidos, objetos o siluetas extraños que llaman su atención; de repente, puede que escuche una voz que le diga: “ya veniste, ya te estaba esperando”, pero no ve quién habla, sólo se presiente la presencia terrorífica del ser sobrenatural; enseguida, siente escalofríos, pierde el conocimiento y no sabe más de sí: cae al suelo. Cuando recupera la conciencia, anda en algún lugar lejano de su punto de partida e intenta saber dónde está, piensa en orientarse para volver a su casa.

La postura que tome la persona paseada en este momento determina la acción a seguir por la bruja: si aquélla se resigna, lo que puede suceder es que ésta la deje en algún lugar cercano a su casa o en un sitio transitado, pero desnuda, incluso sin zapatos; en cambio, si lo que domina es la cólera, el enojo, y se empieza a maldecir, hará que nuevamente la gente pierda el conocimiento y la llevará a otro lugar distante; y así sucesivamente, cuantas veces ocurran, hasta que no se le maldiga o que la alborada, que se anuncia por el canto del gallo y el incipiente orto del sol, divisen el nuevo día.

Cuando la persona vuelve en sí puede ver dónde está y toma conciencia de la realidad. Una “bondad” de la bruja, aunque no siempre la otorga, es volver a quien ha paseado desde el lugar distante donde andaban y lo deja en el pueblo, aunque antes de partir advierte que volverá: “muy pronto nos vamos a ver otra vez”. Los afectados pretenden reconocer a quien está haciendo la maldad e intentan identificarlo por la voz para vengarse en un futuro.

Cuando regresa a su casa, la gente paseada no siente cansancio, pero lleva consigo las huellas de su periplo: la ropa mojada o sucia, espinas, huizaches o alguna otra maleza del

campo y una que otra evidencia de los azotes que recibieron cuando perdieron el conocimiento, como raspones o moretes en alguna parte del cuerpo.

La bruja también acostumbra realizar otras maldades. Un relato cuenta que una ocasión iban dos amigos en sus bicicletas y, repentinamente, que no supieron cuándo ni cómo paso, “más o menos así le llegaba en el pensamiento”, la bruja los separó y uno andaba en un lado y el otro en el extremo; no conforme, a uno de ellos bajó el pantalón y dio sus nalgadas y el otro andaba gritando por uno de los canales que hay en el pueblo. Por cierto, buscaron *ar fanibojä* (caballo de fierro: bicicleta), pero la encontraron hasta el día siguiente en un lugar diferente de donde se encontraban.

A la bruja también se le acusa de robar, sobre todo, animales, pues le es tan fácil hurtarlos que sólo les quitan una pluma o un pelo y los llevan tras de sí o, usando el mismo procedimiento, al día siguiente el animal aparecerá en su casa. A este tipo de brujas se les ha significado como seres que se convierten en “aves voladoras” que pueden trasladarse muy lejos (BERNAL, 2004: 158).

En algunas comunidades la gente grande teme hablar de este tema, pues se dice que si se ofende a la bruja con groserías o hablas mal de ella se molesta (BERNAL, 2004: 126). También, se considera tabú platicar sobre la brujería, “ya que aún se tiene respeto por los que manipulan lo invisible de la Naturaleza, mandando enfermedades o hasta la muerte”; una ventaja para la “gente de razón” es que *ar ñete* no puede hechizarla (FLIERT, 1988: 206). Según los otomíes de Huichochitlán y Temoaya, debe tenerse mucho cuidado y no hablar de la bruja los días viernes, pues escucha todo lo que se dice acerca de ella y puede causar males a quienes la mencionen.

#### **d) La bruja-chupa-niños**

¿Cuántas criaturitas se ha chupado usted? La bruja anda en pretensiones de chupar bebés, sobre todo los recién nacidos; *ar zone* busca sus víctimas “sobre todo en el refugio de hogares felices donde acaba de ver la luz una criatura. Su sangre tibia es lo que más les atrae” (FLIERT, 1988: 208). No he escuchado un relato donde se mencione de un bebé que haya logrado sobrevivir al “chupamiento” de la bruja.

Para lograr su cometido, el nahual aparece en el hogar que va a asaltar bajo la apariencia de un animal. La persona que se dedica a estas actividades tiene pacto con el demonio y “se

transfigura en diversos animales” y por el odio que siente desea la muerte de otros (SAHAGÚN, 1989, II: 258); este ser puede entrar y salir de donde quiera porque el diablo lo reviste de otra apariencia, mejora su imagen y abre o cierra la puerta para que pueda echar un hechizo a alguien, embrujarlo o maltratarlo (y chuparlo, agregaría la memoria colectiva) (OLMOS, 1990: 57-59).

La bruja puede aparecer en cualquier parte y momento (aunque es más común que lo haga durante la noche y desaparece cuando sale el sol) bajo la figura de un animal que nadie conoce, que no es de la casa, y prefiere la imagen de un gato o de un guajolote; cuando se dispone a chupar al niño, “baila” previamente sobre los padres para que no despierten y caigan en un sueño profundo que ni los ruidos fuertes puedan despertarlos. La astucia del animal es tanta que, se cuenta, hasta ha hecho víctimas a niños a plena luz del día y en los brazos de sus mamás. Ninguno se da cuenta cuando la bruja chupa. “Ahora sí, maldita bruja, ya te chupaste a mi hijo”.

En algunos casos se logra ahuyentar al animal y, en otros más, se le hiere o mata; como resultado de esto, al día siguiente se puede ver en los caminos huellas de sangre que llegan hasta la casa de la bruja y la persona presenta las heridas que hicieron a su nahual o amanece muerta. Según los relatos que he oído acerca de las brujas y de que actualmente éstas no son tan activas y efectivas como en tiempos pasados, las personas mayores señalan que “ahora que hay clínica ya no mueren tantos niños como antes”, aunque, desde luego, no relacionan el hecho de la atención médica a los infantes con la menguante acción de los nahuales.

“En Santiago Mexquititlán muchos niños mueren porque la bruja los chupa” (también entre los migrantes se cuenta de hechos acaecidos en el nuevo lugar de residencia), cuenta un relato. Esta mala persona los arranca del lecho materno, saca del hogar, mata y tiene el cinismo de regresar y tirarlos a los pies de los papás o bajo la cama. Cuando los progenitores se dan cuenta, el niño ha fallecido, pero ha sido un breve periodo que aún está caliente el cuerpo del bebé.

La versión del médico, a quien acuden para sanar al niño (en el caso de los evangélicos también van con el “pastor” para intentar el “milagro” de resucitar al bebé), es que éste fue aplastado y muerto por asfixia; sin embargo, el saber comunitario sostiene y argumenta que si lo anterior fuera correcto todo el cuerpo del bebé estaría amoratado, “el pecho, por lo

menos, el estómago, la boca”, pero las únicas partes del cuerpo que presentan estas características son los dedos de las manos y los pies, seña inequívoca de que fue “chupado” por el animal; por tanto, no les queda duda de la acción de la bruja.

En algunos casos los brujos se ensañan contra alguna familia y matan todos los niños que nacen en ésta; entonces, se debe actuar para evitar que sigan haciendo daño; el consejo es que el padre esté velando mientras la madre y el hijo recién nacido duermen para que cuando llegue el animal no los sorprenda ni los haga caer en profundo sueño. La aparición de la bruja, a medianoche, será anunciada por ladridos de perros; entonces el hombre debe estar alerta y esperar que llegue una persona que al cruzar la puerta se convierta en gato o guajolote para enseguida herirla o matarla. Al día siguiente ésta aparecerá muerta o con lesiones.

En tiempo antiguo se recomendaba colocar, en la noche, una navaja de piedra negra en una escudilla con agua tras la puerta o en el patio de la casa para estar protegido contra los brujos y que éstos no entraran a hacer daño; de este modo, cuando los *nanahualtin* veían su reflejo allí huían y no osaban volver a ese lugar (SAHAGÚN, 1989, I: 303). Ahora, se sugiere poner una cruz con dos agujas al lado del petate (o de la cama, en las casas con este mueble) o dibujar cruces con la ceniza de pluma de guajolote en la muñeca de la mano (FLIERT, 1988: 214); también se ponen dos tijeras y dos machetes en forma de cruz debajo de la almohada como protección (BERNAL, 2004: 156). En el caso de los niños, se debe rociar sal en sus frentes o colocar un cuchillo al lado de sus cabezas para protegerlos (FLIERT, 1988: 218). Como se puede observar, la evolución que la práctica antigua siguió fue emplear los símbolos protectores de la nueva fe; es decir, usar la cruz católica.

Otra medida precautoria es poner unas espinas de nombre *b'ipri* arriba de la casa para que nunca llegue la bruja (BERNAL, 2004: 156) y, cuando se vea un *zone* volando, se debe quitar la faja de inmediato y hacer nudos para atrapar al brujo por el cuello para que pierda su poder volador (FLIERT, 1988: 218). También, la voz popular aconseja regar pólvora en las puertas y ventanas para que la bruja no entre, o tirar maíz en el techo de la habitación para que se entretenga y no cumpla su cometido. Debe cuidarse que la ropa del bebé no permanezca en el tendedero hasta muy tarde porque “el animal” la huele y así sabe dónde se encuentra una posible víctima.

Pero la bruja no sólo “chupa” niños, su especialidad, también hace esta maldad a personas adultas; en uno de los relatos obtenidos se cuenta que un señor de Mexquititlán fue chupado, pero pensaba que lo besaba una mujer (este hecho ocurrió en el centro de Guadalajara): al día siguiente estaba enfermo, sin sangre (lo llevaron con el médico para que lo transfundieran y pusieran suero), su cuerpo se estremecía (“se pajualeaba”) y tenía la boca hinchada a causa de “los besos” que le dio *ar zone*.

Los brujos, tanto en su versión *ñete* o *zamuí* como *zone*, son temidos por los otomíes; sin embargo, los segundos son los que causan más pavor por el sufrimiento que provocan. Cabe mencionar que la bruja no limita su campo de acción al pueblo, también va con los migrantes; como ya se mencionó, se cuentan casos de niños chupados, por ejemplo, entre los otomíes de la colonia Roma, en México, y en los de Guadalajara.

#### e) La bruja-pasea-borrachos

¡Ay, me espantó una mujer!, dice la canción, mas no se debe olvidar que tanto hombres como mujeres, transformados en animales, meteoros o bolas de fuego andan buscando a quien “chupar” y “pasear”; la memoria colectiva señala que cuando toman la forma de gato, guajolote u otro animal, andan rondando la casa donde viven bebés y esperan la noche o el momento oportuno para atacar; cuando se tornan lumbre, vagan por el cielo, entre los cerros vecinos,<sup>219</sup> causan pavor y extrañeza a quienes los miran. Olmos escribe que a los naguales se les puede mirar “volar por los aires [...] a veces se les ha visto volando por los aires” (1990: 51).

Como se ha señalado, la cultura se halla vinculada al dinamismo de la vida social y, al actuar como un mecanismo “pensante” que renueva y crea nuevos textos, selecciona y registra unos acontecimientos y echa al olvido otros. Así, en el caso de la bruja, en el camino del tiempo se ha diluido parte de sentido prístino y otro se ha regenerado; también, los contextos donde se ha encontrado lo han transformado, pero su significación como ser sobrenatural ligado a una comunidad permanecen.

---

<sup>219</sup> Según se cuenta, una manera de identificar cuando una luz o una bola de fuego es un brujo que anda volando por los cerros es observando sus movimientos: en un momento está en un lado y súbitamente aparece en otro; no puede confundirse, por ejemplo, con la luz de los aviones porque la de éstos va describiendo una línea continua, lenta, a través del cielo, a diferencia de los trazos de *ya zone* que son erráticos y repentinos.

No se pretende buscar las causas ni saber cuándo se dieron los cambios de sentido en torno a la bruja porque un proceso de transformación gradual de la cultura no puede ser percibido como ininterrumpido ni pueden diferenciarse las diferentes etapas de él. Lo que se desea subrayar es que en la memoria colectiva este texto se ha perpetuado dado que cumple una función específica, un papel particular que da servicio a determinadas necesidades de la comunidad.

Lo anterior se puede “leer” en los relatos de la tradición oral, donde no sólo se pretende contar un hecho sino crear un discurso en torno a una realidad: la existencia de brujas que “chupan” y “pasean”, y la necesidad de cuidarse de ellas. Una de las características principales de las historias acerca de las “brujas y brujos” es el carácter de verídico que se les otorga, el que les confiere mayor significación. En los siguientes ejemplos se muestra cómo se justifica esta creencia, dando por ciertos los acontecimientos:

1. El protagonista de la historia es quien la cuenta, en primera persona: “Este cuento que puedo narrar, esto fue... lo viví cuando todavía era muy joven, muchacho todavía...”
2. Si no se es el protagonista, la “víctima” de la bruja, se remite a la persona a quien sucedió el hecho y que fue de quien se escuchó: “Les voy a contar otra historia de una bruja también o de que encueró a un señor. Este señor es de Barrio VI. Nos platicó que el otro día...”
3. La tradición, voz de los antepasados que se perpetúa en la memoria colectiva dada su valía, suele aparecer en la de los abuelos, los padres: “De mi abuelo yo escuché este cuento. Que como en 1800, creo, había un matrimonio que...”
4. Finalmente, la palabra del pueblo, en fórmulas que ha hecho propias la oralidad, aplica su saber comunitario: “Bueno. Les voy a contar un cuento. Aquí cuentan mucho, en Santiago dicen que hay brujas, brujos...”

