



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ÁREA ACADÉMICA DE SOCIOLOGÍA Y DEMOGRAFÍA

**EL PAPEL DE LA LENGUA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA
IDENTIDAD. ACHICHIPIIL Y TEHUETLÁN, HUEJUTLA, HIDALGO.**

TESIS

PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

DAVID HERNÁNDEZ SAN JUAN

DIRECTOR DE TESIS

DRA. DALIA CORTÉS RIVERA

PACHUCA DE SOTO, HIDALGO.

FEBRERO DE 2015



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
ÁREA ACADÉMICA DE SOCIOLOGÍA Y DEMOGRAFÍA

Of. Núm.UAEH/ICSHu/AASyD/001/2015

Asunto: Orden de impresión

DAVID HERNÁNDEZ SAN JUAN
PASANTE DE LA LIC. EN SOCIOLOGÍA
PRESENTE

En atención a los oficios recibidos por los miembros del jurado revisor, quienes han manifestado a la Coordinación que su trabajo cumple con los requisitos para ser presentado en examen profesional se le autoriza la impresión de su tesis titulada: "El papel de la lengua en la construcción de la identidad. Achichipil y Tehuetlán. Huejutla, Hidalgo",

PRESIDENTE Dra. Silvia Mendoza Mendoza

SECRETARIA Dra. Dalia Cortés Rivera
Directora de tesis

VOCAL Dra. María Félix Ramírez Quezada

VOCAL Dr. Jesús Enciso González

VOCAL Dra. Karina Pizarro Hernández

SUPLENTE Dr. José Aurelio Granados Alcantar

SUPLENTE Dra. Laura Myriam Franco Sánchez

Sin más por el momento le envío un cordial saludo, deseándole éxito en su carrera profesional.

ATENTAMENTE
"AMOR, ORDEN Y PROGRESO"
Pachuca de Soto, Hidalgo, a 25 de enero de 2015.

MTRO. ADRIÁN GALINDO CASTRO
COORDINADOR



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
ÁREA ACADÉMICA DE SOCIOLOGÍA Y DEMOGRAFÍA

Of. Núm.UAEH/ICSHu/AASyD/001/2015

Asunto: Autorización examen

**MTRO. JULIO CESAR LEINES MEDÉCIGO
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
P R E S E N T E.**

Con base en los Artículos 105, fracción IV del Reglamento de Control Escolar vigente, **se autoriza al P.D.L.S. David Hernández San Juan** con número de cuenta 213310 a **presentar el Examen Profesional para obtener el Título de licenciado en sociología** bajo la modalidad de tesis con el documento titulado "El papel de la lengua en la construcción de la identidad. Achichipil y Tehuetlán, Huejutla, Hidalgo", siendo la directora de tesis la Dra. Dalia Cortés Rivera.

Agradezco la atención que sirva dar al presente y aprovecho la ocasión para enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"AMOR, ORDEN Y PROGRESO"

Pachuca de Soto, Hidalgo, a 26 de enero de 2015.

Mtro. Adrián Galindo Castro
Coordinador

DEDICATORIAS

Esta tesis se la dedico a todas las personas que estuvieron involucradas con mi formación académica (compañeros de clase y maestros) y también a las personas que me hicieron observaciones críticas y muy valiosas en el proceso de elaboración de la tesis (Dr. Artemio Arrollo Mosqueda, Mtro. Víctor Castillo y Mariela Espinosa).

A mi asesora de tesis (Dalia Cortés Rivera) que siempre confió en mí, y me dio la libertad de construir la tesis bajo mi criterio, guiándome en los momentos más complicados con observaciones muy críticas, al mismo tiempo alentándome a realizar un trabajo del cual me sintiera orgulloso.

A Magali por estar conmigo siempre, motivándome y corrigiendo mis errores de escritura, al mismo tiempo aportándome comentarios reflexivos muy valiosos.

A mis padres (María Antonia, Magdalena e Ignacio, Enedina y Abundio) y mis hermanos (Adán, Edith, Indira, Abundia, Noemí y Yanira) por darme su amor y apoyo confiando en mí siempre.

A mis compañeros y amigos de generación (Cheli, Acmed, Fridita y Eli), con ellos compartí muchas experiencias bonitas y ñoñescas.

Finalmente a todas las personas de las comunidades (Achichipil y Tehuetlán) por compartirme sus experiencias y dejarme entrar en la intimidad familiar y comunitaria.

EL PAPEL DE LA LENGUA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD. ACHICHIPIL Y TEHUETLÁN HUEJUTLA DE REYES, HIDALGO

Las lenguas originarias no han dejado de acompañar al sujeto en la construcción de su subjetividad, y con ello devienen en un acompañamiento en el nosotros todos. Nos enseñan a sentir y a pensar en y con el otro, mueven y a la vez nos colocan ante las realidades que nos constituyen (Zemelman, 2012).

ÍNDICE

Introducción.....	8
Estructura de la tesis	13
Metodología para la recolección de datos empíricos.....	21
Parte I: Marco histórico y teórico del estudio.....	39
Capítulo 1: El papel de las lenguas indígenas en la configuración del Estado-Nación mexicano	40
1.1 La modernidad como forjadora de la identidad occidental: La construcción del otro.....	42
1.1.2 La naturalización de la situación social del otro: Sistema de convivencia y la posición social de las lenguas	52
1.2. El sistema educativo y las lenguas indígenas en México	57
1.2.1 La función social de la educación: Creación y mantenimiento del orden social	58
1.2.2 Sistema educativo y proyecto de Estado en el siglo XIX	60
1.2.3 Formas de inclusión de los pueblos indígenas en el sistema educativo nacional en el siglo XX	65
1.2.4 Mestizaje y homogeneización cultural	73
Capitulo II: Identidad y lengua. construcción referencial entre un nosotros y los otros.....	78
2.1 Identidad como categoría de análisis en las ciencias sociales	79
2.1.2 Identidad y cultura	80
2.1.3 Corrientes teóricas de la identidad	82
2.1.4 Características de la identidad	93
2.1.5 Complejidades de la identidad	97
2.2 Lengua como marcador de fronteras identitarias	109
2.2.1 Creación y mantenimiento de la identidad a partir de la lengua	113
2.2.2 La lengua como instrumento de pertenencia y comunicación.....	114
2.2.3 Vitalidad lingüística	117

Parte II: Estudio empírico.....	120
Capítulo III: Descripción y delimitación del sujeto de estudio.....	121
3.1 Ubicación geográfica de la Huasteca hidalguense y el municipio de Huejutla.....	122
3.2 Dinámica socio-demográfica de Huejutla.....	124
3.3 El náhuatl en el Estado de Hidalgo y Huejutla, Hgo.....	135
3.4 Achichipil Y Tehuetlán: Dos comunidades nahuas.....	142
Capítulo IV: Continuidad y discontinuidad de la lengua (nahuatl) y la identidad en dos comunidades del municipio de Huejutla.....	160
4.1 Identificación subjetiva.....	165
4.2 Transmisión y contexto de interacción.....	175
4.2.1 Coexistencia de identidades.....	184
4.2.2 Identidades privilegiadas e identidades estigmatizadas.....	187
4.3 Estatus y valor de la lengua e identidad.....	193
4.3.1 Subjetividad y cambio cultural.....	193
4.3.2 Blanquitud y estatus.....	197
Conclusiones.....	203
Anexos.....	219
1.- Guiones de entrevista.....	220
Guion de relatos autobiográficos.....	222
¿Cómo registrar?.....	225
¿Cómo analizar?.....	225
Traducción de testimonios.....	228
Relación de entrevistados: identificación subjetiva. Achichipil.....	234
Relación de entrevistados: identificación subjetiva. Tehuetlán.....	235
Bibliografía.....	236

INTRODUCCIÓN

Esta tesis tuvo dos motivaciones importantes para realizarse, la motivación personal y la motivación académica, sin que alguna de ellas tenga mayor peso que la otra, al contrario son complementarias. La primera responde a las inquietudes personales por el fenómeno de la lengua y la segunda la motivación es la académica, el interés de emplear las herramientas teóricas-metodológicas para dar respuesta a esas inquietudes personales.