Sin embargo, se debe mencionar también que algunas personas de los pueblos empiezan a dudar de la existencia de la bruja o le dan otra significación: “dicen, quien sabe si sea cierto”. Lo anterior puede explicarse porque, en primer lugar, una cultura es percibida como anticultura desde el punto de vista de una cultura dada; segundo, los cambios en un sistema

cultural están ligados a una ampliación de los conocimientos de la colectividad humana y a una inserción general en la “cultura de la ciencia”; tercero, existe la tendencia a tratar a las demás culturas, contrarias a la dada (en este caso, la de la “mayoría dominante”), como “incorrectas” (LOTMAN, 2000: 181-187). De esta manera, para el caso que estudiamos, la cultura de un amplio sector de la población considera la creencia en las brujas como superstición, más aún desde la perspectiva del “saber científico” y, por tanto, se considera falsa. De ahí que la gente empiece a cambiar su “lectura”. Entre los evangélicos, la única diferencia perceptible es que ahora se asocia a la bruja con mayor insistencia con las huestes demoniacas, como un miembro más de las legiones satánicas que buscan dañar y, sobre todo, pervertir a la humanidad para que ésta termine en el “lago de fuego” (infierno).

Aún hay mucho que decir (y escribir) acerca de la bruja (pero no en viernes para no provocar su ira, recuérdese), pues este breve ensayo sólo muestra algunos aspectos de su significación. Sólo resta mencionar dos cuestiones: primera, “los diversos tipos de descripción sólo alumbran diversos tipos de realidad” (LOTMAN, 2000: 213) y, segunda, dicen que por ahí siguen andando las brujas, “hay quien las ha visto y escuchado llegar a su propia casa, siempre donde hay recién nacidos” (BERNAL, 2004: 156) y, como dice la canción, “hasta quisiera llorar. ¡Ay, mamá!”.

## **6. YA ‘BEDE. LOS RELATOS**

A continuación se presentan tres textos de la tradición oral de cada una de las comunidades donde se investigó: San Cristóbal Huichochitlán, Santiago Mexquititlán y Temoaya. La versión en otomí corresponde a la original que ofrecieron los narradores, mientras que la que aparece en español es una “versión libre” que hice para hacerla más acorde con el “estilo literario” en este idioma, pero tratando de estar lo más apegado a la forma oral como la contaron. En los textos también se puede observar, en menor escala, los cambios en la lengua producto del desplazamiento y contacto con el español.

La ortografía que se emplea en la transcripción de los relatos es la que aprobó el Consejo de los Pueblos Indígenas Queretanos en 1999 dado que, en mi apreciación, además de ser práctica y con sustento lingüístico se desliga de posibles analogías con la escritura del español que se observa en algunos textos otomíes; difiere un poco de las “Normas ortográfi-

cas para la escritura de la lengua hñãñhu” de la Academia de Lengua y Cultura Hñãñhu, de 2007 (última versión que conozco).

Se han escogido los textos en función de las diferencias que pudieran presentar por pertenecer a temas disímiles. El primero de ellos trata de la celebración del día de difuntos y la ofrenda que se les ofrece en ocasión de su visita; el segundo es un relato donde hace acto de presencia el binomio borracho – bruja, el cual es recurrente para servir como discurso didáctico; el tercero narra un accidente ocurrido y la muerte de una niña mientras su madre trabajaba.

Agradezco la colaboración de Lidia Izquierdo, Leticia Lucio y Adrián de la Cruz, quienes amablemente me proporcionaron los textos, me apoyaron en la traducción y aclararon aspectos significativos de los mismos, lo cual me permitió realizar una aproximación más cercana a los relatos. Con su ayuda también pude precisar los cortes de palabra y colegir la estructura morfosintáctica del discurso. El apartado gramatical que presento adelante también lo esboqué con su colaboración.

### Na ndi pa ya anima<sup>220</sup>

Na ndi pa anima na ra mbehña bi xifi k’a ra dame

— Gi uni domi pa di ma di ma ntoï pa di ndomite

Pe k’a ra dame bi mbokwetho himi ïhki nge ba ihi k’u ya tsianima, bi xitho di domi ko ya xidafa. Xo njak’u ga jä ma. Bo pehi k’u xidafa bi gak’u ank’u di domi. Maya bi ma xanthe di ma zot’i k’a ya za. Ga müdi ga zot’i k’a ra za bi xogi a made; bi ñüt’i k’a ra jan’i. Maya bi k’ats’i bi müdi bi thogi k’u ya tsibätsi anima: se mba ñähu anja ka ma romihu ya ngúhu; i xo mba tuhü k’u teka ma mbobihu: ya xaro, ya tsidehti, ya doni, ya thuhmi.

Bi wadi bi thoyak’u, bi modi bi thogi k’u nda anima. Xo gento k’u bi romi ra zä xo mba tu: ya oni, ya ngondri, ya thuhmi, ya doni, ya yo. I u ga bi thogi k’a ra ta ko k’a ra me mba k’a ra xidafa. Xo njak’u ga mbadi ba ihi yu ya tsianima.

Xo bi xo k’a ra za bi boni bi ma bo xi k’a ra mbehña

— Di ma di ma ntomi

Pe bi xitho yaxo xi thogi, te go ma go ma ntoï.

---

<sup>220</sup> Texto proporcionado por Lidia Izquierdo, otomí de Huichochitlán.

## Un día de difuntos

Una vez, en día de difuntos, una señora dijo a su esposo

— Dame dinero para ir a comprar la ofrenda de los difuntos

Pero el marido sólo se enojó porque no creía que éstos venían y dijo que los esperaba con tréboles. Y así lo hizo. Fue a cortar tréboles y los puso como ofrenda. Luego fue al bosque a cortar leña y de repente se empezó a abrir el árbol en medio; el hombre se metió dentro de él. Luego vio que empezaron a pasar los niños difuntos y venían platicando de cómo los habían esperado en sus casas y traían aquello les habían ofrendado: jarros, borreguitos, flores, panes.

Cuando terminaron de pasar éstos siguieron los difuntos grandes. Y lo mismo, a los que los habían esperado bien también traían pollo, carne de res, pan, flores, velas. Y cuando pasaron su papá y su mamá traían sólo tréboles. Y fue así como comprobó que sí venían los difuntitos.

Entonces se abrió el árbol y el hombre salió, y fue a decir a su mujer:

— Vamos, vamos a comprar

Pero ella sólo dijo que para qué iba a ir a comprar si ya había pasado el tiempo de las ofrendas a los difuntos.<sup>221</sup>

## Ar minhi ne ar zone<sup>222</sup>

Num hombu n'ar jō'i mar mi Nsantýago tso mi tsi du ar sei, ba the nde ne ba tsu ar y'e. Mi 'betho ya'bu nda zogu jar ngú. N'a mbi hyandutho n'ar tsibi. Bi ñ'eno

— Atho hindi y'osega, y'owa ar tso zuwe

Tso xki nti hange himbi zu. Bi xifi

---

<sup>221</sup> Una variación temoayense de este relato menciona que cierta persona sólo ponía en la ofrenda palos de ocote, para que guiaran a los difuntos y tuvieran qué oler, y agua porque no creía que venían los muertos. En una ocasión la invitaron a casa de otra familia que sí puso comida y bebida para sus finados y para aquéllos a quienes no les ofrecían y “los difuntos de Xingu [quien no creía] traían en sus manos pedazos de ocotes encendidos y les escurría por los dedos la resina –creo que hasta se veía que estaba chiclosa– y emitía humo muy negro, al ver esto los dos se quedaron clavados en nuestro banco, ya que cuando pasó el momento de asombro, le dijo Nchenjua [el anfitrión] a Xingu, a ver si con esto puedes crearme, que los muertos vienen en verdad” (DE LA VEGA, 1998: 98).

También Zaballa recopiló una variación de este relato en Huichochitlán y, señala, que es semejante a otro que recogió Galinier en Hidalgo (2002: 3).

<sup>222</sup> Texto proporcionado por Leticia Lucio, otomí de Mexquitilán.

— Di poka hindi y’osega, atho gi y’obu; n’e uxki ti gi jakugi jamo hintu di xi’i. Xu’bu gi ñ’eno gi tsixki jam ngú, hindi ne ga ñhot’u jar dehe ar ñhe. Nu’bu gi tsixuki xkar nthewi ga tan’i n’ar t’eni ir sei

Honse bi moñ’o ne bi ’be ar mfeni. Nă’ă mbi mbeni mi ’ba jar goxthi ar ngú. Bi tho ya pa hintu mi beni. Nă’ă n’ar pa’bya mi tsi ar sei bi wat’i n’ar beñhä mar mi Xamge. Bi xifi

— Ha gi beni? Gi tukugi n’ar t’eni ar sei, ga mo ngi tangi

Ar jö’i bi ñ’otse, mi y’o ar mfeni. Mi beni, “xu huxta xika n’ar male Xamge ga tambugar sei? Xu huxta ndega’be nu?”

Mi y’o ar mfeni, n’a mbi ’bentho nă’är pa’o xki nti ne bi nthewi, bi bädi mi ge ar zone nă’ă xki zixu jar ngú. Hö bi dambi ar sei pa nu’bu nda ntehwí mnagi nda xifi nda tsits’i jar ngú nu’bu hin’ö netho nda yot’e ar nduxte ne nda zitsi ya’bu.

### **El borracho y la bruja**

Hace tiempo, a un señor de Santiago Mexquititlán que tomaba mucho se le hizo tarde y lo alcanzó la lluvia. Le faltaba mucho para llegar a su casa. De repente vio una luz y se dijo:

— Por lo visto no ando solo, aquí anda un animal malo

Estaba muy borracho, por eso no tuvo miedo y le dijo:

— Sé que no ando solo, también vas aquí. No me hagas nada, al cabo que yo no te digo nada. ¿Por qué no me llevas a mi casa? No quiero meterme en el agua del arroyo para llegar. Si me llevas, cuando nos encontremos te compraré un litro de pulque.

Sólo dijo eso y perdió el conocimiento. Cuando lo recuperó ya estaba parado en la puerta de su casa.

Pasó el tiempo y olvido lo que había sucedido, pero un día estaba tomando cuando se le acercó una señora de San Miguel Tlaxcaltepec, a quien reconoció por su forma de vestir, y ésta le dijo:

— ¿Te acuerdas? Me debes un litro de pulque, me lo prometiste

El señor permaneció callado y pensando “no conozco a esta señora de San Miguel, ¿cuándo le prometí un litro de pulque?”

De pronto se acordó de la ocasión cuando estaba muy borracho y supo que era la bruja quien lo había llevado a su casa. Sí le compro el pulque, pues si volvían a encontrarse le pediría que lo llevara a su casa y así evitaría que le hiciera una maldad y lo llevara lejos.

## Di tsu go t'u<sup>223</sup>

Di tsu go t'u njangu ka ro tsixuhtsi bi foxi na ro t'egi ka ro ña. Nuwa Ntabi ku yo jani xatho ro domi bu ja yo deze da ma tuhkihü hinta da ma ro bodise, hinta da hña na ro domi.

Na ro nana ka tso' ka ro nzoya, mi xatho ka ro domi, bi ju ka ro tixu bi mewi ro rudise ha ro xanthe.

— Mihtho wa, hingi weni hinta go tuhki yo deze hede

Ka ro tsixuhtsi bi mi ha ro wa ka ro za, mi ini ko yo ndodise pi mi ka'ti ka ro me mi toge ha ro yedise. Ka ro me ka tsuti ro nkru ga t'egi na ro yedise. Hanti ha ga ñihi na ro ndähi, bi dahta hwaki ka ro za ro nkru ka tsuti bi dogi. Xo bixpi nfoxka ro ñä ro lengu xuhtsi, bi bongi ha ro yuga pi bi nfoxi ro hoi, jagento mi xo ka ro tsilengu xuhtsi.

Ka ro me bi ka'ti hanha ga nfoxka ro t'egi ha ro ña ka ro bähtsi. Bi ngoxte ha ro wa ka ro deze hinta di zotari ha mi mi ka ro tixu, te bi yaxti ku yo wa komo mi he ro njode. Mi pi yo gido ka ro tsinana. Bu nga zote ha mi benka ro tixu, bi thex pi bi ko'ti ro t'egi; mi pigi yo ji. Bo tso' yo deze. Bo thexka ro tixu hinta di ndu, bi hekwari hinta di zotari ha mi ja yo tsingu. Bi mafi, bi mafi ha yo ngú. Ki yo jani mi bu ha yo ngu mi mantho

— Kwe xo logo ka ro nana

— Hekwari gi ka'tihü ka ma tixu, bi nfoxi na ro t'egi ha ro ña. Kwe ya xo du

Ka zote ta Nzuhni ya xki du. Ki yo mboghü bi xi'ka ro nana

— Kwe ko po'ti ri tixu...

Mi ne di ma kotihü ka ro nana.

Nsotho di tsu go t'u njangu ka ro tsixuhtsi bi foxi na ro t'egi ka ro ña.

Xo ra nthi ro vida! Ka tsixuhtsi nwa beditsi.

## Tengo miedo a morir

Tengo miedo a morir como la niña que se le clavó una varilla en su cabeza. Aquí, en Ent-havi, cuando es temporada de capulines las personas que no tienen dinero van a cortarlos para venderlos y así obtienen algo de dinero.

Una señora, a quien había dejado su marido, no tenía dinero; junto con su hija fue a cortar capulines al monte.

---

<sup>223</sup> Texto proporcionado por Adrián de la Cruz, otomí de Temoaya.

— Siéntate aquí, no te alejes mientras yo corto los capulines.

La niña estaba sentada al pie del árbol y jugaba con huesos de capulín. Mientras, veía a su mamá trepada en el capulín. Ella había colgado un “jalador”<sup>224</sup> metálico en una rama del árbol. No sé de dónde vino un aire fuerte que sacudió la rama y aquél cayó. Inmediatamente se clavó en la cabeza de la niña y salió por su cuello hasta ensartarse en el suelo; la niña quedó en posición como si rezara.

Su madre vio cómo se clavó la varilla en la cabeza de su hija: se deslizó rápidamente por el tronco para llegar donde estaba su hija y se rasgó sus piernas por traer chincuete.<sup>225</sup> Escurrían las lágrimas a la señora. Cuando llegó la abrazó y desclavó la varilla; la niña chorreaba sangre. Dejó sus capulines. Abrazó a su hija para cargarla y corrió para llegar rápidamente donde había casas. Gritó, gritó en las casas. Las personas sólo decían

— Creo que la señora se ha vuelto loca

— Corran a ver a mi hija, se clavó una varilla en la cabeza. Creo que ya murió

Cuando llegó a Toluca ya había muerto. Los médicos dijeron a la señora

— Tal vez mataste a tu hija.

Y querían encarcelar a la señora.

Por eso tengo miedo a morir como la niña que se le clavó una varilla en su cabeza.

¡La vida es complicada! Esa niña era mi sobrina.

### a) Análisis del relato “Di tsu go t’u”

Dado que el objetivo principal de este capítulo, y en general de toda la tesis, es mostrar la continuidad e innovación de la cultura y su manifestación en tres de sus elementos considerados nucleares (lengua, religión y tradición oral), a continuación se realiza únicamente la segmentación morfosintáctica de uno de los relatos transcritos anteriormente con el fin de hacer una primera aproximación al estudio gramatical de la lengua otomí, en este caso en la variante de Temoaya.

Dado que el *corpus* se reduce a un único texto, breve además, también el estudio es limitado; sin embargo, este esbozo gramatical puede ser el punto de partida para una investi-

---

<sup>224</sup> Traducción “aproximada” para denominar al instrumento que se utiliza para jalar y cortar los frutos de los árboles; puede ser de carrizo, metal o cualquier otro material y equivaldría a *chicolli* en náhuatl (*chicol*, en su versión castellanizada) y a “garabato” en español.

<sup>225</sup> Falda tradicional que usan las mujeres otomíes de Temoaya.

gación futura donde se dé cuenta más detalladamente del otomí de Temoaya, del cual sólo se ha trabajado la fonología, por Andrews. En este apartado se ensaya analizar morfema por morfema todo el relato y presentar una serie de oraciones donde se aprecie algunos rasgos de la lengua; en este último caso se comparan con ejemplos tomados también de los textos de la tradición oral transcritos de las variantes de Huichochitlán y Mexquititlán.

De las otras dos variantes del otomí se conoce de trabajos recientes en torno a ellas; en el caso de Huichochitlán la tesis de Zaballa y en el de Mexquititlán la obra de Hekking y sus colaboradores. Acerca del otomí de la región de Toluca, además del primer texto mencionado donde se aborda la gramática otomí entre otros aspectos de la lengua y la cultura hñätho de Huichochitlán, también se han publicado dos obras de Lastra, *Otomí de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México* y *El otomí de Toluca*, y siendo que “el otomí de Temoaya es bastante parecido [con el de estos dos lugares]” (LASTRA, 1992: 12), son referentes para su estudio. Ésta última me ha servido como referencia para el análisis, pues por lo limitado del *corpus* en ocasiones es complicado construir los paradigmas.<sup>226</sup>

La terminología que se emplea en el análisis corresponde a su equivalente aproximada en español en la mayoría de los casos, en otros son los nombres como han sido denominados por otros investigadores, principalmente Lastra y Hekking. Aunque no es un acierto llamarlos según la visión que se tiene desde otra lengua, es un punto de partida para entender y sistematizar un idioma. Se prefiere los términos de Andrés Bello para designar los tiempos verbales y, en otros, se acuñan dependiendo lo que denotan; por ejemplo, pasado inmediato indica una acción realizada previamente a la anterior que se cuenta. Las abreviaturas empleadas para denominar los morfemas de que consta el relato transcrito son las siguientes:

AC	antecopretérito	IncPl	inclusivo plural
adj	adjetivo	LA	locución adverbial
afc	afectivo	lim	limitativo
AL	adverbio de lugar	loc	locativo
AM	adverbio de modo	neg	negación

<sup>226</sup> Doris Bartholomew trabajó en San Felipe Santiago, Xiquipilco, municipio vecino, y realizó una versión preliminar (inérita) de la gramática del otomí que se habla en esa comunidad.

APr	antepresente	num	numeral
APs	antepasado	pl	plural
AT	adverbio de tiempo	pos	posesivo
CC	conjunción copulativa	Pr	presente
CCs	conjunción causal	PR	pronombre relativo
Cp	copretérito	prd	predicativo
CDrPl	complemento directo plural	prep	preposición
CDrSg	complemento directo singular	Ps	pasado
CT	conjunción de tiempo	PsI	pasado inmediato
DtSg	determinativo singular	PsM	pasado de movimiento
DtPl	determinativo plural	ptm	préstamo del español
enf	enfático	SjPl	sujeto plural
Ft	futuro	SjSg	sujeto singular
IncD	inclusivo dual		

### Texto

di tsu go t'u njangu ka ro tsixuhtsi bi foxi na ro t'egi ka ro ña

Pr1-tener miedo Ft1-morir AM CDrSg DtSg afc+niña Ps3-clavarse num DtSg  
fierro CDrSg pos3 cabeza

*Tengo miedo a morir como la niña [que] se clavó un fierro en su cabeza*

nuwa Nthabi<sup>227</sup> ku yo jani xatho<sup>228</sup> ro domi

AL Enthavi CDrpl DtPl gente no-tener DtSg dinero

*aquí en Enthavi las personas que no tienen dinero*

<sup>227</sup> Se traduce como “lugar de los arados”.

<sup>228</sup> Es un verbo que niega que se posee algo. También puede traducirse como “sin” dependiendo del sentido del texto en español.

bu ja yo deze da ma tuhkihü hinta<sup>229</sup> da ma ro bodise<sup>230</sup>

CT haber DtPl capulín Ft3-ir cortar+pl prep Ft3-ir DtSg venta-de-capulín  
*cuando hay capulines van a cortarlos para ir a venderlos*

hinta da hña na ro domi.

prep Ft3-tener num DtSg dinero

*para [ob]tener dinero*

na ro nana ka tso‘ ka<sup>231</sup> ro nzoya mi xatho ka ro domi

num DtSg señora AC3-separar CDrSg pos esposo PsA3-no tener CDrSg DtSg  
dinero

*una señora quien se había separado de su esposo no tenía dinero*

bi ju<sup>232</sup> ka ro tixu bi mewi ro rudise<sup>233</sup> ha ro xanthe<sup>234</sup>

Ps3-llevar CDrSg pos3 hija Ps3-ir+IncD DtSg corte-de-capulín loc DtSg bosque  
*llevó a su hija a cortar capulines en el bosque*

—mihtho wa hingi weni hinta go tuhki yo deze hede

sentarse+lim AL neg+Pr2-alejarse AT Ft1-cortar DtPl capulín enf

— *sólo siéntate aquí no te alejes mientras yo corto los capulines ¡eh!*

ka ro tsixuhtsi bi mi ha ro wa ka ro za

SjSg DtSg afc+niña Ps3-sentarse loc DtSg pie CDrSg DtSg árbol

*la niñita se sentó en el pie del árbol*

---

<sup>229</sup> Como preposición indica consecuencia, causa o dirección; en otros contextos se emplea como adverbio de tiempo.

<sup>230</sup> Se forma con el verbo “vender” más el sustantivo “capulín”.

<sup>231</sup> Al parecer, este proclítico verbal se emplea con la tercera persona en antecopretérito, pero cuando ya se ha mencionado a la misma previamente (sería a la vez pronombre relativo); se diferencia de “xki” que indica el mismo tiempo verbal, mas no alude al sujeto de quien se está hablando.

<sup>232</sup> Este verbo se traduce como agarrar, jalar, arrastrar.

<sup>233</sup> Se compone del verbo “cortar” y el sustantivo “capulín”.

<sup>234</sup> Indica lugar (monte) con árboles.

mi ini ko yo ndodise<sup>235</sup> pi mi ka'ti ka ro me mi toge ha ro yedise<sup>236</sup>

PsA3-jugar prep (ptm) DtPl hueso-de-capulín CC PsA3-mirar CDrSg pos mamá  
PsA3-subir loc DtSg rama

*ella jugaba con los huesos de capulín y miraba a su mamá que subía a las ramas*

ka ro me ka tsuti ro nkru ga t'egi na ro yedise

SjSg pos3 mamá AC3-colgar DtSg “jalador” prep fierro num DtSg rama

*su mamá había colgado un “jalador” de metal en una rama*

hanti ha ga ñihi na ro ndähi bi dahta<sup>237</sup> hwaki ka ro za

no-saber loc PsI3-venir num DtSg viento Ps3 adj sacudir CDrSg DtSg árbol

*no sé de dónde vino un viento que sacudió el árbol*

ro nkru ka tsuti bi dogi

DtSg “jalador” AC3-colgar Ps3-caer

*el “jalador” que había colgado [la señora] cayó*

xo bixpi nfoxka ro ña ro lengu xuhtsi

AT AM clavarse+CDrSg pos3 cabeza DtSg adj niña

*entonces enseguida se clavó en la cabeza de la niña pequeña*

bi bongi ha ro yuga pi bi nfoxi ha ro hoi

Ps3-salir loc pos3 cuello CC Ps3-ensartarse loc DtSg tierra

*salió en su cuello y se ensartó en el suelo*

jagento mi xo ka ro tsilengu xuhtsi

AM PsA3-rezar CDrSg DtSg Af+adj niña

*como si rezara la pequeña niña*

---

<sup>235</sup> Sustantivo compuesto de “hueso” y “capulín”.

<sup>236</sup> Se puede traducir como enorme, grande, demasiado.

<sup>237</sup> El sustantivo se forma con “mano” (que en otomí alude a toda la extremidad, incluyendo el brazo) y “capulín”; literalmente, el brazo del capulín (rama).

ka ro me bi ka'ti hanha ga nfoxka ro t'egi ha ro ña ka ro bäh̄tsi<sup>238</sup>

SjSg pos3 mamá Ps3-mirar AM PsI3-clavarse+CDrSg DtSg varilla loc pos3  
cabeza CDrSg pos3 hija

*su mamá miró cómo se clavó la varilla en la cabeza de su hija*

bi ngoxte ha ro wa ka ro deze hinta di zotari ha mi mi ka ro tixu

Ps3-deslizarse loc DtSg pie CDrSg DtSg capulín prep Pr1-llegar+AM loc  
PsA3-sentarse CDrSg pos3 hija

*se deslizó al tronco del capulín para llegar rápidamente donde se había sentado su hija*

te bi yaxti ku yo wa komo mi he ro njode

adj Ps3-rasgar CDrPl pos3 pie CCs (ptm) PsA3-vestir pos3 chincuete

*ella rasgó todos sus pies como [porque] vestía su chincuete*

mi pi yo gido ka ro tsinana

PsA3-brotar pos3 lágrima CDrSg DtSg Af+señora

*brotaban sus lágrimas a la señora*

bu nga zote ha mi benka ro tixu

CT APr3-llegar loc PsA3-estar-caído+CDrSg pos3 hija

*cuando hubo llegado donde estaba tirada (caída) su hija*

bi thex pi bi ko'ti ro t'egi mi pigi yo ji

Ps3-abrazar CC Ps3-quitar DtSg varilla PsA3-escurrir Dtpl sangre

*abrazó y quitó (sacó) la varilla escurría la sangre*

bo tso' yo deze bo thexka ro tixu hinta di ndu

PsM3-dejar pos3 capulín PsM3-abrazar+CDrSg pos3 hija prep Pr1-cargar

*dejó sus capulines abrazó a su hija para cargarla*

---

<sup>238</sup> Este término alude a “hijo”, en general, sin considerar género.

bi hekwari hinta di zotari ha mi ja yo tsingú  
Ps3-correr+AM prep Pr1-llegar+AM loc PsA3-haber DtPl Af+casa  
*corrió velozmente para llegar rápidamente donde había casitas*

bi mafi bi mafi ha yo ngú  
Ps3-gritar Ps3-gritar loc DtPl casa  
*gritó gritó donde [había] casas*

ki<sup>239</sup> yo jani mi bu<sup>240</sup> ha yo ngú mi mantho  
SjPl DtPl gente PsA3-vivir loc pos3 casa PsA3-decir+lim  
*la gente que vivía en sus [esas] casas sólo decían*

— kwe xo logo ka ro nana  
crer prd adj (ptm) CDrSg DtSg señora  
*— creo está loca la señora*

— hekwari gi ka'tihu ka ma tixu  
Imp+AM Pr2-mirar+IncPl CDrSg pos1 hija  
*— corran [vengan] velozmente a ver a mi hija*

bi nfoxi na ro t'egi ha ro ña kwe ya xo du...  
Ps3-clavar num DtSg fierro loc pos3 cabeza creer AT (ptm) prd adj  
*se clavó una varilla en su cabeza creo ya está muerta*

ka zote ta Nzuhni<sup>241</sup> ya xki du  
AC3-llegar prep (ptm) Toluca AT (ptm) AC3-morir  
*había llegado a Toluca ya había muerto*

---

<sup>239</sup> Es semejante a “ku” y se usa indistintamente.