La motivación personal nace a partir de la inquietud de la observación de una realidad en la que he estado inmerso durante toda mi vida, como haber nacido en una comunidad rural nahua, en donde todos los niños crecían sabiendo hablar perfectamente el náhuatl sin sentir vergüenza hacia ella, pero que en algún momento de su vida cambian la forma de ver su lengua y que ahora en las generaciones subsiguientes, la olvidan.

Esta situación genera ciertos cuestionamientos desde la doxa¹, ¿Por qué pasa eso? ¿Será una ley natural de las personas que en algún momento de su vida se avergüencen de algunas cosas que antes era motivo de respeto? ¿Siempre ha pasado? Estos eran preguntas muy constantes en mi historia personal; lo platicaba con la familia y profesores de la región pero no pasaba de una plática momentánea en donde externaba mi inquietud sin tener mayor profundidad en las respuestas.

A través de mi formación académica universitaria, la sociología me ha permitido entender un poco más esa realidad y por consecuente dar respuesta a mis inquietudes, que ya no son sólo inquietudes personales sino que se vuelven inquietudes profesionales y una oportunidad de realizar un trabajo de investigación para entender los procesos por los que la lengua funge como factor de identidad o en su defecto, el desgaste de ese factor de identidad.

¹ La doxa se puede entender como aquellos esquemas cotidianos, no reflexionados y considerados como naturales en tanto es parte de lo habitual y que no requiere de una reflexión, para Pierre Bourdieu la doxa es el sustento irreflexivo de las acciones de los actores en sociedad.

Es aquí donde nace la motivación académica de comprender los procesos sociales e históricos que han atravesado la región, donde la lengua forma parte de la realidad compleja como un elemento de adhesión colectiva y marcador de límites.

La sociología me da herramientas para entender esta complejidad, la primera es la posibilidad de abordar el fenómeno sin idealizarlo o verlo desde una perspectiva romántica, donde afirme que la lengua es la única fuente de identidad de las comunidades nahuas. La segunda herramienta es la perspectiva crítica con la cual abordo el fenómeno de estudio. Pero también es muy cierto que para realizar esta tesis es necesario echar mano de algunos conocimientos que he adquirido en el transcurso de mi vida, como una fuente complementaria del marco teórico, histórico y la observación de campo, ya que para plantear una problemática de análisis es necesario conocer al sujeto de estudio, un proceso que nos ofrece mayor conocimiento sobre éste es la interacción sistemática con el sujeto de investigación. Mucho sobre el conocimiento del sujeto se debe más que a una aproximación intencionada de reconocimiento y caracterización, a una interacción cotidiana de varios años facilitándome el reconocimiento y la caracterización del sujeto.

La construcción de la tesis parte del principio de incertidumbre de Heisenberg, en donde establece que no se puede conocer la realidad sino solo en la medida en que uno interviene en ella, por tanto, mi intervención en esa realidad me brinda elementos para su problematización que a su vez también implica una problematización de mi realidad como un sujeto inmerso.

Por lo tanto esta tesis además de ser un requisito académico, también es la finalización de un proyecto personal, donde el reto más importante fue desprenderme de las interpretaciones de la doxa tratando de mirar el fenómeno desde un ángulo en donde se refleje mi formación sociológica pero también pueda recuperar elementos de mi experiencia como sujeto participante de la realidad estudiada.

Las situaciones de contacto entre lenguas y culturas diferenciadas ha sido un hecho constante a lo largo de toda la historia de la humanidad, pero en la actualidad la intensidad de ese contacto es mayor que en épocas anteriores. Este trabajo nace con el propósito de analizar la construcción de la identidad colectiva en un contexto caracterizado por este hecho. El municipio de Huejutla de Reyes (ubicado en la Huasteca hidalguense) nos proporciona un escenario ideal para el análisis de la construcción de la identidad colectiva en contextos bilingües.

En las últimas décadas esta región ha experimentado un profundo proceso de transformación sociodemográfica y cultural, determinada por varios aspectos como: a) un fuerte incremento de población, proveniente principalmente de la inmigración; b) la coexistencia en el territorio de dos lenguas; el castellano como lengua oficial y el náhuatl como lengua tradicional y c) como consecuencia de los dos primeros aspectos, una situación de contacto entre lenguas y culturas diferenciadas.

Por tanto esta situación me conduce a plantearme unas preguntas que darán pie a la investigación que son las siguientes:

Preguntas de investigación

¿Cuáles es papel que juega la lengua para la construcción de las identidades colectivas indígenas en la época contemporánea?

¿Cuáles son los espacios de dominio y de socialización de la lengua náhuatl?

¿De qué manera influye el desplazamiento de la lengua náhuatl en la configuración de identidad en el grupo nahua?

¿Cómo se construye la identidad de las distintas generaciones que coexisten en una comunidad?

Estas preguntas me llevan a plantear una hipótesis como una respuesta tentativa a la problemática de estudio en cuestión.

Hipótesis

Las comunidades nahuas del municipio de Huejutla mantienen en la lengua náhuatl una forma de identidad, a pesar de que el Estado ha establecido una lengua oficial por encima de las lenguas originarias, pero ha dado como resultado una tensión lingüística e identitaria para los pueblos, ya que la lengua no sólo es un medio para la comunicación, sino que configura el sentido mismo de la vida. La lengua trasmite la cultura y la conciencia histórica de un pueblo, en este sentido la sustitución lingüística también implica la sustitución de normas, valores y formas organizativas impactando de manera directa en la identidad de su colectividad.

Objetivo general

Analizar el papel de la lengua materna/indígena en la construcción de la identidad nahua en la época contemporánea a través del caso de las comunidades de Achichipil y Tehuetlán, pertenecientes al municipio de Huejutla de Reyes en la Huasteca hidalguense.

Objetivos específicos:

- Identificar los procesos sociales determinantes en la posición histórica de las lenguas indígenas.
- Analizar conceptualmente la relación entre lengua e identidad.
- Identificar la dinámica actual de reproducción de la lengua en las dos comunidades elegidas para realizar la investigación.
- Analizar la forma en que las generaciones construyen y reconstruyen la identidad y ver la importancia que tiene la lengua en esa construcción de la identidad.

Estructura de la tesis

La presente tesis queda estructurado en dos secciones: en la primera parte se traza el marco histórico y teórico en donde se plantea los procesos históricos y los conceptos que me servirán como herramientas analíticas, está conformado por dos capítulos, y en la segunda parte se presenta el estudio empírico; la descripción del sujeto en su contexto y la presentación de resultados.

El capítulo uno se titula “El papel de las lenguas indígenas en la configuración del Estado nación”, en el hago un esbozo histórico sobre la relación de los pueblos indígenas y el estado mexicano, los ejes rectores del capítulo son los conceptos de modernidad, identidad y lengua materna.

Parto del concepto de modernidad ya que refiere a un proceso histórico y proyecto filosófico fundamental para el establecimiento del Estado moderno, pero también es la base del establecimiento de la otredad, en el sentido que se define la forma de concebir al otro (reconocimiento o no reconocimiento de las diferencias), para ello retomo los planteamientos de Luis Villoro (1996) y Enrique Dussel (1992) para comprender a la modernidad no como una cuestión abstracta sino concreta, específicamente como el establecimiento de una interacción asimétrica entre dos sistemas culturales históricos distintos.

Dicha interacción parte de la idea del hombre como unidad homogénea, un ser universal definido por su capacidad de raciocinio, por lo que las diferentes manifestaciones del ser no es más que una muestra de una evolución incompleta de ese ser razonable, por lo que se convierte en un compromiso moral del hombre occidental de acompañar al resto de la humanidad en el trayecto al ser completo. Aquí es donde se establece la identidad en la modernidad, una doble identidad en el sentido que establece una identidad de prestigio para el hombre occidental como portador de la civilización, y una identidad estigmatizada para todo aquel que no esté dentro de los esquemas de la razón concibiéndolos como cuasi hombres o medio animales. Por tanto se fijan los mecanismos de tutela que

permitiría modernizar a toda la humanidad por los métodos que fueran ya sea por la conversión religiosa o por el sometimiento violento (conquista).