<sup>240</sup> Este verbo puede traducirse como vivir, estar, existir.

<sup>241</sup> Se traduce como “llano donde hay ruido”.

ki yo mboh<sub>o</sub><sup>242</sup> bi xi'ka ro nana

SjPl DtPl médico Ps3-decir+CDrSg DtSg señora

*los médicos dijeron a la señora*

— kwe ko po'ti ri tixu...

V APr3-matar pos2 hija

*creo tú has matado a tu hija*

mi ne di ma kotihu ka ro nana

PsA3-querer Pr1-encerrar+pl CDrSg DtSg señora

*querían encerrar (encarcelar) a la señora*

nsotho di tsu go t'u njangu ka ro tsixuhtsi bi foxi na ro t'egi ka ro ña

LA Pr1-tener miedo Ft1-morir AM CDrSg DtSg afc+niña Ps3-clavarse num

DtSg fierro CDrSg pos3 cabeza

*por eso yo tengo miedo a morir como la niñita [que] se clavó un fierro en su cabeza*

xo ra nthi ro bida<sup>243</sup> ka tsixuhtsi nwa beditsi

prd DtSg adj DtSg ptm CDrSg afc+niña Ps3+pos sobrina

*es difícil la vida aquella niñita era mi sobrina*

#### **b) Algunas consideraciones en torno a los dialectos del otomí**

El otomí se habla en ocho Estados de la República Mexicana: Estado de México, Guanajuato, Hidalgo, Michoacán, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz; como toda lengua, presenta variaciones en los distintos lugares donde se emplea; en los casos de las comunidades donde se investigó y recopilaron los relatos, el idioma también se diferencia. En este apartado se realiza un estudio muy sucinto de algunos aspectos gramaticales de los dialectos de Huichochitlán, Mexquititlán y Temoaya (Enthavi) con base en los textos presentados. Se

---

<sup>242</sup> Esta palabra comúnmente denomina a quienes no son de la comunidad y se aplica para llamar a los mestizos, fuereños, extranjeros, ciudadanos, etcétera y, en este caso, a los médicos.

<sup>243</sup> El narrador utilizó el préstamo español “vida”, pero pudo emplear “bui”

menciona nuevamente que dado el reducido *corpus* con que se trabaja, el análisis es sólo una aproximación muy limitada; sin embargo, a pesar de lo anterior se puede observar ciertas particularidades de cada una de las variantes.

- Fonología

Al parecer, por la influencia del español, la mayor competencia que adquieren los otomíes en esta lengua y a que las nuevas generaciones, aunque sean bilingües, la emplean más en su cotidianidad, algunos fonemas del otomí están en transición o en proceso de pérdida. Algunos casos es son el saltillo y la nasalización; sobre todo, las personas jóvenes tienden a omitir el golpe de glotis y a oralizar las vocales.

En el sistema fonológico de las variantes de Huichochitlán y Temoya se encuentra una /i/ nasal (ĩ) que, al parecer, no cuenta la de Mexquititlán (HEKKING – ANDRÉS, 1984: 11-18).

H<sup>244</sup>            ĩhki (creer)

M                ø

T                ĩni (jugar)

- Determinativos singular y plural (DtSg / DtPl)

Lo que comúnmente se ha denominado “artículo determinado” no expresa género, pero determina número

H                ra zä (lo bueno)                    ya xidafa (los tréboles)

M                ar sei (el pulque)                    ya pa (los días)

T                ro t’egi (el fierro)                    yo ngú (las casas)

---

<sup>244</sup> La H corresponde a Huichochitlán, la M a Mexquititlán y la T a Temoaya.

Cuando se emplea en “sentido” de “artículo indeterminado” el determinativo va precedido por el numeral, en este caso singular.

- H            na ra mbehña (una señora)  
M            n'ar jö'i [na + ar] (una persona)  
T            na ro domi (un dinero)

En las variantes de Huichochitlán y Temoaya se emplea una marca para indicar que se habla del sujeto; en ocasiones ésta podría tener la función de pronombre relativo, pues parece aludir a quien se ha mencionado anteriormente.\* En la de Mexquititlán no se indica

- H        **K'a** ra dame bi mbokwetho\*  
          (SjSg[PR] pos3 esposo Ps3-enojarse+lim: *su esposo sólo se enojó*)  
M        Ar jö'i bi ñ'otse  
          (DtSg gente Ps3-callar: *el señor calló*)  
T        **Ka** ro tsixuhtsi bi mi\*  
          (SjSg[PR] DtSg afc+niña Ps3-sentarse: *la niña se sentó*)  
          **Ki** yo jani mi bu ha yo ngu  
          (SjPl DtPl gente PsA3-vivir loc DtPl casa: *la gente que vivía en sus casas*)

En otros contextos precede al complemento directo de la oración

- H        bi ñut'i **k'a** ra jan'i  
          (Ps3-entrar CDrSg DtSg persona: *entró el hombre*)  
          bi thogi **k'u** nda anima  
          (Ps3-pasar CDrPl adj difunto: *pasaron los difuntos grandes*)  
M        bi wat'i n'ar beñhä  
          (Ps3-reconocer num+DtSg señora: *él reconoció a la señora*)  
          bi tho ya pa  
          (Ps3-pasar DtPl día: *pasaron los días*)

T    xo logo **ka** ro nana  
 (prd adj (ptm) CDrSg DtSg señora: *está loca la señora*)  
 bi yaxti **ku** yo wa  
 (Ps3-rasgar CDrpl DtPl pie: *ella rasgó sus pies*)

También antecede a sustantivos poseídos cuando se encuentran en función de complemento directo

H    bi xifi **k'a** ra dame  
 (Ps3-decir CDrSg pos3 esposo: *ella dijo a su esposo*)

M    ø

T    mi ka'ti **ka** ro me  
 (PsA3-mirar CDrSg pos3 mamá: *miraba a su mamá*)

- Cláusula adverbial

La forma de iniciar una cláusula adverbial en el otomí de Mexquititlán se marca con la forma nã'ä. Ésta no se encuentra en las variantes de Huichochiltán y Temoaya

M    **Nä'ä** n'ar pa'bya mi tsi ar sei  
 (AT num+DtSg día+temp Cp beber DtSg pulque: *cuando un día tomaba pulque*)

- Préstamos

Finalmente, se mencionan los préstamos del español que se encontraron en los relatos que se presentan en lengua otomí en esta unidad

H    **pa** di ndomite  
 (ptm Pr1-esperar a alguien: *para esperar [a los difuntos]*)  
**Pe** bi xitho  
 (ptm Ps3-decir+lim: *pero ella sólo dijo*)

- himi ihki **nge** ba ihi  
 (neg+Cp3-creer ptm PsM3-venir: *él no creía **que** venían*)
- bi thogi k'ḡ ya tsibätsi **anima**  
 (Ps3-pasar CDrPl DtPl af+niño difunto: *pasaron las **ánimas** de los niños*)
- M **pa** nu'bu nda ntehiwi  
 (ptm AT PsM3-encontrarse+InD: *para cuando se encontrarán*)
- T mi ini **ko** yo ndodise  
 (Cp3-jugar ptm DtPl hueso-de-capulín: *jugaba **con** hueso de capulín*)
- komo** mi he ro njode  
 (ptm Cp3-vestir pos3 chincuete: *como [porque] traía chincuete*)
- kwe xo **logo** ka ro nana  
 (creer prd ptm CDrSg DtSg señora: *creo está **loca** la señora*)
- ya** xo du  
 (ptm prd muerto: *ya está muerta*)
- ka zote **ta** Nzuhni  
 (AC3 ptm Toluca: *había llegado **a** [hasta] Toluca*)
- xo ra nthi ro **bida**  
 (prd DtSg adj DtSg vida: *es difícil la **vida***)

En estos tres pequeños textos se encontraron los siguientes préstamos del español: las preposiciones “para”, “con” y “hasta”; la conjunción adversativa “pero”; el adverbio “ya”; las conjunciones “que” y “como”; los sustantivos “ánima”, “loco” y “vida”. Cabe mencionar que éstos están presentes no sólo en el otomí, sino en otros idiomas indígenas por el contacto que hay entre los idiomas.

Dado que el objetivo del análisis del texto ha sido realizar una aproximación gramatical a la variante del otomí de Temoaya, no se hizo un estudio semiótico como con los tres relatos anteriores. Como se ha podido ver con estos breves textos, las posibilidades de expresión en ambas lenguas permiten ver las dos visiones del mundo de los otomíes que se encuentran entre dos universos: el indígena y el español, pero también puede ser una mirada desde otras dos perspectivas: el catolicismo étnico y el evangelismo.

## MA MFENI REFLEXIONES

A lo largo de esta tesis se ha descrito y analizado la dinámica de tres elementos de la cultura otomí en San Cristóbal Huichochitlán, Santiago Mexquititlán y Temoaya (Molino Abajo y Enthavi); a partir de la “situación de referencia” que se propuso, se observó cómo la aparición de “textos ajenos” los modificaron y propiciaron su transformación, sea en el sentido de la continuidad o del cambio.

Como conclusión de este trabajo se presenta una serie de reflexiones en torno a las propuestas teóricas que se han postulado, así como de la lengua, la conversión al Evangelio y los relatos de tradición oral; estos últimos como constituyentes de un *constructo* que se genera y regenera continuamente en determinados contextos y sectores de la población.

### **a) Continuidad y cambio**

La continuidad y el cambio son dos posibilidades por las que se puede optar ante las nuevas realidades que se presentan cuando interactúan dos o más semiosferas y se produce intercambio de información entre ellas.<sup>245</sup> De manera general, en la primera se genera la transformación a partir de lo propio de la cultura, en tanto que en la segunda se realiza con base en textos ajenos; de esta manera, la tradición actualiza y “potencia” sus elementos para permitir que continúen vigentes (aunque también acepta ciertos rasgos de lo exógeno que contribuyen a la “renovación”), mientras que la innovación es el resultado de la apropiación y adaptación de lo externo.

Se puede considerar que la continuidad en la cultura es la consolidación de lo propio tomando, precisamente, algunos caracteres particulares de lo ajeno para renovarse y estar acorde con su tiempo y no parecer obsoleta; en tanto que un cambio se produce cuando un texto externo afín genera una nueva alternativa que puede modificar sustancialmente o suplir al primigenio. Ambas posibilidades no se excluyen, sino en conjunto permiten a una determinada cultura transformarse, pero sin dejar de ser ella, pues en todos los elementos

---

<sup>245</sup> Recuérdese que Lotman denomina “explosión” a la fase cuando se encuentran dos semiosferas y se produce un “choque de lenguas extrañas” que enriquece la estructura semiótica de la cultura receptora de la información (1999: 170, 184).

que forman su semiosfera se opta por el *continuum* o por la innovación, según se les quiera significar, y así se produce una urdimbre donde se conjuntan el pasado y el presente.

Una semiosfera se modifica de dos maneras por la introducción de textos nuevos o caracteres de éstos. La primera de ellas es por medio de la renovación (continuidad) y ocurre cuando a un elemento se le dota de un nuevo ropaje significativo, pues se descartan o se magnifican determinados rasgos propios y se le adicionan ajenos para hacerlo parecer atractivo y novedoso (en el sentido de “estar al día”, vigente). La segunda forma corresponde a la innovación (cambio) y en ella media la adquisición y la (re)interpretación de lo externo de acuerdo con la semiótica de la cultura propia.

El mecanismo que permite la apropiación de los textos nuevos en los procesos antes mencionados es la “elaboración adaptativa” (en términos de Lotman). Según se trate de cambio o continuidad, para que un elemento ajeno logre posicionarse en determinado nivel de la semiosfera o que rasgos de aquél se incorporen en uno propio es necesario que, en primera instancia, medie la aceptación (que superen el rechazo inicial que origina lo “nuevo”); posteriormente, que se les “adapte culturalmente” y que se les codifique ([re]signifique) para ocupar un lugar en la cultura. El título de un discurso de Natalio Hernández, poeta nahua, sintetiza lo dicho anteriormente: “Noihqui toaxca caxtilan tlahtoli. El español también es nuestro”.<sup>246</sup>

La homogeneidad cultural en el estadio previo al cambio se circunscribe al ámbito público; es decir, al que una colectividad posee de manera general en torno a los diferentes elementos de su semiosfera; sin embargo, a nivel individual no puede haber una concepción unívoca dado que toda significación presenta matices que la diferencian y es en estos resquicios donde se presentan las diferencias que producen “disidencias” en el interior de la comunidad. Se puede considerar que quienes no aceptan o acatan las normas en su totalidad, las transgreden o en un determinado momento las contravienen, son los precursores de la transformación del paradigma cultural y, por tanto, los que proponen la renovación.

El cambio permanece latente a partir del momento cuando se produce el “contacto de culturas”, y sólo depende de los individuos o de ciertos sectores de la población optar por él o continuar en la tradición. Debido a las múltiples posibilidades de evolución (a nivel co-

---

<sup>246</sup> Consultar la bibliografía.

lectivo y personal) derivadas del grado de aceptación – rechazo de los nuevos textos,<sup>247</sup> se puede observar una amplísima gama de manifestaciones que pueden situarse entre un lado u otro de los extremos o posicionarse en puntos intermedios (cambio radical – sincretismo o mestizaje – conservación a ultranza de la tradición). Es por eso que se puede observar en la semiosfera de cualquier grupo social la presencia de dos o más alternativas para aprehender y vivir determinada “realidad”.