El Estado moderno tiene como fundamento esta búsqueda de homogeneidad para lograr una estabilidad y perpetuar su existencia, una búsqueda que se transforman en políticas de Estado en donde la diferencia es reducida, una de las reducciones más de mayor impacto es el referente a la lengua, desde la colonización se dio mucha atención a la diversidad lingüística no precisamente para la preservación sino más bien primero de enfoco en conocerlas para después paulatinamente ir borrando esa diversidad.

En este sentido retomo los planteamientos de León Portilla en su obra *Las lenguas indígenas en el tercer milenio*, en donde establece las formas de reconocimiento y la posición que ocupó las lenguas indígenas en México en diversos momentos de la historia de México, desde la colonia hasta el siglo XX, formas de reconocimiento que se traducen en políticas de Estado, en lo que respecta a las lenguas indígenas se definió la base sobre el cual se crearían las políticas de lenguaje que ha de seguirse desde el siglo XIX y siglo XX principalmente.

De esta forma fue fundamental abordar el sistema educativo como una de las políticas más importantes que el estado implementó para la producción de hombres modernos y lograr la unidad nacional a partir de políticas de lenguaje encaminadas a la homogeneización lingüística y cultural, para ello recupero planteamientos de Sonia Comboni (2000), Ernesto Díaz Courder (1991) y Juan José Delval (1991), para establecer tres momentos de inclusión de las culturas originarias en el sistema educativo mexicano, que se hizo visible en el siglo XX pero que tiene orígenes en la formación del Estado mexicano.

Los tres momentos de inclusión corresponden a formas de tratar la diversidad cultural, sustentadas por una política de reconocimiento concibiendo la diversidad como problema u oportunidad para el Estado, el primero de ellos es el monoculturalismo (asimilacionismo) el cual negaba de manera rotunda la

diversidad cultural ya que establecía el reconocimiento de una sola cultura, la “alta” cultura occidental en la tradición europea, y niega la denominación de cultura a las expresiones de las clases y etnias subalterna.

La segunda etapa se le conoce como la política del multiculturalismo (integracionismo), que consiste en reconocer por lo menos de manera parcial la existencia de la población indígena, definiéndolo como un problema que se resolvería mediante la asimilación de los pueblos indígenas en la sociedad nacional y al mismo tiempo que exaltar a las culturas indígenas clásicas que alcanzaron un alto nivel de desarrollo, pero que en los momentos históricos decisivos de los proyecto de nación (Independencia, Reforma, Revolución) se planteó la destrucción cultural de los pueblos indígenas contemporáneos.

El tercer momento de la inclusión del indígena en el sistema educativo es conocida como educación intercultural, esta propuesta tiene antecedentes en la década de 1970 y surge como una preocupación por superar el rezago educativo que presentaba en ese momento los pueblos indígenas, se partía de la premisa que la condición de su rezago (educativo, cultural, social y política) era generada por la forma en se habían integrado a los proyectos de nación, es decir por su forma subordinada de integración.

Estas tres etapas de integración de la diversidad cultural no tuvieron una periodicidad establecida, ya que se traslapaban no de forma oficial pero si en la práctica, de esta forma se puede constatar que en diversas regiones del país se seguían practicando formas de enseñanza asimilacionista hasta la década de 1980 cuando su periodo oficial fue en los años 40.

La cuestión de la lengua y la identidad esta de forma transversal a lo largo del capítulo ya que tanto en la formación del estado mexicano y la ejecución de las políticas la lengua tuvo un sitio privilegiado no como políticas de salvaguarda sino más bien como políticas de lenguaje con miras a la homogenización lingüística en primera instancia e identitaria como consecuencia.

En el segundo capítulo se establece una discusión conceptual sobre la identidad y la construcción de la identidad a partir de la lengua, este capítulo tiene dos apartados, en el primero planteo las corrientes teóricas en torno a la identidad (instrumentalista, primordialismo, interaccionista y constructivista), la importancia de hacer un abordaje de estas corrientes radica en la recuperación de un concepto integral y holístico, en este sentido retomo el concepto planteado por Gilberto Giménez (2006), dicha conceptualización es integral en el sentido que recupera la visión de diversas disciplinas de las ciencias sociales, como la antropología y sociología, al mismo tiempo media la postura de varias corrientes teóricas recuperando los conceptos centrales de autores que se inscriben en corrientes específicas.

De igual forma hago alusión a las características generales de la identidad: distinguibilidad, la persistencia en el tiempo y la identidad como valor, estos nos brindan los referentes empíricos de la manifestación de la identidad para entenderlo como un proceso social y no como una conceptualización abstracta.

También aludo a las complejidades de la identidad en dos niveles, la complejidad conceptual-analítica de la división temporal de la identidad a partir de una identidad tradicional y una moderna, y la segunda complejidad en el nivel de la manifestación de la identidad en los individuos con la coexistencia de una o más identidades en un sujeto (lealtades múltiples).

La finalidad de abordar estas complejidades hacer visible que la explicación del fenómeno de la identidad tiene matices políticos e ideológicos, aun y cuando se parte de una supuesta neutralidad valorativa que el campo académico otorga, esto permite privilegiar una manifestación identitaria sobre otras que coexisten en el espacio tiempo.

Posteriormente abordo la relación entre lengua e identidad colectiva, prestando especial atención el papel de la lengua como instrumento de comunicación y participación, y a la dimensión objetual de la misma, en la que entran factores como la vitalidad etnolingüística y la valoración social de la lengua

para generarse las condiciones de identificación lingüística y de identidad colectiva.

Para esto retomo los planteamientos de Aarón Fishman (1977) y Héctor Muñoz Cruz (2010) ya que sus planteamientos me ayudan a entender la relación que existe entre la lengua y la identidad a partir de las funciones de la lengua; función participativa y función comunicativa. Fishman plantea de una doble vertiente de la lengua; por un lado su función comunicativa, vinculada a su uso como transmisor de mensajes y, por otro, su valor simbólico, vinculado con los valores sociales, políticos que genera el uso de la lengua.

En este sentido Héctor Muñoz (2010) establece dos puntos donde es posible concebir el nacimiento de la identificación lingüística: 1) periodo histórico y condiciones concretas de existencia de un colectivo y 2) tramas vinculares, relaciones y representaciones sociales.

Los puntos que Muñoz agrega refiere al contexto de interacción, el primero tiene que ver con el periodo/proceso histórico de la interacción que puede ser conflictiva o pacífica, concretizado por una imposición lingüística o una relación no conflictiva a través de intercambios económicos entre diferentes grupos culturales.

El tercer capítulo está dedicado a la delimitación y descripción del sujeto de estudio. Primero establezco la ubicación geográfica de la región Huasteca y del municipio de Huejutla de Reyes, así como la dinámica sociocultural y demográfica, con esto me refiero a la descripción de las actividades económicas, las relaciones de producción, la tenencia de la tierra, la organización comunitaria y los indicadores de desarrollo humano (educación, salud, vivienda), así como la dinámica regional y del municipio sobre la reproducción de la lengua y el crecimiento demográfico de los hablantes.

Posteriormente describo de manera detallada las comunidades que fueron seleccionadas para realizar el trabajo de campo, al igual que los informantes clave con quien se trabajó para obtener información empírica. La primera comunidad

elegida es Tehuetlán que se encuentra al sureste del municipio, colindando con el municipio de Tlanchinol, Hidalgo. La principal vía de acceso es por medio de la carretera federal México-Tampico.

La segunda comunidad elegida es Achichipil, cuyo nombre es una palabra compuesta de origen náhuatl que significa “el lugar donde gotea el agua”, a de *atl agua* y *chichipil* de *chichipika* que es gotear, el nombre de la comunidad hace alusión a una barranca que está cerca de la comunidad en donde el agua gotea, debido a que en ella hay un manantial que abastece a las milpas de la comunidad.

Para describir a las comunidades fue necesario realizar trabajo etnográfico para conocer la historia de cada comunidad y hacer observación en cuanto a la dinámica reproducción de la lengua, caracterizando a sus habitantes en grupos lingüísticos; los monolingües de habla náhuatl, los bilingües de habla náhuatl-castellano y los monolingües de habla castellano, así como la población nahua hablante pasivo y los nahua hablantes cultos.

En lo que respecta a la elección de los informantes, este se hizo de acuerdo a las características propias de cada comunidad en cuanto a la reproducción del náhuatl, y tiene la finalidad de captar la confrontación cultural y generacional para la configuración de las identidades étnicas de cada comunidad².

Por cada comunidad se realizaron relatos autobiográficos³ a dos categorías de personas adultas, categoría a: personas de ambos sexos con rango de edad de 50 en adelante y categoría b: personas de ambos sexos con rango de edad de 30 a 49 años. Los relatos autobiográficos en torno a la lengua, nos permiten conocer las situaciones personales y colectivas que las personas han tenido a lo largo de su vida y que han creado percepción sobre la funcionalidad o

² Cabe hacer la aclaración que yo soy bilingüe de habla náhuatl y castellano, lo que facilitó la comunicación con los informantes.

³ Los relatos autobiográficos se hicieron en dos lenguas, castellano y náhuatl, de acuerdo a las condiciones que estableciera los informantes, por ejemplo para el caso de los relatos en náhuatl se hicieron con monolingües de habla náhuatl y la comodidad que el informante sentía al expresarse con su lengua materna.

disfuncionalidad de la lengua, por tanto nos brinda un panorama sobre la trasmisión o la no trasmisión a las nuevas generaciones.

Otro de los informantes clave seleccionados fueron los jóvenes hombres y mujeres de 15 a 19 años, estudiantes y no estudiantes. En el caso de los estudiantes se eligieron bajo los siguientes supuestos: a) trasmisión del sentimiento nacionalista en la educación básica, b) integración a un sistema educativo único, c) integración en el trabajo, d) migración rural urbano, mientras que los jóvenes no estudiantes se eligió con el supuesto de que al finalizar su instrucción básica se insertan al mercado laboral, ya sea en el ámbito regional o en otras áreas urbanas del país, experimentando un cambio de dinámica social y cultural.

En el cuarto capítulo presentaré los resultados de la investigación, para realizar el análisis, los ejes analíticos son la identificación subjetiva, trasmisión, persistencia y cambio en la lengua e identidad, y estatus y valor de la lengua e identidad. Los ejes analíticos tienen que ver con la recuperación de conceptos del capítulo teórico como herramientas para analizar de los datos recogidos en campo.

En la identificación subjetiva planteo que en las comunidades no hay una identidad homogénea, los sujetos se identifican de manera distinta a partir de elementos concretos, la experiencia de campo me permitió tipificar tres formas de identificación subjetiva ligadas de manera directa a la práctica de la lengua y elementos culturales específicos, a su vez condicionados por el contexto social de cada generación.

La tipificación de la identidad de las comunidades son los siguientes; nahua, huasteco y mexicano, esta tipificación parte de la recuperación palabras que los propios informantes mencionaban como categorías de adscripción. La identificación subjetiva muestra que la identidad en las comunidades a pesar elementos generales, hay una dinámica que permite un cambio constante de identidad.

En la “transmisión, persistencia y cambio en la lengua y la identidad” hago un análisis sobre el cambio de los referentes de la identidad, como se mencionó las comunidades manifiestan tres formas de identidad que son el resultados de procesos sociales internos y externos.

Las comunidades a pesar de coincidir en las formas de identidad con la lengua como el elemento central, objetivan tiempos distintos en cuanto a la trayectoria identitaria, mientras que en la comunidad de Achichipil la identidad nahua está arraigada en todas las generaciones, en Tehuetlán es únicamente para las generaciones adultas diversificando las formas de identidad en las nuevas generaciones.

Retomo conceptos que son características de la identidad como categorías de análisis, como lo son la coexistencia de identidades, temporalidad y la persistencia de la identidad para explicar estos cambios graduales que se dan en torno al nucleó identitario y como se resignifica la identidad en ambas comunidades de acuerdo al contexto de interacción recuperando o dejando a un lado la lengua como referente identitario.

En “Estatus y valor de la lengua e identidad” planteo las formas de percepción del náhuatl en las tres generaciones, ya que la percepción hacia la lengua y la identidad nahua es el resultado de varias décadas del intento de homogeneización cultural que el Estado mexicano ha instituido a través de las instituciones y políticas públicas (como el sistema educativo, el sistema económico y el sistema político), que se manifiesta de manera concreta en prácticas y discursos discriminatorios hacia los pueblos originarios y sus manifestaciones culturales e identitarias-lingüísticas.

Para ello recupero los conceptos de *dispositivo* de Michel Foucault y el de *blanquitud* de Bolívar Echeverría, ya que me permiten explicar el proceso en que la discriminación y la dominación se vuelven subjetivos y se internalizan en los sujetos discriminados, siendo ellos coparticipes mediante discursos y prácticas de negación y rechazo de su identidad.

Metodología para la recolección de datos empíricos

La metodología es la forma de acercarse a una realidad eminente elegido como nuestro tema de investigación, es el camino que nos lleva a dilucidar realmente cómo funciona el fenómeno que investigamos, a enfocarnos y encontrar respuestas a las situaciones planteadas dentro de la investigación.

Existen distintos tipos de metodologías que sirven para acercarnos al problema planteado. Por un lado está la metodología cuantitativa, en donde a través de estadísticas, bases de datos y números se da respuesta a las problemáticas planteadas, en esta metodología se pierde todo el aspecto subjetivo de la investigación reduciéndolo a variables.

Por otro lado existe la metodología cualitativa, esta metodología se basa en el análisis de datos descriptivos, es decir, ideas, nociones, sentimientos, valoraciones y jerarquías, asignadas a procesos, circunstancias, experiencias, subjetividades y conductas observadas.

A diferencia de los métodos cuantitativos, en los métodos cualitativos, el investigador ve a las personas y el escenario en una perspectiva holística; las personas o los grupos no son reducidos a variables, sino que son considerados como un todo.

La naturaleza de la temática planteada para la investigación exige la metodología cualitativa, ya que representa un enfoque flexible en el acercamiento de la realidad estudiada, dando la posibilidad de adaptar técnicas metodológicas de acuerdo a las exigencias del fenómeno, como los registros de observación, entrevistas y relatos autobiográficos, con la finalidad de identificar el sistema de relaciones y la estructura dinámica del fenómeno.

Cabe hacer mención que la presente tesis tiene como fenómeno a estudiar la lengua como proceso social, en donde dicho proceso tiene implicaciones tanto objetivas como subjetivas; objetivas en el sentido que se puede percibir algunas

manifestaciones de la lengua como el desplazamiento, la sustitución y la pérdida de la lengua en términos concretos, pero detrás de esa objetivación del fenómeno se tejen cuestiones subjetivas en los hablantes, conformado a través de varios procesos históricos, que no es posible conocer mediante la metodología cuantitativa, ya que ésta únicamente expresa las cuestiones objetivas en términos numéricos es decir, nos permite conocer el porcentaje de hablantes, el monolingüismo y bilingüismo, dejando de lado las cuestiones subjetivas.

La metodología cualitativa nos permite comprender y explicar de manera holística la razón y el sentido de las manifestaciones concretas de la lengua; los factores que ocasionaron que la lengua se encuentre en determinada situación en este sentido la metodología cualitativa exige para la explicación, la recuperación de las percepciones, experiencias y vivencias subjetivas de los individuos en torno a la lengua, dentro del colectivo a estudiar, puesto que la subjetividad representa los ojos de los individuos con los cuales ve el mundo, lo interpreta, y en consecuencia actúa en él.