Para aclarar lo antes expuesto se presenta el caso de la religión, que lo ejemplifica claramente: “continuidad” en las comunidades indígenas significa permanecer en la tradición, practicar lo que se ha denominado catolicismo étnico; es decir, seguir en aquello que enseñaron los padres y los abuelos respecto de la forma de acercarse a lo divino. El “cambio”, por su parte, se observa en la conversión al Evangelio que supone, en términos generales, una ruptura total con el catolicismo, pues se abandonan las creencias y la forma de vida practicada en él. Aquí sólo se han mencionado dos posibles alternativas, pero en el abanico cabe un sinnúmero de manifestaciones religiosas.

#### **b) El cambio lingüístico. Desplazamiento de las lenguas indígenas**

La “explosión” que se produjo en el siglo XVI por el “encuentro” indígena – español propició el conocimiento recíproco de textos de ambas semiosferas que se aceptaron y reformularon en ambas direcciones para contribuir a gestar el mestizaje cultural que devino como tradición con el paso del tiempo. La organización social, la forma de gobierno, la economía y la religión (entre otros elementos mesoamericanos), fueron transformadas debido a la apropiación (mediada por la imposición) de lo hispano. Sin embargo, en este choque los idiomas indígenas resultaron incólumes, a pesar de la embestida que supusieron los decretos y leyes que pretendieron extinguirlos para siempre suplantándolos por el castellano.

La presencia de la lengua española en la semiosfera indígena como elemento ajeno, periférico, data desde la época colonial cuando también se le consideró como prestigiada: la hablaban quienes detentaban el poder civil, económico, político, educativo y religioso. En oposición se encontraban los idiomas indígenas, los de los pueblos sometidos, los de los

---

<sup>247</sup> Esta es la “situación ideal” en el contacto de culturas; sin embargo, no debe omitirse que la historia humana está llena de “encuentros” violentos donde la imposición, so cualquier medio y pretexto, ha mediado para la “apropiación” de los textos nuevos.

*macehualtin*. A partir de esta dicotomía se desarrolló una situación diglósica donde el castellano gozó de estatus alto y todas las lenguas indígenas fueron situadas en el bajo; además, se desarrolló una teoría de la “inferioridad lingüística” cuyos argumentos, según la época, han variado en su enunciación, pero no en su esencia, y han esgrimido desde una supuesta incapacidad para expresar los misterios de la fe o el lenguaje de la modernidad hasta calificativos despectivos y peyorativos de que son “jerigonza bárbara”.<sup>248</sup>

El *continuum* lingüístico fue mantenido por la población indígena cuyo idioma les bastaba en sus ámbitos de comunicación; en ocasiones, algunos debían interactuar con hablantes de otras lenguas y, en este caso, aprendían éstas, pero no en detrimento de la propia, sino con un fin instrumental.<sup>249</sup> Por otra parte, la continuidad fue promovida también por los religiosos, pues aprendieron los idiomas de los lugares donde ministraban para poder desempeñar su labor con mayor eficacia.

A lo largo del periodo colonial, durante el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, en los pueblos indígenas se mantuvo el *continuum* lingüístico debido a que el idioma propio bastaba para satisfacer las necesidades de comunicación y para nombrar las nuevas realidades, a pesar de la relación diglósica que se había establecido respecto del español. Aprender esta última lengua estaba reservado a quienes ostentaban un cargo que requería negociar con los de fuera, pero este hecho en sí no tenía la intención de sustituir la propia. ¿Qué fue lo que propició el cambio lingüístico a partir de la segunda mitad de la centuria pasada?

Aunque el cambio lingüístico tiene una matriz multicausal, en estas reflexiones sólo se mencionan algunos de los factores que se considera han sido determinantes en el desplazamiento de las lenguas indígenas mexicanas (y de cualquier otra en “desventaja social”). Primero: las políticas tendientes al monolingüismo (y al monoculturalismo a la par) en el idioma de la élite gobernante. Generalmente, cuando se presenta esta situación se prescriben leyes que prohíben el empleo público, incluso privado, de cualquier otra lengua que no sea la oficial. Dado que toda disposición, sea legal o *de facto*, previene de sanciones a las

---

<sup>248</sup> Cfr. “El otomí, ¿lengua bárbara?”, de Guzmán y el “El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente”, de Wright (véase la bibliografía).

<sup>249</sup> Recuérdese el caso del anciano mixe que murió en Mitla cuando iba de regreso de Oaxaca (¿aprendió español allí?) y fue confesado previamente en “lengua mexicana” por un sacerdote que, desde luego, conocía este idioma.

que se hacen acreedores los transgresores de ella, éstas son suficientes para amedrentar o reprimir a los posibles infractores.

El segundo factor es el establecimiento de directrices que limitan el empleo de las lenguas en diferentes ámbitos comunicativos, iniciando con aquellos que se considera son de prestigio: gobierno, educación y religión. Para acceder a estas esferas de la sociedad se torna indispensable saber el idioma de quienes las dominan. Siendo que la enseñanza en todos los niveles escolares sólo se imparte en la lengua de la “autoridad”, se condiciona el aprendizaje a la adquisición de ésta; por tanto, para que el individuo pueda escalar académica y, también, socialmente debe conocerla. A causa del orden que se impone, se delimitan los espacios de uso de los idiomas y a los que se considera “inferiores” se les confina a lo doméstico, lo rural y campesino y, con ello, se impide su desarrollo.

Finalmente, el tercero es el aspecto psicológico que afecta directamente la estima de quienes emplean cotidianamente una lengua minorizada, pues cuando se pretende desplazarla se recurre a diversas estrategias con el fin de que se le abandone. En primer lugar, se crea la “necesidad” de aprender el idioma de prestigio como única manera de lograr ascender en la escala social y económica. Segundo, se estigmatizan todas las manifestaciones de la cultura “inferior” y con argumentos pseudocientíficos se “demuestra” la supuesta superioridad de la “cultura nacional”. Tercero, se ejerce presión y violencia (bajo cualquier disfraz o abiertamente) para que se abandone la lengua materna porque “reporta beneficios”. Finalmente, se discrimina a los hablantes de los idiomas indígenas en todos los ámbitos sociales y se crea en la conciencia de la sociedad en general el rechazo a ellos.

Los tres anteriores factores también datan de la época colonial; sin embargo, sólo se aplicaban en ciertos espacios geográficos y con determinados sectores de la población. La política de desindianizar al país porque esta calidad era óbice para el progreso y el supuesto de hacer extensivos los “beneficios de la modernidad” fueron las causas que propiciaron la irrupción violenta de la lengua española en las culturas indígenas con el fin de extinguir sus idiomas, pues éstos representaban, según la ideología del poder, el atraso y la ignorancia.

La continuidad de la lengua indígena salvaguardada por el aislamiento geográfico y social fue violentamente socavada por las políticas que pugnaban por una homogenización cultural so pretexto de pertenecer a una nación que debía sustentar una identidad única. Los pueblos indígenas, que durante miles de años no habían cambiado sus paradigmas lingüísti-

cos, se vieron inmersos en una nueva realidad que les fue impuesta; además, han sido alienados y se han apropiado de los valores dominantes con el fin de parecerse al ideal que se les ha construido

### **c) El cambio de religión. La conversión al Evangelio**

El cambio de religión, en principio, supone la apropiación de una nueva forma de acercarse a lo divino en la cual se adquieren creencias y se realizan determinadas prácticas rituales; sin embargo, en el contexto que se ha producido en los pueblos indígenas, que es la continuación de la confrontación surgida en el siglo XVI entre el catolicismo y el protestantismo, se ha establecido una relación antagónica y, por tanto, las ideologías y los sujetos portadores de ellas se han significado en oposición.

El protestantismo es un texto que comenzó a penetrar en los niveles de la semiosfera de la población mexicana, en general, a mediados del siglo XIX; lo anterior se debió, sobre todo, a la relativa libertad de culto que otorgaron las Leyes de Reforma. Esta innovación inició en las ciudades y gradualmente fue extendiéndose a las zonas rurales con distintas denominaciones. Debido al aislamiento geográfico y social de los pueblos indígenas, las formas de religión no católicas eran un no texto en su semiosfera; sólo quienes tenían movilidad o migraban llegaban a tener conocimiento de ellas y, precisamente, algunos de ellos las hicieron propias y al regresar a sus pueblos las llevaron consigo y comenzaron su propagación.

El cambio de religión, además de ser un hecho significativo, es un acto pragmático: es una apuesta por una vida mejor que, desde luego, está vinculada al aspecto espiritual y en conjunto impulsan al individuo a buscar opciones y respuestas a su devenir existencial y a su cotidianidad. Bautizarse en una iglesia evangélica no obedece a factores de índole económica; es decir, no media una gratificación pecuniaria a cambio de la conversión, sino al deseo de resolver una situación particular, sea sanar de una enfermedad, abandonar un vicio, solucionar un problema familiar, etcétera. No se omite, desde luego, el caso de quienes se hallan en una búsqueda ontológica y encuentran en el evangelismo la respuesta a sus expectativas.

En la conversión al Evangelio, dos factores, uno de índole psicológica y otro económico, refuerzan la convicción de haber elegido la mejor opción. El primero es el hecho de que el

converso es reconocido como “hijos de Dios”, lo cual lo coloca en igualdad de circunstancias con toda la humanidad y lo libera de otras posibles identidades discriminadas, como sucede en el caso de los indígenas. Por otra parte, puede acceder a la jerarquía de la iglesia cuando cumple los requisitos y hace méritos, lo cual lo faculta para detentar un cargo y representar autoridad.

Respecto del aspecto económico, se produce un cambio en la dispensa de los recursos financieros: “antes” se gastaba el dinero en alcohol, diversión y las fiestas patronales; “ahora” se emplean los ingresos para realizar fiestas religiosas, se ofrenda, diezma, etcétera; sin embargo, en este último caso la lógica se centra, además, en acumular riqueza para adquirir bienes que demuestren que “Dios bendice” y, de este modo, ganar prestigio social y ser ejemplo a seguir. Al parecer, la diferencia estriba en la capacidad y la conciencia de ahorrar; además, se sustenta en una “teología de la prosperidad” que propone como parámetro en la relación divina – humana el caudal material que logre reunir el creyente.

En lo que toca al aspecto cultural, el cambio religioso no sólo implica la aceptación de otras creencias y la práctica de otros rituales, sino un nuevo estilo de vida que está determinado por la doctrina y disciplina de la iglesia a la que se convierte la persona. De esta manera, la religión se torna una ideología que abarca la actitud hacia la vida en su totalidad; de hecho, a partir de ella se (re)construye. No sólo es una transformación semántica, también es pragmática, pues todas las acciones se significan según las creencias y las creencias se traducen en hechos.

La aceptación y apropiación de otra religión supone un cambio profundo en la cosmovisión del converso, pues se reorganiza su mundo.<sup>250</sup> Por otra parte, a la par de la oposición histórica entre catolicismo y protestantismo (evangelismo o cualquier otra variante), se establece otra de carácter ideológico y se comparan las virtudes del nuevo credo en relación con el que se practicaba. En la semiosfera del converso se reinterpreta el pasado católico y se diferencia del presente (y futuro) evangélico, y se denota a ambos periodos con significaciones contrastantes.

---

<sup>250</sup> Se parte del supuesto según el cual la aprehensión de la nueva forma religiosa se produce debido a una profunda convicción y a la necesidad de acceder a los bienes espirituales que oferta la iglesia donde se adhiere la persona. Desde luego, también se producen conversiones por conveniencia u otro interés; además, el sincretismo está latente en la medida en que se acepte total o parcialmente la nueva religión.

#### **d) La continuidad. Los textos de la tradición oral**

Cuando se habla de continuidad o tradición pareciera que el concepto remite a un estadio de pasividad en la dinámica de la cultura con su consecuente reproducción insulsa y carente de expectativas y vitalidad; sin embargo, *continuum* es la transmisión de prácticas propias que a través de las generaciones se actualizan por el aporte que les hacen los textos que se generan en el interior de la propia semiosfera o que toma de otra; por tanto, es también un forma de innovación.

Con base en lo anterior, se puede afirmar que los textos de la tradición oral no son reminiscencias de un pasado que se cuentan en su forma “original”, intactos a pesar del tiempo (como los textos canónicos), sino son entes que “recobran la vida” cada vez que son recreados (en el sentido estricto de volver a ser creados) y se (re)significan para adquirir lozanía, vitalidad y ser acordes con su tiempo.

Los relatos orales se circunscriben al ámbito del *continuum*, de la renovación que se gesta en el interior de una misma semiosfera con el objetivo de perpetuarse; por ello, aunque provengan de larga data, continúan vigentes. Lo anterior se puede explicar por la acumulación de conocimiento que se genera en torno al texto prístino; en general, se conserva el núcleo, la idea original, pero con las “variaciones sobre el tema” que hace cada narrador en su tiempo desde su cosmovisión.

Generalmente, cuando se relata un texto de tradición oral se conserva la estructura discursiva, aunque cada narrador puede agregar o suprimir información en torno a él según su conocimiento acerca del tema y la intencionalidad de aquél; también, se otorga la significación original contenida en el relato primario a los actantes y a las acciones; es decir, se mantienen la forma y el fondo: la manera de enunciar y la significación. Sólo la lectura entre líneas de determinadas oraciones, sustantivos o adjetivos intercalados, permiten entrever la (re)interpretación de quien cuenta; también, en ocasiones, éste emite al final una *coda* donde expresa, a veces sin ambages, su opinión franca respecto del tema.

Los textos orales permanecen porque conservan lo significativo de la cultura de un pueblo: el conocimiento que éste ha adquirido a través de su historia y, por su valor, se consagra como legado de los antepasados; sin embargo, a pesar de que algunos relatos alcanzan esta condición en el devenir gradualmente van desplazándose a los niveles más alejados del núcleo de la semiosfera.