Para las ciencias sociales, la metodología cualitativa y la subjetividad social, es un ángulo particular y privilegiado desde el cual se puede comprender la realidad social (Zemelman, 1997), ya que brinda al investigador una herramienta por el cual se puede hacer un doble ejercicio reflexivo, el primero que es la recuperación de la experiencia del sujeto, mirándolo como una reflexión del sujeto mismo sobre su cotidianidad, y segundo que ya es la reflexión sobre la reflexión⁴ que el investigador hace, valiéndose de planteamientos y supuestos teóricos, de este modo considero que la metodología cualitativa se adecua más a los objetivos

⁴ Con esto aludo al planteamiento de Anthony Giddens sobre la doble hermenéutica, en el cual plantea el doble ejercicio reflexivo del analista social, primero; la recuperación de la experiencia cotidiana del agente considerándolo como una primera reflexión y teorización del agente de una situación, fenómeno o proceso en particular y segundo, el desprendimiento del conocimiento lego (ordinario) que el agente otorga al dar su testimonio, mediante herramientas teórica-analíticas. La comprensión de la sociedad desde la subjetividad, trae consigo la consideración del punto de vista del individuo como agente social, además de la concepción de la realidad social como una construcción siempre inconclusa, y en términos metodológicos supone la revalorización de la interpretación.

de la tesis, de comprender cuál es el papel de la lengua en la construcción de la identidad, que es un proceso dialectico entre lo objetivo y lo subjetivo.

Selección de la muestra

La elección de las comunidades y los informantes obedecen a parámetros meramente cualitativos, el cual su procedimiento de muestreo no se encuadra en la tipología muestral clásica⁵.

Así como en la investigación cuantitativa la probabilidad de selección de cada unidad debe estar determinada con precisión, en la investigación cualitativa este aspecto es relativo, ya que en última instancia la selección de los informantes es un problema de enfoque: cuanto más enfocada esté la selección más definida será la información que obtengamos, se trata de una muestra estructural, no estadística: es decir, con el diseño hay que localizar y saturar el espacio simbólico, el espacio discursivo sobre el tema a investigar (Dávila, 1999).

El conocimiento de perfiles sociodemográficos, la pre comprensión cultural y simbólica de las características del universo con respecto al tema que se va investigar, pueden ser elementos de gran valor, ya que enriquecen los criterios de orientación en los muestreos cualitativos. Estos saberes resultan determinantes en la elaboración de las categorías poblacionales que servirán como criterios iniciales del muestreo cualitativo.

Algo que fue fundamental para mi selección de las comunidades y de la muestra fue el conocimiento y experiencias previas que tuve con respecto a las

⁵ Los muestreos pre planificados, resultan inconvenientes a este tipo de fenómenos, ya que es necesario, por un lado, sumergirse en la problemática, a partir de una comprensión teórica y empírica previa del sujeto y del tema en estudio, el trabajo de campo permite obtener las condiciones para una acertada interpretación de lo estudiado. Lo que importa en este caso es tener bien en claro la pregunta de investigación para poder indicar el camino provisorio para esclarecer la problemática planteada, la información cualitativa hace necesario para su recolección y análisis una definición clara del contexto inmediato de las unidades observadas y de los casos a comparar.

dinámicas sobre la reproducción de la lengua en comunidades de municipios como Atlapexco y Huautla, en donde existe una dinámica demográfica y lingüística similar, esto me permitió tener un criterio inicial de selección⁶ que fue cambiando conforme fui conociendo las particularidades de las comunidades en cuestión.

Una vez establecida la estrategia de definición de la muestra (estrategia abierta y dependiente del desempeño en la aplicación de campo), se debe de seguir con el proceso de selección del entrevistado este proceso de selección la llevé a cabo mediante la proximidad y la familiaridad con los informantes. Mi primer informante fue el delegado municipal de cada comunidad, con quien tuve el primer contacto al interior con la presentación del oficio de permiso, posteriormente emplee la técnica de bola de nieve través de amigos, parientes, contactos personales y conocidos que tuvieran las características que requería la investigación.

El criterio de elección del número de informantes no fue la representatividad de la media, ni del porcentaje de cada comunidad⁷ o de la extracción al azar, sino de la significación máxima con respecto al fenómeno de estudio (lengua e identidad), para ello se eligió a 15 entrevistados por comunidad (30 en total), y tres categorías de informantes: adultos mayores, jóvenes adultos y adolescentes.

La categoría de los adultos mayores comprende el rango de edad de 50 años en adelante, los jóvenes adultos de 30 a 49 años y por último los adolescentes el rango de 15 a 19 años.

Para el caso de la comunidad de Achichipil se eligieron a 7 hombres y 8 mujeres, 4 de ellos monolingües en náhuatl y 11 bilingües náhuatl y castellano.

⁶ Dicho criterio se especifica en el capítulo 3 “delimitación y descripción del sujeto” en donde se describe detalladamente por que la selección de las comunidades y de las categorías de informantes.

⁷ Si fuera bajo ésta lógica no tendría sentido el número de informantes de cada comunidad ya que para ambas comunidades se decidió hacer 15 entrevistas en tres categorías de informantes (adultos mayores, jóvenes adultos y adolescentes) pero el tamaño de población de cada comunidad es distinta, Achichipil cuenta con 250 habitantes mientras que Tehuetlán cuenta con 3000, por lo que la representatividad en términos numéricos no aplica en este caso.

Por su parte para la comunidad de Tehuetlán se eligieron a 8 hombres y 7 mujeres, 3 monolingües en náhuatl, 5 monolingües en castellano y 7 bilingües náhuatl-castellano.

Se buscó los casos extremos de comunidades y de informantes que permitieran la constitución de polos de oposición tipológicos, jóvenes-viejos, “modernistas”-“tradicionalistas” sujetos que me permitieran ver a profundidad los conflictos generacionales y cruciales identitarios para entender el papel que ocupa la lengua en la construcción de la identidad y como las nuevas generaciones van construyendo su identidad con o sin la lengua en las dos comunidades seleccionadas.

Herramientas metodológicas

Para el trabajo de campo se escogió tres herramientas metodológicas para la recopilación de los datos empíricos; la etnografía, la entrevista semiestructurada y los relatos autobiográficos, a continuación explicaré de manera breve en que consiste cada técnica metodológica, el porqué de su elección, con quien y para que se pretende usar.

A) Etnografía: Observación directa y participante.

La etnografía es uno de los métodos más relevantes que se vienen utilizando en investigación cualitativa, Woods (1987) la define como el método de investigación por el que se aprende el modo de vida de una unidad social concreta, mediante descripciones detalladas de situaciones, eventos, personas, interacciones y comportamientos que son observables. Incorpora lo que los participantes dicen, sus experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones tal como son expresadas por ellos mismos.

En la etnografía se puede distinguir varias técnicas metodológicas, para la presente investigación utilizare la observación directa y participante, ésta es una técnica de recolección de información que consiste en observar al mismo tiempo

que se participa en las actividades del grupo que se está investigando, para conocer bien a una cultura es necesario introducirse en ella y recoger datos sobre su vida cotidiana, lo cual solo es posible mediante un acercamiento directo con la realidad que se pretende analizar.

Esta técnica metodológica proporciona a los investigadores herramientas para observar expresiones no verbales de sentimientos, emociones y apreciaciones, que no pueden o no quieren ser expresados verbalmente por los informantes, por diversas situaciones, como puede ser la intimidación que pueda causar el investigador a la hora de entrevistar.

Además de observar expresiones no verbales esta técnica también ayuda al investigador a tener una mejor comprensión del contexto y el fenómeno en estudio, el cual es fundamental a la hora de plantear la fiabilidad o validez de una investigación, ya que complementa los datos obtenidos por medio de entrevistas, encuestas o relatos autobiográficos⁸.