Un texto que surge en un determinado contexto y tiempo, y responde a situaciones específicas de la comunidad logra formar parte de la tradición, pues se considera que acrecienta el conocimiento. Los relatos, como todo saber humano, no permanecen estáticos, inmutables, sino sobre ellos se acumula aún más erudición del grupo que los recrea de acuerdo con su tiempo; por lo cual, pasado éste, deben actualizarse, pero tomando como base del que parten.

En la recreación de un relato es determinante el narrador, pues dependiendo de la intención que siga éste, además del oyente y del contexto, será la interpretación que realice. La riqueza de los relatos radica en la multitud de posibilidades que representa el número infinito de narradores que se traducen en versiones. Las interpretaciones que hagan de un texto un hablante de otomí, uno de español, uno bilingüe, un católico, un evangélico, etcétera, serán parecidas (por partir de un mismo original), pero jamás iguales.

#### **Ar ngätsi ar 'bede. Aquí termina el relato**

Los cambios y la continuidad que se observan en el interior de una cultura se muestran en diferentes grados; la aceptación o el rechazo de lo nuevo en determinados sectores de la población depende de ciertos factores, entre ellos edad, sexo, religión, idioma dominante (lengua indígena, español o bilingüismo, en los casos estudiados), nivel de escolaridad, lugar de nacimiento o residencia, convivencia con personas adultas o ancianas, etcétera. Dependiendo de éstos, será mayor o menor el impacto de las transformaciones a nivel individual y colectivo.

La continuidad y el cambio coexisten en igualdad de circunstancias, pues son dos posibilidades de interpretación de un mismo texto; por tanto, junto a la “tradición” en un elemento también se puede observar la “modernidad”. Por ejemplo, una práctica cultural puede llevarse a cabo a la manera como fue aprendida por transmisión generacional y, también, de acuerdo con el innovación que se le introduzca. Aun cuando se produzca desplazamiento y caiga en desuso lo propio (cambio), un sector de la comunidad, minoritario tal vez, preferirá reproducirlo (*continuum*), aunque “renovado” por sí mismo y por la apropiación de determinados caracteres de lo ajeno.

En el caso mencionado anteriormente, se puede considerar la continuidad como “tradición transitoria” que devendrá en pérdida o resignificación positiva dependiendo de la cali-

dad que se le otorgue *a posteriori*; sin embargo, aunque desaparezca en la cotidianidad, perdurará en la semiosfera un tiempo más, pues, al menos, figurará en el anecdotario de “lo que hacían los abuelos antes” (inventario de los elementos perdidos de la cultura) y se convertirá en un texto periférico y, finalmente, en un no texto.

De acuerdo con lo que se investigó en las tres comunidades otomíes, la transformación en el idioma es más notoria, pues el *status* de la lengua indígena ha ido de un extremo a otro y se puede observar cómo se ha pasado de un monolingüismo en otomí a uno en español en prácticamente tres generaciones. Tocante a la religión, la mayoría de la población continúa en la tradición, pero ahora el campo religioso se ha abierto a otras propuestas de concebir y vivir la fe, y el monopolio que ostentaba la Iglesia Católica en cuanto a la oferta de bienes simbólicos de la salvación y la vida eterna lo comparte con otras denominaciones religiosas. En lo que toca a la tradición oral, se puede señalar que una de sus características es, precisamente, la transformación y puesta al día; es decir, gradualmente se complementa y cambia de significación, pero conserva la forma prístina.

Los cambios lingüístico y religioso presentan una característica común: la pretensión de sustituir totalmente el texto previo en la semiosfera de la población que ha optado o se ha visto inmersa en esta innovación. El objetivo en ambos casos presenta dos vertientes: por una parte, intenta desplazar del núcleo la lengua indígena y el catolicismo étnico; por otra, los resignifica negativamente; es decir, en el lugar que ocupaban estos elementos se colocan el español y la religión evangélica, y se otorga a los primeros una connotación perniciosa.

La hipótesis propuesta al iniciar esta tesis se confirmó de manera general en los tres lugares donde se investigó: quienes llevaron los cambios a las comunidades fueron los propios migrantes y los agentes ciudadanos que llegaron a ellas; también, entre más cercanos están a la ciudad la influencia de ésta es más notoria y las transformaciones más profundas y veloces. San Cristóbal Huichochitlán es el pueblo otomí más que es parte de una urbe y el que presenta los cambios más marcados, a diferencia de las localidades aún apartadas de Temoaya; en el punto medio se encuentra Santiago Mexquititlán que geográficamente se encuentra ubicado a medio camino entre Amealco y Temascalcingo, los núcleos urbanos más próximos. Cabe mencionar que también se toma en cuenta la “cercanía móvil”, pues la distancia no es óbice para que las personas se desplacen periódica o cotidianamente a las metrópolis para realizar diferentes actividades.

Como toda investigación, ésta también tiene sus limitaciones; por tanto, no pretende generalizar ni ser la única interpretación posible del hecho que describe; sólo menciona las conclusiones a las que se llegó después de analizar la información obtenida y observada en el trabajo de campo. Más que dar respuestas concluyentes, éstas se dejan abiertas en espera de que la dinámica de la cultura las confirme o modifique.

**AR MFÄDI**  
FUENTES

**YA JÄ'I BI MEDE**  
INFORMANTES<sup>251</sup>

Adrián de la Cruz	Alberto “Dozá” Fernández
Alejandro Ramírez	Amalia Huerta
Andrea Martínez	Ángeles Izquierdo
Cesárea Atilano	Cynthia Ávila
Cirilo Izquierdo	Eustacio Esteban Ventura
Felipa Fernández Gregorio	Flora Luján García
Francisco Félix	Francisco Mireles
Gregorio Olivares Ávila	Isaac Martínez Atilano
Isabel Hernández	Israel Martínez Atilano
Javier Pérez Lucas	Juliana González Ramírez
Karen Ricardo Matilde	Leticia Lucio González
Lidia Izquierdo	Luisa Martínez
Marcelino Estrada	Nicolás Pérez Domínguez
Rogelio González Luján	Ruperto Pérez
Tomás Valle	Verónica Pérez Domínguez

---

<sup>251</sup> Algunos informantes prefirieron permanecer en anonimato por diversos motivos y expresamente me señalaron que omitiera sus nombres en la tesis.

**MA 'RA YA 'BEDE**  
**OTROS RELATOS<sup>252</sup>**

Alma Lidia Bautimea Armenta

Bernarda Mendoza Flores

Rosario Macxines Adame

**YA NGÚ JWATI**  
**ARCHIVOS**

Archivo parroquial de Mitla, Oaxaca, libro de bautizos, 1684-1745

Archivo parroquial de Mitla, Oaxaca, libro de bautizos, 1722-1762

Archivo parroquial de Mitla, Oaxaca, libro de bautizos número cinco de San Pablo Güilá,  
1717-1750

Archivo parroquial de Teitipac, Oaxaca, libro de bautizos, 1784-1803

Archivo parroquial de Tlacoahuaya, Oaxaca, libro de bautizos, 1708-1754

Archivo parroquial de Tlacolula, Oaxaca, libro de bautizos de Santa Ana, 1714-1778

---

<sup>252</sup> Los relatos de las tres niñas citadas participaron en el VII Concurso “Las narraciones de Niños y Niñas Indígenas” que organizó la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) en 2005.

## AR HMUNTS'I YA HE'MI

### BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMO, Marcelo (2007), *Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro*, México, INAH
- ACEVES, Jorge (1991), *Historia oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*. México, CIESAS
- (1997), “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, en Garay, Graciela de (coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral. Historias de vida*, México, Instituto Mora, pp. 9-15
- ALBERTANI, Claudio (1999), “Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación”, en *Política y cultura*, núm. 12, pp. 195-221
- ALEJOS, José (2009), “Identidad cultural y tradición oral en Mesoamérica”, en Carmen Curcó y Maite Ezcurdia (comp.), *Discurso, identidad y cultura: perspectivas filosóficas y discursivas*”, México, UNAM, pp. 141-163
- ALVA IXTLIXOCHITL, Fernando de (1985), *Obras históricas*, México, UNAM
- AGUILAR, Mónica (2007), “Presbiterianos históricos y «renovados» en Los Altos de Chiapas”, en Torre, Renée de la y Cristiana Gutiérrez (coord.) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS – Coljal – Colef – Colmich – UQRoo – Segob – CONACyT, pp. 287-296
- ANZURES, María (2007), “Santos taumaturgos”, en José Ramírez (comp.), *Enfermedad y religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, Toluca, UAEM, pp. 331-84
- APPEL, René y Pieter Muysken (1996), *Bilingüismo y contacto de lenguas*, Barcelona, Ariel
- AVILÉS, Alberto (2005), *Levantando la sombra*, Poxindeje, C'angandho
- BÁEZ-JORGE, Félix (1998), *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, UV
- (2000), “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en *La palabra y el hombre*, núm. 115, julio-septiembre, pp. 7-23
- BAJTIN, Mijaíl (2009), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI

- BARRIGA, Rebeca y Pedro Martín (ed.) (2010), *Historia sociolingüística de México*, México, Colmex, 2 vols.
- BARTHES, Roland *et al.* (1982), *Análisis estructural del relato*, México, Premia
- BASTARDAS I BOADA, Albert (1996), *Ecología de les llengües. Medi, contactes i dinàmica sociolingüística*, Barcelona, Proa
- BASTIAN, Jean-Pierre (1994), *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, FCE
- (1997), *La mutación religiosa de América Latina*, México, FCE
- (2008), “En diálogo con la obra de Lalive, D’Epinay”, en *Revista Cultura y Religión*, vol. 2, núm. 2, pp. 3-28
- BERDAN, Frances y Michael Smith (2004), “El sistema mundial mesoamericano post-clásico”, en *Relaciones*, año XXV, núm. 99, pp. 17-77
- BERMEO, Vera (2010), “La vitalidad del otomí en Santiago Mexquititlán, Querétaro”, tesis de maestría, México, UNAM
- (2011), “La vitalidad del otomí en Santiago Mexquititlán, Querétaro”, en Terborg, Roland y Laura García (coord.), *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y de las presiones sobre sus hablantes*, México, UNAM, pp. 177-195
- BERNAL PÉREZ, Felipino (2004), *Di b’ahuua, di b’uhu ne di ñähu. Ra m’ui hñähñu. Estamos aquí, vivimos y hablamos. Vida hñähñu*
- BERNÁRDEZ, Enrique (1999), *¿Qué son las lenguas?*, Madrid, Alianza
- BRICE, Shirley (1997), *La política del lenguaje en México. De la Colonia a la nación*, México, INI
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1994), *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo
- CABALLERO, Socorro (1994), *Narraciones tradicionales del Estado de México*, Toluca, Imagen
- CALVET, Louis-Jean (1981), *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, Madrid, Júcar
- CALVO, Julio (ed.) (2001), *Teoría y práctica del contacto. El español de América en el candelero*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuet

- CALVO, Thomas (1973), *Acatzingo. Demografía de una parroquia mexicana*, México, INAH
- CAMPOS, Araceli (2007), *Lo que de Santiago se sigue contando. Leyendas del apóstol Santiago en México*, Zapopan, Coljal
- CANUTO CASTILLO, Felipe (2010), “Ar hñãñho. Uso y desuso en el contexto urbano”, en Salazar, Ana y Verónica Kugel (comp.), *Homenaje a Yolanda Lastra. X Coloquio Internacional sobre Otopames*, México, UNAM – INALI – Hmunts’a Hem’i, pp. 129-137
- CARBAJAL, David (2008), *La población en Bolaños, 1740-1848. Dinámica demográfica, familia y mestizaje*, Zamora, Colmich
- CARRASCO, Pedro (1975), “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia” en *Historia mexicana*, vol. 25, núm. 2 (98), octubre-diciembre, pp. 175-203
- (1979), *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, GEM
- CASTRO, Felipe (2010), “Los indios y la justicia del rey. Una historia de manipulaciones recíprocas”, en Roth, Andrew (ed.), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las transformaciones del Estado mexicano*, Zamora, Colmich, vol. II, pp. 23-38
- (2010), “Caudillos nahuas en la guerra de independencia”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 41, pp. 15-18
- CERVANTES, Guillermo (2009), “La espiral del mestizaje”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. XV, núm. 3, septiembre – diciembre, pp. 531-540
- CDI (2006), *Percepción de la imagen del indígena en México. Diagnóstico cualitativo y cuantitativo*, México, CDI
- (s/f), *Índice de remplazo etnolingüístico*, México, CDI
- CELOTE, Antolín (2006), *La lengua mazahua. Historia y situación actual*, México, CGIEB – UIEM
- CONAPRED (2010), *Encuesta nacional sobre la discriminación en México*, México, CONAPRED
- (1990), *Constitución de El Buen Pastor. Organización, doctrina y disciplina (reglamentos) de la Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad “El Buen Pastor”*