También es importante aquí la flexibilidad de la observación directa y participante, puesto que ella no requiere un diseño rígido y extensivo previo al trabajo de campo, como las encuestas sociales y los experimentos, la estrategia e incluso la orientación de la investigación pueden cambiarse con relativa facilidad, de acuerdo con las necesidades cambiantes dado el carácter contingente del contexto y del comportamiento de los sujetos.

Cabe mencionar que esta herramienta metodológica se empleó con las distintas categorías de informantes elegidas para realizar el trabajo de campo (con los adultos-ancianos [generaciones mayores] y con los jóvenes de 15 a 19 años de ambas comunidades), ya que esta herramienta representa una forma básica de obtener información general sobre las comunidades elegidas, como también ayuda a la identificación de los informantes clave.

⁸ En muchas ocasiones la observación directa y participante nos permite ver las contradicciones que puede haber en el discurso de los sujetos sobre la manifestación del fenómeno, sobre lo que se dice que es y de lo que realmente es.

En la observación participante es muy importante la planificación, para hacerlo, es necesario tener en cuenta una serie de cuestiones como lo son: ¿Qué investigar?, ¿Cómo observar?, ¿Dónde observar?, ¿Qué observar?, ¿Cuándo observar?

La planificación de la observación para la presente tesis consistió en lo siguiente:

¿Qué investigar?: se pretende investigar el papel que tiene la lengua en la construcción de la identidad nahua en dos comunidades del municipio de Huejutla

¿Cómo observar?: En esta investigación se utilizó la observación participante, en la cual, como su propio nombre indica, el investigador participa en las actividades que el grupo investigado realiza, de esta forma el investigador puede tener acceso a situaciones, espacios o momentos en donde las personas de la comunidad construyen o recrean su identidad, situaciones que desde fuera simplemente no se puede observar.

¿Dónde observar?: Los escenarios elegidos para la investigación son dos comunidades del municipio de Huejutla que son Achichipil y Tehuetlán⁹, con el fin de conocer las peculiaridades de cada comunidad en el proceso de construcción de su identidad.

¿Qué observar? Enfoque y alcance: Se considera a la comunidad como un espacio donde se tejen relaciones sociales cargados de elementos culturales y tradicionales, pero al mismo tiempo se manifiesta o expresa los procesos sociales, políticos, económicos, por el cual ha atravesado la comunidad en cuestión que afecta de manera directa en dichas relaciones sociales que las personas de la comunidad tejen a diario, para la presente investigación se pondrá especial atención a la identidad como proceso y relación social en la vida cotidiana de la comunidad.

⁹ En el apartado de la elección de comunidades se explica los motivos de su elección.

Así mismo se observará a la lengua (espacios de dominio, actitudes y estatus de la lengua en la comunidad manifestados en la vida cotidiana) como un elemento posible en la creación de la identidad individual y colectiva, teniendo presente las continuidades o discontinuidades que pueda haber en la identidad tradicional nahua de la comunidad.

¿Cuándo observar? Temporalización:

-La duración de la observación directa y participante se planteó para los meses de febrero, marzo, abril y mayo del 2013, pero a lo largo de los meses ocurrieron situaciones personales que impidieron que se realizara el trabajo de campo de manera ininterrumpida, por lo que la finalización de dicho trabajo de campo se concluyó en el mes septiembre del mismo año.

Durante los meses de observación de ambas comunidades, hubo la necesidad de hacer ajustes en cuanto a la observación, en el sentido de cómo observar y qué observar, en este sentido identifiqué tres momentos:

1. La observación descriptiva: en este primer momento, uno observa cualquier cosa, todo y nada a la vez, asumiendo que lo ignora todo; ésta etapa de la observación me llevó a la recolección de minucias que no fueron relevantes para la tesis, pero también me llevo a conocer la historia de cada pueblo lo cual considero que es algo importante a la hora entender del por qué difieren mucho las comunidades en cuanto a la manifestación de su identidad.

2. Observación enfocada: en el segundo momento de la observación enfaticé lo que las entrevistas manifestaban, en las cuales las visiones de los participantes guiaron mis observaciones posteriores, desde la ubicación geográfica en donde debería de concentrarme para la observación, hasta las situaciones en las cuales las personas mostraban mayor grado de identificación con la lengua como los días de tianguis, la misa y las asambleas de barrio (en el caso de Tehuetlán).

3. La observación selectiva: en éste momento de observación puse especial atención a las categorías de personas con quienes había considerado trabajar, que son los jóvenes con edad de 15 a 19 años, los padres de familia y los ancianos, ya que cada una de este tipo de personas manifiestan la concepción de su identidad de diferente manera, por lo que me centré en el conflicto generacional que hay en la continuidad de la identidad nahua.

B) Entrevista semiestructurada:

La entrevista orientada hacia tópicos de la reflexividad y actitudes sociolingüísticos, constituye una interacción entre investigador y sujeto que tiene como sustento el principio metodológico de que es válido el acceso formal y direccionado a los discurso reflexivos sobre los ámbitos públicos y privados de la intercomunicación local-comunitario y regional, en ella el sujeto incluye la información sobre sus experiencias de contacto entre lenguas, preferencias e ideologías socioculturales.

En este sentido la entrevista implica un intervención directa del investigador en la selección de contenidos a preguntar en vista a las necesidades de información para la investigación, la eficacia de la técnica metodológica contribuirá en gran medida a acumular información suficiente para establecer un reporte realista de la situación de la lengua en una comunidad y situación específica.

Se escogió esta técnica debido a que el entrevistador dispone de un guion, que recoge los temas que debe tratar a lo largo de la entrevista, sin embargo, el orden en el que se abordan los diversos temas y el modo de formular las preguntas se dejan a la libre decisión y valoración del entrevistador, en el ámbito de un determinado tema, éste puede plantear la conversación como desee, efectuar las preguntas que crea oportunas y hacerlo en los términos que estime convenientes, explicar su significado, pedir al entrevistado aclaraciones cuando no entienda algún punto y que profundice en algún extremo cuando le parezca necesario, establecer un estilo propio y personal de conversación.

Las entrevistas se realizaron con jóvenes hablantes de la lengua de 15 a 19 años de la comunidad de Achichipil y con jóvenes no hablantes del náhuatl pero con familiares que si son hablantes de la comunidad de Tehuetlán.

Para la entrevista se tomaron en cuenta los siguientes datos y dimensiones de la entrevista.

Datos

- Lugar de nacimiento
- lugar de residencia en los últimos años
- Sexo y Edad.
- Lengua propia.

Dimensiones de la entrevista

- Identificación subjetiva.
- aprendizaje de la lengua
- espacios de dominio
- estatus

Datos del informante

- Lugar de nacimiento: aquí se pretende identificar el lugar de nacimiento del informante y de esta forma conocer si el náhuatl fue la primera o segunda lengua que aprendió, así mismo identificar la movilidad que sus padres tuvieron, ya que al nacer en otro lado (como en otros estados del país) implica que sus padres salieron por algún motivo de su comunidad.

- Zona de residencia : esta variable nos permite identificar si el entrevistado ha cambiado de lugar de residencia en los últimos años, si es que su regreso a la comunidad fue reciente o si salió de ella por algún motivo en un periodo reciente, esto nos permite entender el peso de la migración en la región, en el cual los padres de los jóvenes como los mismos jóvenes mantienen un mayor contacto entre lenguas así como permite contemplar las diferencias socioculturales y socioeconómicas en el cual los entrevistados se insertan.

- Sexo y Edad: nos permite categorizar a los informantes en cuanto al sexo y rango de edad, en los jóvenes el rango elegido es de 15 a 19 mientras que en los adultos hay dos categorías a) 29 a 49 años y b) 50 años en adelante

- Lengua propia: Esta variable es contemplada por su importancia tanto teórica como contextualmente, Se recogen informantes que tengan como lengua propia el náhuatl pero también se consideran las personas que han cambiado de lengua madre como consecuencia del cambio generacional.

Dimensiones de la entrevista¹⁰

1) Identificación subjetiva.

Esta variable, básica en nuestro estudio a la luz del marco teórico utilizado y los objetivos de la investigación, y si bien era imposible de controlar “a priori”, se consiguió que igualmente quedara contemplada de una manera lo suficientemente completa como para poder observar su posible incidencia en los diferentes discursos que se desarrollan.

Las categorías contempladas en este caso fueron Identificación nahua (identificación lingüística y cultural) e identificación huasteca como habitantes de la región de la huasteca (únicamente a la región como región geo cultural).

Esta dimensión de la entrevista tiene como justificación y argumento una característica de la identidad que es la distinguibilidad, que es la posibilidad de una persona de distinguirse de los demás, a su vez también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción.

¹⁰ Cabe hacer mención que las dimensiones de la entrevista no es lo mismo en ambas comunidades, para la comunidad de Achichipil considere las dimensiones de identificación subjetiva, aprendizaje de la lengua, espacios de dominio y estatus, mientras que para la comunidad de Tehuetlán considere únicamente identificación subjetiva y estatus de la lengua, debido a que en esta comunidad los jóvenes ya no hablan la lengua solo en algunos casos refieren que lo entienden pero que no lo hablan, por eso considere innecesario preguntarles sobre los espacios de aprendizaje y de dominio, pero si considere necesario preguntarles los espacios en donde ellos tienen contacto con hablantes del náhuatl para identificar como conciben a los hablantes del náhuatl y por lo tanto el estatus que ellos le dan a la lengua y los hablantes.

2) Aprendizaje de la lengua: en esta dimensión se pretende captar la información sobre el aprendizaje de la lengua indígena, quienes la transmiten y cuáles son los espacios de aprendizaje, esto con la finalidad de identificar qué papel juega la socialización primaria y quienes son las figuras centrales en la transmisión de la lengua.

3) Espacios de dominio de la lengua: en esta dimensión se pretende conocer cuáles son los espacios de dominio del náhuatl en los jóvenes (con espacios de dominio me refiero no solamente al espacio físico o geográfico que puede ser la familia, la comunidad o las comunidades, sino que también aludo a las situaciones y temas en el que se emplea la lengua).

Estas dos dimensiones de la entrevista (aprendizaje de la lengua y los espacios de dominio) se relacionan de manera directa con la característica de la identidad que es la persistencia en el tiempo y en el espacio, a través de la transmisión y reproducción de la lengua como una fuente de identidad.

Esta característica de la identidad remite a un contexto de interacción en donde más que hablar de un estado definido se puede constatar de una continuidad en el cambio, en donde la transmisión y reproducción de la lengua juega un papel importante como trasmisor de una definición del mundo y de los valores pero que a su vez tiende a la adaptación hacia los contextos en el cual la comunidad lingüística se sitúa.

Por lo que la construcción de la identidad se da a partir de la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la identidad por tanto se mantiene y dura adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser la misma, en este sentido la identidad se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado.

4) Estatus de la lengua: en esta dimensión se pretende captar información que nos permita identificar la posición de la lengua en cuanto a estatus se refiere en los jóvenes entrevistados, y de esa forma observar las actitudes hacia la

lengua y determinar si existe una identificación etnolingüística que permita conocer si la lengua es un factor de su identidad.

Esta última dimensión de la entrevista tiene que ver con otra característica general de la identidad que es la identidad como valor, es decir la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza, su relación con el mundo y con los demás sujetos.

Esto constituye una noción de diferenciación, comparación y de distinción con los otros que se torna a su vez con búsqueda de una valorización de sí mismo con respecto a los demás, es aquí donde vemos las dos formas de valorización de la identidad; positiva y negativa.

En relación a la lengua como elemento de identidad depende mucho de la valorización que tenga la misma lengua en sí, es decir el estatus positivo o negativo (lengua estigmatizada) posibilita o limita a los sujetos considerar a su lengua como un elemento importante de identidad, generando identificación lingüística o rechazo.

Los elementos reflexivos que se obtienen en este tipo de entrevistas, presentan una compleja aproximación entre elementos explícitos e implícitos de las construcciones cognitivas de los sujetos, en ellas se muestran que los sujetos se aproximan o distancian de estereotipos y prejuicios creados colectivamente pero asumidos como una cuestión individual o privada.

C) Relatos Autobiográficos.

Por último explicaré el por qué elegí los relatos autobiográficos como técnica metodológica para recabar información durante el trabajo de campo y posteriormente expondré con quien trabajaré esta herramienta metodológica.

Los relatos de vida o narrativas autobiográficas son un recurso para reconstruir acciones sociales ya realizadas por los sujetos inmersos en el fenómeno de estudio; cabe destacar que los relatos que los sujetos hacen no son

la acción misma, sino una versión que el autor de la acción da posteriormente acerca de su propia acción pasada.

En este sentido es importante recordar que cuando una persona nos cuenta fragmentos de su vida y de sus experiencias, estamos accediendo a una narrativa sobre ciertos procesos y relaciones sociales puestos en juego en una vida concreta, que nos invitan a interpretarla en varios planos.

En los relatos autobiográficos entran en juego dos niveles interpretativos; el primero corresponde a las interpretaciones que realiza el investigador como escucha, como interlocutor, desde sus acervos de sentido común. Sin embargo, lo específico de este proceso interpretativo es que el investigador constantemente interpreta desde el sentido común, para posteriormente interpretar desde sus inquietudes e interrogantes teóricos, de manera casi simultánea interpreta desde los constructos de primer grado y desde sus constructos científicos o de segundo grado.

Uno de los rasgos que identifican a las narrativas o los relatos autobiográficos es su carácter “experiencial”, en ella se narran experiencias vividas por el narrador, recordadas, interpretadas, conectadas, en las que hay otros actores, pero siempre son experiencias de quien habla, por esto en las narrativas autobiográficas el narrador constituye el personaje central ya que lo que platica lo hace desde sus experiencias personales.

Otra de las características de esta técnica, aunque pueda parecer evidente, es que son relatos, un relato supone que el narrador le da una estructura propia a su narración, construye una ilación peculiar, si hubiera una semiestructuración construida por el investigador se perdería la estructura narrativa, que es la esencia del relato, por ello, si se puede hablar de la intención directiva del investigador en el relato, sólo es en el inicio de la narración, cuando el entrevistador marca una pauta inicial para que el narrador empiece su propia construcción desde un ámbito de su vida.

Otro rasgo importante que es necesario destacar de esta técnica metodológica es su significación social, es decir, la estructuración narrativa de los relatos autobiográficos hace que lo experiencial pueda ser comprendido por “el otro, se produce una traducción de lo íntimo, de las experiencias vividas a formas compartidas socialmente, por medio del lenguaje¹¹ (Lindón, 1997).

Esa traducción ocurre por efecto de las estructuras narrativas que preexisten al individuo, aunque las ha incorporado y puede transformarlas mediante los procesos de formación y entrelazamiento de las ideas. Por ejemplo, para Ricoeur las experiencias sólo pueden ser transmitidas por medio del lenguaje; el acto de colocar la experiencia en el lenguaje la hace perder lo individual y privado para transformarla en singular, en este sentido el relato autobiográfico no sólo es de tipo experiencial, sino también significativo socialmente, ya que cada experiencia seleccionada ha sido traducida a un contexto sociocultural gracias al lenguaje.

La narración autobiográfica no es para indagar en la parte íntima de una vida, sino para acceder a un discurso construido en un contexto de significado, objetivado en el lenguaje, se trata de un discurso construido sobre un conjunto de saberes compartidos.

En este sentido utilicé las narrativas autobiográficas con personas adultas de ambas comunidades, con padres de familias de los jóvenes que fueron entrevistados y ancianos, con la finalidad de conocer las historias y trayectorias lingüísticas individuales¹², ya que dichas trayectorias enuncian en los sujetos una representación afectiva hacia la lengua, que se conforma desde la niñez hasta la

¹¹ Lo íntimo no se refiere a lo privado que no puede ser hablado, sino que expresa la vivencia tal como fue experimentada interiormente por el individuo, lo que sintió en el momento de tener cierta situación al que se está refiriendo el sujeto a la hora de hacer la narración.