- CORONADO, Gabriela (1999), *Porque hablar dos idiomas... es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, México, CIESAS
- CORTÉS, Efraín (coord.) (2010), “El diablo se fue al demonio cuando llegó la palabra de dios: el catolicismo étnico y las nuevas opciones religiosas en las comunidades indígenas del Estado de México” en *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Ella Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coord.), México, INAH, vol. 2, pp. 127-172
- DALTON, Margarita (2004), *Breve historia de Oaxaca*, México, Fideicomiso Historia de las Américas.
- DÁVILA, Arturo (1999), “Conquista espiritual o satanización del panteón aztekatl”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 25, núm. 49, pp. 99-118
- DÍAZ, Ana (2010), “Políticas de la conversión. Memoria, testimonio y materialidad de la hispanización en la Nueva España”, en *Araucaria*, vol. 12, núm. 24, pp. 79-98
- DÍAZ, Rodrigo (1987), “El rumor de Tetelcingo”, en Héctor Muñoz (ed.), *Funciones sociales y conciencia del lenguaje*, Xalapa, UV
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1992), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, CIESAS
- DORANTES, Alma (2005), “Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX”, en *Estudios del hombre*, núm. 20, pp. 153-174
- DUCH, Lluís (2001), *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder
- DURKHEIM, Émil (s/f), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón (1893), *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, París, Librería de Ch. Bouret
- FABRE, Danú (2001), “Conversión religiosa e imaginario social. El discurso como elemento de análisis”, en *Convergencia*, mayo – agosto, año 8, núm. 25, pp. 277-308
- FLIERT, Lydia van de (1998), *El otomí en busca de la vida. Ar ñäñho hongar nzaki*, Querétaro, UAQ
- FLORESCANO, Enrique (1997), “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27
- FORTUNY, Patricia (1994), “El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”, en *Revista Nueva Antropología*, abril, año/vol. XIII, núm. 45, pp. 49-63

- (1999), “Dramatización en la narrativa del converso”, en *Secuencia*, núm. 43, enero-abril, pp. 71-80
- (2000), “Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos”, en Masferrer, Elio (coord.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés, pp. 123-154
- (2009), *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, INAH-CDI-CEMCA
- DE GARAY, Graciela, “Prólogo” y “La entrevista de historias de vida: construcción y lecturas”, en Garay, Graciela de (coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral. Historias de vida*, México, Instituto Mora, pp. 5-8, 16-28.
- GARCÍA, Fernando (2008), “La iglesia evangélica pentecostés Templo Alfa y Omega. Una ventana etnográfica para aproximarnos al campo religioso y al cambio cultural entre los otomíes del sur de Querétaro”, tesis de licenciatura, Querétaro, UAQ
- GARCÍA, Néstor (1986), *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen
- (2011), *Conflictos interculturales*, Barcelona, Gedisa
- (2009), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Random House Mondadori
- GARMA, Carlos (1987), *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, INI
- (2000), “Del himnario a la industria de la alabanza”, en *Ciencias Sociales y Religión*, año 2, núm. 2, pp. 63-85
- (2010b) “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, en *Alteridades*, núm. 20, pp. 85-92
- (2000c), “Percepciones de católicos y evangélicos”, en Masferrer, Elio (coord.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés, pp. 219-232
- (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM – Plaza y Valdés
- (1997), “Perspectivas en la investigación de la religión”, en *Revista Nueva Antropología*, año/vol. XV, núm. 51, pp. 105-117

- (2007), "Conversos, buscadores y apóstatas" en *Perspectivas del fenómeno religioso*, pp. 129-178
- (2007b), "El pentecostalismo", en Torre, Renée de la y Cristiana Gutiérrez (coord.) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS – Coljal – Colef – Colmich – UQRoo – Segob – CONACyT, pp. 79-84
- (2007c), "«Hijo de pastor, lo peor». Apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México", en Rivera, Carolina y Elizabeth Juárez (ed.), *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS – Colmich, pp. 277-296
- GEERTZ, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa
- GIBSON, Charles (2000), *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI
- GIMÉNEZ, Gilberto (1993), "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Bonfil, Guillermo (coord.), *Nuevas identidades culturales*, México, CONACULTA, pp. 23-54
- GÓMEZ, José (2005), "Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas. Historia patria y antropología indigenista", en Gómez, José (coord.), *Los caminos del racismo en México*, México, BUAP – Plaza y Valdés
- GONZALBO, Pilar (2006), *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, México, Colmex
- GONZÁLEZ, Luis (2009), *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzaco*, México, GDF
- GROS, Christian (2002), "América Latina. ¿Identidad o mestizaje? La nación en juego", en *Desacatos*, otoño – invierno, núm. 10, pp. 127-147
- GRUZINSKI, Serge (1988), *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH
- (1991), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE
- (2007), *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós

- GUTIÉRREZ, Cristina (2007), “El protestantismo histórico” en Torre, Renée de la y Cris-  
tiana Gutiérrez (coord.) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México,  
CIESAS – Coljal – Colef – Colmich – UQRoo – Segob – CONACyT, pp. 50-60
- GUZMÁN, Ignacio (2002), “El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y deci-  
monónicas sobre el otomí”, en Brambila, Rosa (coord.), *Estudios novohispanos de la  
historia otomí*, IMC – UAEM, Toluca, pp. 15-45
- HAMEL, Rainer (1987), “El conflicto lingüístico en una situación de diglosia”, en Muñoz,  
Héctor (ed.), *Funciones sociales y conciencia del lenguaje*, Xalapa, UV
- (1995), “Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis  
sociolingüístico”, en *Alteridades*, núm. 10, pp. 79-88
- HECHT, Ana (2010), “Tres generaciones, dos lenguas, una familia. Prácticas comunicati-  
vas entre e intergeneracionales de indígenas migrantes en Buenos Aires”, en *Revista In-  
ternacional de Lingüística Iberoamericana*, vol. VIII, núm. 1 (15)
- HEKKING, Ewald (1995), *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico,  
préstamos y cambios gramaticales*, Ámsterdam, IFOTT
- (2001), “Cambios gramaticales por el contacto entre el otomí y el español”, en  
Zimmermann, Klaus y Thomas Stolz (ed.), *Lo propio y lo ajeno en las lenguas aus-  
tronésicas y amerindias*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuet
- HEKKING, Ewald, Alejandro Ángeles y Evaristo Bernabé (2007), “Esfuerzos para la im-  
plementación de la educación bilingüe otomí – español en el Estado de Querétaro”, en  
Schrader-Kniffki, Martina y Laura Morgenthaler (ed.), *La Romania en interacción. En-  
tre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, Madrid –  
Frankfurt, Iberoamericana – Vervuert, pp. 691-723
- HEKKING, Ewald y Severiano Andrés (1984), *Gramática otomí*, Querétaro, UAQ
- (coord.) (2002), *Ya `bede ar hñãñho Nsantumuriya. Cuentos en el otomí de Ameal-  
co*, Querétaro, UAQ
- HERNÁNDEZ, Alberto (2007), “El cambio religioso en México. Crecimiento y auge del  
pentecostalismo” en Rivera, Carolina y Elizabeth Juárez (ed.), *Más allá del Espíritu. Ac-  
tores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS – Colmich, pp.  
53-90

- HERNÁNDEZ, Natalio (1999), “Palabras pronunciadas en la Clausura del Decimoprimer Congreso de las Academias de Lengua Española que se efectuó en la ciudad de Puebla”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 30
- HERREJÓN, Carlos (1993), “Reseña de *María de la Candelaria, india natural de Cancuc* de Juan Pedro Viqueira”, en *Relaciones*, vol. 14, núm. 55, pp. 166-169
- (1992), *Himnario Cantar de Cantares*
- HORCASITAS, Fernando (1974), *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM
- INALI (2008), “Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”, en *Diario Oficial de la Federación*, 14 de enero de 2008
- INEGI (2004), *La población indígena en México*, México, INEGI
- (2010), *Principales resultados del Censo de población y vivienda 2010*, México, INEGI
- (2010), *Panorama de las religiones en México 2010*, México, INEGI – Segob
- JAIMES, Ramiro (2007), “Neopentecostales en Tijuana”, en Torre, Renée de la y Cristiana Gutiérrez (coord.) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS – Coljal – Colef – Colmich – UQRoo – Segob – CONACyT, pp. 305-311
- JOAN I MARÍ, Bernat (1991), *El progrés, detonant de la substitució lingüística?*, Eivissa-Edicions Can Sifre
- JOLI, Eugène (1956), *Qu'est-ce que croire?*, Paris, Arthème Fayard
- JUNYENT, Carme (1995), *Vida i mort de les llengües*, Barcelona, Empúries
- KIRCHOFF, Paul (1967), “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Revista Tlatoani* (Suplemento), núm. 3
- LASTRA, Yolanda (1992), *El otomí de Toluca*, México, UNAM
- (1989), *Otomí de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México*, México, Colmex
- (2006), *Los otomíes: su lengua y su historia*, México, UNAM
- LEWIN, Juan (2003), “A nuevas situaciones, nuevas ideas. El mestizo como camaleón”, en *Historia Crítica*, núm. 26, pp. 128-141
- LIMÓN, Silvia (200), “La sacralidad en la agricultura. Ritos en México ayer y hoy”, en *Scripta Ethnológica*, vol. XXII, pp. 99-112

- LIVI-BACCI, Massimo (2006), *Los estragos de la conquista. Quebranto y declive de los indios de América*, Barcelona, Crítica
- LÓPEZ, Blanca (2003), “Otros hombres con libros luteranos. Viajeros ingleses en la Nueva España en el siglo XVI”, en *Revista Humanidades*, núm. 15, pp. 187-205
- LÓPEZ, Eliseo (1990), *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús*, México, UAM
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1992), *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 2 vols.
- (1996), “La cosmovisión mesoamericana”, en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coord.), *Temas mesoamericanos*, INAH, pp. 471-507
- (2003), *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM
- (1966), *Los documentos del Vaticano II. Los dieciséis textos oficiales promulgados por el concilio ecuménico. 1963 – 1965*, México, Editorial ÉL
- (2009), “Los indios en la guerra de independencia y en la revolución de 1910”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 40, pp. 15-19
- LOTMAN, Iuri (1970), *Estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo
- (1996), *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia
- (1998), *La semiosfera. Semiótica de la cultura, del texto de la conducta y del espacio*, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia
- (1999), *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa
- (2000), *La semiosfera. Semiótica de las artes y de la cultura*, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia
- MARTÍNEZ, Regina (2000), “Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: los otomíes en Guadalajara”, en *Nueva Antropología*, vol. XVII, núm. 57, pp. 43-55
- MARTÍNEZ, Roberto (2007), “Los enredos del diablo. O de cómo los nahuales se hicieron brujos”, en *Relaciones*, vol. XXVIII, núm. 111
- (2011), *El nahualismo*, México, UNAM
- MEDINA, Javier (1997), *Lenguas en contacto*, Madrid, Arco Libros
- MASFERRER, Elio (2000) (coord.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés

- MÁYNEZ, Pilar (2007) “Acerca del concepto «transculturación»”, en Schrader-Kniffki, Martina y Laura Morgenthaler (ed.), *La Rumania en interacción. Entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuert, pp. 249-261
- (2008), *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, México, CONACULTA
- MOLINA, Alonso de (2004), *Vocabulario en lengua castellana-mexicana mexicana-castellana*, México, Porrúa
- MOLINA DEL VILLAR, América y David Navarrete Gómez (coord.) (2006), *Problemas demográficos vistos desde la historia*, México, CIESAS-Colmich
- MORIN, Claude (1973), *Santa Inés Zacatelco (1646-1812). Contribución a la demografía histórica del México Colonial*, México, INAH
- MUÑOZ, Héctor (1983), “¿Asimilación o igualdad lingüística en el Valle del Mezquital?”, en *Nueva Antropología*, vol. VI, núm. 22, pp. 25-64
- (2006), “Cambio sociolingüístico y experiencias interculturales desde discursos autobiográficos de hablantes de lenguas indígenas”, en *Cuadernos interculturales*, vol. 4, núm. 7, pp. 23-48
- (2010), *Reflexividad lingüística de hablantes de lenguas indígenas. Concepciones y cambio*, México, UAM – Ediciones del Lirio
- MURILLO, Verónica (2010), “En náhuatl y en castellano. El dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 41
- NAVARRETE, Federico (2008), *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM
- NEBRIJA, Antonio de (1980), *Gramática de la lengua castellana*, Madrid, Nacional
- NINYOLES, Rafael (1975), *Estructura social y política lingüística*, Valencia, Fernando Torres – Editor
- (1980), *Idioma y poder social*, Madrid, Tecnos
- OCHOA, Lorenzo y Ana Pérez (2010), “Cambios y continuidades en el territorio y la cultura huastecos”, en Roth, Andrew (ed.), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las transformaciones del Estado mexicano*, Zamora, Colmich, vol. II, pp. 287-314
- OLMOS, Andrés (1990), *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, UNAM – CEMCA

- ORDORICA, Manuel, Constanza Rodríguez, Bernardo Velázquez e Ismael Maldonado (2009), “El índice de Thompson en el estudio de la extinción de poblaciones que hablan lenguas indígenas”, en *Desacatos*, núm. 29, enero – abril, pp. 123-140
- ORTEGA, Emma (2010), “Las actitudes lingüísticas en hablantes de mazahua: de frente a la globalización”, en Muñoz, Héctor y Elizabeth Santana (coord.), *Configuraciones y reconfiguraciones. Impactos de la reflexividad sociolingüística de las políticas del lenguaje y de la variabilidad fónica en las lenguas históricas*, UAM – Ediciones del Lirio, pp. 181-208
- PÉREZ, Enrique (1995), *Yalan bek’et. Bájate carne*, Chiapas, UNAM – Gobierno de Chiapas
- PÉREZ, Herón (1989), *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, Colmich
- (2009), *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, Zamora, Colmich
- PÉREZ, Juan (1994), “Supervivencia de la nobleza indígena en el siglo XVI”, en *Secuencia*, núm. 29, mayo – agosto, pp. 27-37
- PESCADOR, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos*, México, Colmex, 1992
- PIAZZA, Rosalba (2008), “Los mártires de San Francisco Cajonos. Preguntas y respuestas ante los documentos de archivo”, en *Historia mexicana*, vol. LVIII, núm. 2, octubre – diciembre, pp. 657-752
- PIMENTEL, Luz A. (1998), *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*, México, UNAM-Siglo XXI
- PORTELLI, Alessandro (1993), “«El tiempo de mi vida»: las funciones del tiempo en la historia oral”, en Aceves Jorge (coord.), *Historia oral*, México, 1993, Instituto Mora-UAM, pp. 195-218
- PRIETO, Diego y Beatriz Utrilla (coord.) (2006), *Ya hnini ya jä’itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*, México, CDI
- PROPP, Vladimir (2000), *Raíces históricas del cuento*, México, Colofón
- (2008), *Morfología del cuento*, México, Colofón
- PUIG, Luisa (1978), *La estructura del relato y los conceptos de actante y función*, México, UNAM
- RABELL, Cecilia (1990), *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales*, México, UNAM

- RAJ, Aditja y Papia Raj (2004), “La desculturización lingüística y la importancia de la educación popular en la educación popular en el pueblo gond de la India, en *Educación de Adultos y Desarrollo*, núm. 62  
[http://www.iiz-dvv.de/index.php?article\\_id=324&clang=3](http://www.iiz-dvv.de/index.php?article_id=324&clang=3)
- REYES, Sofía, (1990), “La religión protestante como factor de cambio sociopolítico en Santa Ana Mayorazgo”, tesis de licenciatura, Toluca, UAEM
- RESTALL, Matthew (2004), *Los siete mitos de la conquista española*, Barcelona, Paidós
- REYNOSO, Araceli (2005) “Revueles y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España”, en *Revista del CESLA*, núm. 7, pp. 125-134
- RICARD, Robert (1986), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la nueva España de 1523-1524*, México, FCE
- RICO, Gabriel (2010), “Mantenimiento y resistencia de la lengua p’urhépecha en Santa Fe de la Laguna, Michoacán”, tesis de maestría, México, UNAM
- RICOEUR, Paul (2003), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI – UIA
- RIVERA, Carolina (2005), “El proselitismo evangélico en la depresión central de Chiapas”, en Ruz, Humberto y Carlos Garma (ed.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM – UAM, pp. 129-154.
- RODRÍGUEZ, Pablo (2008), “Sangre y mestizaje en la América Hispánica”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 35, pp. 279-309
- ROMERO, Rubén (2003), *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*, México, UNAM
- (2009), “Las dos muertes de los dioses indígenas prehispánicos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 40
- ROTH, Andrew (2011), *Caras y máscaras del México antiguo. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano*, Zamora, Colmich, 2 vols.
- ROJAS, José Luis de (1993), *A cada uno lo suyo. El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*, Zamora, Colmich
- ROSQUILLAS (s/f), “El tributo y el servicio personal. El caso de Coixtlahuaca durante el primero siglo de la Colonia”, en *Restaura*

- RUBIAL, Antonio (2002), “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, en *Signos Históricos*, enero – junio, núm. 7, pp. 19-51
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1988), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP
- RUZ, Humberto y Carlos Garma (ed.) (2005), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM – UAM
- SAHAGÚN, Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, CONACULTA – Alianza Editorial
- SANDOVAL, Eduardo y Laura Mota (1996), “Familias indígenas conversas: nuevas relaciones sociales y culturales. El caso de los mazahuas en el Estado de México”, en *Papeles de población*, núm. 12, julio – septiembre, pp. 15-22
- Santa Biblia*, versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera (revisión de 1909), México, SBU
- SCHAFFHAUSER, Philippe (1994), “Indígenas e identidad en México. Reflexión acerca de la migración y la etnicidad en Tarecuato, Michoacán”, en *Relaciones*, vol. 15, núm. 58, pp. 93-101
- SERNA, Jacinto de la (1953), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural
- SIERRA, Teresa (1987), “Identidad étnica en las prácticas discursivas”, en Héctor Muñoz (ed.), *Funciones sociales y conciencia del lenguaje*, Xalapa, UV
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de (1986), *Alboroto y motín de los indios de México*, México, UNAM – Porrúa
- SILVA, Natalia (2007), *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, Colmex
- SOUSTELLE, Jacques (1993), *La familia otomí – pame del México Central*, México, FCE
- TALAIKIDORE, Eric (2011), “La guerra de dos mundos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 42
- TALAVERA Leticia y Mariano Monterrosa (2002), *Las devociones cristianas en México*, México, CONACULTA – INAH – Plaza y Valdés

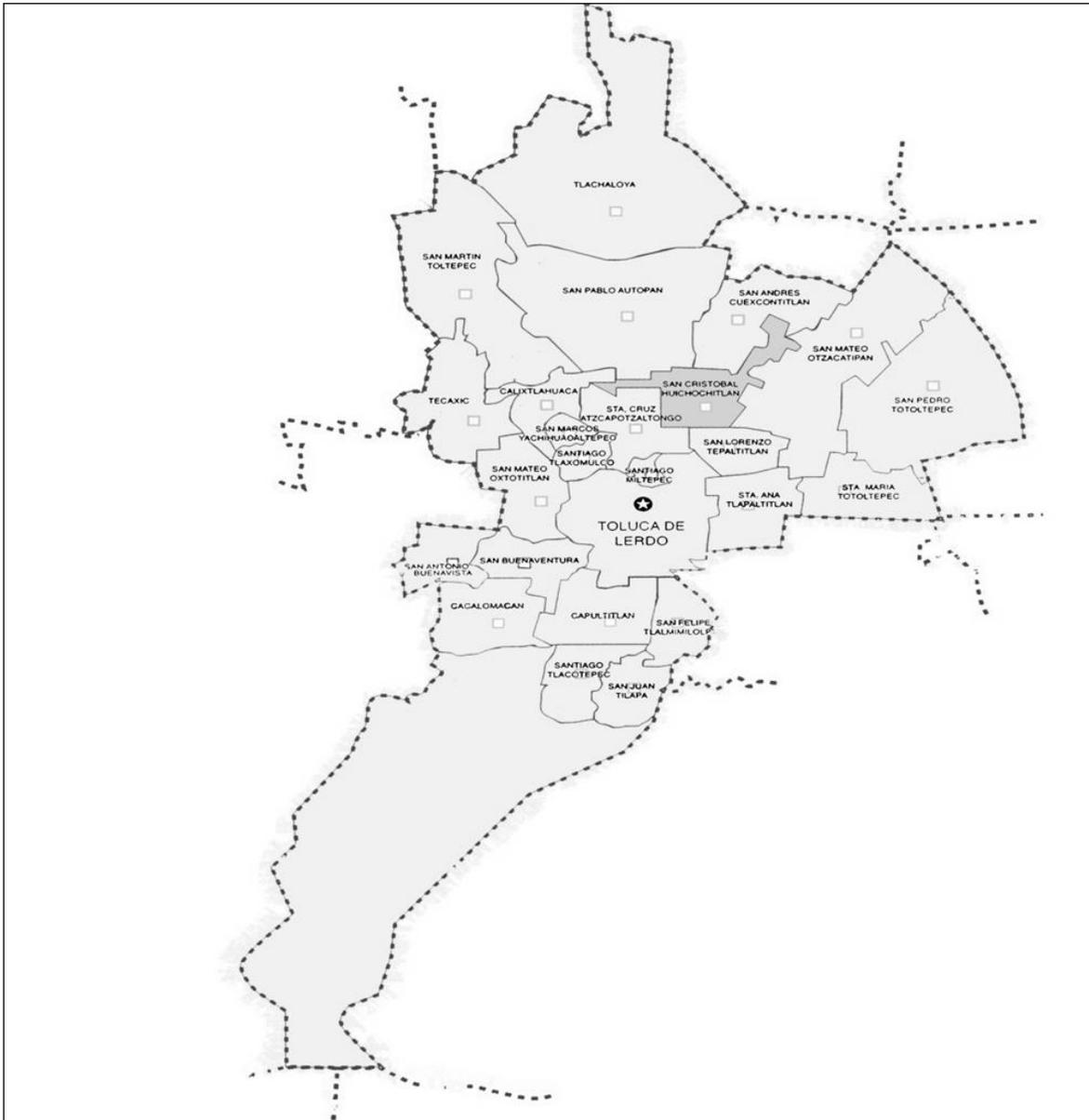
- TERBORG, Roland (2004), “El desplazamiento del otomí en una comunidad del municipio de Toluca”, tesis de doctorado, México, UNAM
- (2011), “La situación del otomí de San Cristóbal Huichochitlán del Estado de México”, en Terborg, Roland y Laura García (coord.), *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y de las presiones sobre sus hablantes*, México, UNAM, pp. 197-220
- y Laura García (2011), *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y de las presiones sobre sus hablantes*, México, UNAM
- THOMPSON, Paul (1993), “Historias de vida y análisis del cambio social”, en Aceves, Jorge (coord.), *Historia oral*, México, Instituto Mora – UAM, pp. 117-135
- TORRE, Renée de la (1995), *Los hijos de la luz. Discurso identidad y poder en la Luz del Mundo*, México, ITESO – CIESAS – UdeG
- y Cristiana Gutiérrez (Coord.) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS – Coljal – Colef – Colmich – UQRoo – Segob – CONACyT
- TORTOSA, José (1982), *Política lingüística y lenguas minoritarias. De Babel a Pentecostés*, Madrid, Tecnos
- TRASLOSHEROS, Jorge (1994), “Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII”, en *Relaciones*, vol. 15, núm. 59, pp. 45-64
- TRAVEN, B. (1984), *Canasta de cuentos mexicanos*, México, Compañía General de Ediciones
- TRUJILLO, Isela y Roland Terborg (2009), “Un análisis de las presiones que causan el desplazamiento o mantenimiento de una lengua indígena de México. El caso de la lengua mixe de Oaxaca”, *Cuadernos Interculturales*, vol. 7, núm. 12, pp. 127-140
- UNESCO (2003), “Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas”,  
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001836/183699S.pdf>
- URANGA, Belén y Mairer Maraña (ed.) (2008), *El futuro de las lenguas. Diversidad frente a la uniformidad*, Madrid, Catarata
- URTEAGA, Maritza (2008), “Jóvenes e indios en el México contemporáneo”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 6, núm. 2, julio – diciembre, pp. 667-708
- VANSINA, Jan (1968), *La tradición oral*, Barcelona, Labor
- VAN DIJK, Teun (1998), *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI

- (2000), *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso*, Barcelona, Gedisa
- VEGA, Margarita de la (1998), *Crónica otomí del Estado de México*, Toluca, IMC
- VERENA, Stolcke (2009), “Los mestizos no nacen sino que se hacen”, en *Avá Revista de Antropología*, núm. 14, julio
- VERGARA, Gloria (2004), *Palabra en movimiento. Principios teóricos para la narrativa oral*, México, Praxis – UIA
- Vida de los santos de Butler* (1968), México, Collier’s International – John W. Clote, 4 vols.
- VIQUEIRA, Juan (1993), *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, México, FCE
- WRIGHT, David (2007), “La política lingüística en la Nueva España”, en *Acta Universitaria*, vol. 17, núm. 3, septiembre – diciembre
- (2011) “El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente”, en Roth, Andrew (ed.), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las transformaciones del Estado mexicano*, Zamora, Colmich, vol. II, pp. 271-286
- WRIGHT, David, Enrique Ferro y Ricardo Contreras (2011), *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, <http://www.eumed.net/libros/>
- ZABALLA, Francisco (2002), “Lengua y cultura hñãtho de San Cristóbal Huichochitlán”, tesis de doctorado, México, UNAM
- ZIMMERMANN, Klaus (1984), “Missionierung und Kulturkontakt. Eine analyse protestantischer Konversiongespräche bei den Otomies des Valle de Mezquital (Mexiko), en *Neue Romania*, Nr. 1, pp. 80-114
- (1992), “Spanisch: Diglossie und Polyglossie. Diglosia y poliglosia”, en *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. VI, 1, Tübingen, Max Niemeyer Verlag
- (Ed.) (1995), *Lenguas en contacto en Hispanoamérica. Nuevos enfoques*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuet
- (1999), *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuet
- y Thomas Stolz (eds.) (2001), *Lo propio y lo ajeno en las lenguas austronésicas y amerindias*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuet

- (2010), “Diglosia y otros usos diferenciados de lenguas y variedades en el México del siglo XX. Entre el desplazamiento y la revitalización de las lenguas indomexicanas”, en Barriga, Rebeca y Pedro Martín (ed.), *Historia sociolingüística de México*, México, Colmex, tomo II, pp. 881-955
- (2012), “Otomi: eine kurze strukturelle und soziolinguistische Charakterisierung“, en Sakel, Jeanette y Thomas Stolz (ed.), *Amerindiana. Neue Perspektiven auf die Indigenen Sprachen Amerikas*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 99-132

# AR NTOKE

## ANEXOS



Anexo 1  
Mapa del municipio de Toluca, Estado de México (San Cristóbal Huichochitlán en tono más oscuro)  
Fuente: [http://es.wikipedia.org/wiki/San\\_Crist%C3%B3bal\\_Huichochitl%C3%A1n](http://es.wikipedia.org/wiki/San_Crist%C3%B3bal_Huichochitl%C3%A1n)



# LOCALIDADES TEMOAYA, EDO. DE MÉX.



Anexo 3  
Mapa del municipio de Temoaya  
Fuente: <http://www.temoaya.gob.mx/MapaLocalidades.html>