¹² Con trayectorias lingüísticas me refiero a las distintas etapas de la vida de una persona en el cual atraviesa distintas situaciones que permiten el cambio o mantenimiento de su lengua materna (en este caso el náhuatl), dicha trayectoria da inicio en el seno familiar durante la niñez (socialización primaria) y concluye hasta la muerte, pero el sujeto entrevistado solo llega a contar su trayectoria hasta la etapa en cual está viviendo.

edad adulta, una representación que va cambiando de acuerdo a situaciones particulares que los individuos van teniendo a lo largo de su vida.

Es importante mencionar que se eligió a estas dos categorías de personas (adultas y ancianas) para hacer los relatos autobiográficos porque en ellos se puede encontrar indicios de mantenimientos y/o discontinuidad generacional en cuanto al uso y la transmisión de la lengua náhuatl.

En ambas comunidades, los ancianos han atravesado al menos dos momentos de trayectoria lingüística, el primer momento refiere a la transmisión del náhuatl como lengua materna durante la infancia, por padres en su mayoría monolingües hablantes del náhuatl, y el segundo momento, hace referencia al contacto continuo y directo con el castellano, esto se da en el momento de la instalación de las escuelas primarias, en el cual estas personas se insertaban como alumnos o como padres de familia.

Por su parte las personas adultas de ambas comunidades (rango de edad de 40 a 60 años), tienen una trayectoria lingüística mucho más compleja que las personas ancianas, ya que han pasado por más etapas en la trayectoria lingüística, en la cual se ha dado un posible cambio de percepción y valorización a la lengua náhuatl, dichas etapas son la socialización primaria¹³ (aprendizaje de la lengua en el seno familiar), la educación primaria, la educación secundaria, la educación media superior o el trabajo fuera de la comunidad.

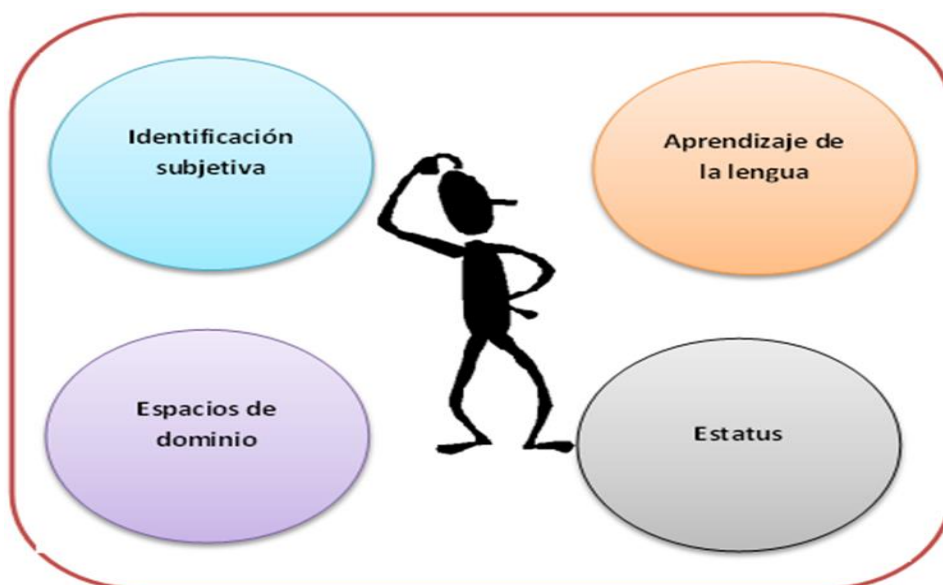
Cada generación tiene una trayectoria lingüística diferente, determinada por situaciones particulares que las personas tienen a lo largo de su vida, lo cual va a repercutir de manera directa en la forma de concebir la lengua náhuatl, las situaciones específicas que se experimentan posibilitan o imposibilitan la reproducción y transmisión de la lengua.

¹³ En esta etapa algunas de las personas ahora adultas, vivían en su familia una situación de bilingüismo, los padres hablaban el náhuatl y el castellano, pero aún les transmitieron el náhuatl como primera lengua, esto en gran medida a que existía un bilingüismo funcional, es decir ambas lenguas tenían la misma importancia de uso en la percepción de los padres, ya que los espacios donde se tejían las relaciones sociales (económicas-productivos, afectivos) eran meramente locales y regionales.

Los relatos autobiográficos también incluyen los datos y las cuatro dimensiones como las entrevistas semi-estructuradas; Identificación subjetiva, aprendizaje de la lengua, los espacios de dominio y estatus, pero con la diferencia de que los adultos responden a estas dimensiones a partir de la experiencia lo cual nos ayuda a entender el por qué de la concepción de su lengua y de su identidad y por tanto la trasmisión y la inculcación para las nuevas generaciones.

Con estas tres herramientas metodológicas descritas anteriormente, se pretende conocer la construcción de la identidad de los sujetos de ambas colectividades desde una perspectiva cualitativa, tomando en cuenta las cuatro dimensiones que componen la cotidianeidad de los sujetos con relación a la práctica de la lengua, como se muestra a continuación.

Esquema 1: Dimensiones tomados en cuenta en el instrumento de campo



Fuente: Elaboración propia

En el siguiente esquema se observa las cuatro dimensiones tomadas en cuenta en los guiones de entrevista (Identificación subjetiva, Aprendizaje de la lengua, Espacios de dominio y Estatus), todas ellas tienen como objetivo conocer si la lengua juega un papel en la construcción de la identidad como se plantea en

la hipótesis, de ser así, cuál sería el papel que desempeña, ya sea un papel primario, secundario o simplemente ya no funge como un elemento de identidad.

Las dimensión de “Identificación subjetiva” constituye la adscripción a una forma de identidad, que como se verá en los resultados no es única y homogénea ya que ésta se encuentra condicionada por los contextos estructurales de cada comunidad, por su parte el “Aprendizaje de la lengua” permite conocer los espacios de socialización o transmisión de la lengua, un aspecto fundamental en la vitalidad y funcionalidad lingüística, elementos clave en la creación de la identidad en ciertos contextos.

Mientras que la dimensión de “Espacios de dominio” dan pie al conocimiento de los lugares y situaciones en que se hace uso de la lengua (como un elemento funcional, competitivo) que define la valoración de la lengua, como una lengua útil/inútil o de prestigio/estigma que tiene que ver con la otorgación de un estatus hacia la lengua.

De esta forma el uso de la metodología cualitativa y las herramientas antes descritas resultan fundamentales ya que me permiten acercarme al conocimiento de la construcción y reconstrucción de la identidad, al mismo tiempo conocer cuál es el papel de la lengua.

PARTE I: MARCO HISTÓRICO Y TEÓRICO DEL ESTUDIO

CAPÍTULO 1: EL PAPEL DE LAS LENGUAS INDÍGENAS EN LA CONFIGURACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN MEXICANO

La historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación, que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política, Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural. (Declaración de los Acuerdos de San Andrés. San Andrés de los pobres, Chiapas, Febrero, 1996)

En este capítulo se hará un esbozo histórico sobre la relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas en torno a la identidad y a la lengua, para comprender la posición actual de la lengua indígena como un elemento histórico de la identidad tradicional de los pueblos.

En este esbozo histórico se analizará los periodos históricos más significativos de la historia de México; como la Colonia, el México del siglo XIX, la Revolución y la Época contemporánea, ya que en cada periodo se estableció una relación particular de reconocimiento del Estado con los pueblos indígenas que hasta nuestros días ha impactado en la configuración de la identidad de los pueblos indígenas.

Los ejes analíticos del capítulo son los conceptos de modernidad, lengua, identidad y subordinación, no se abordarán los conceptos de manera aislada ya que el abordaje de los periodos de la historia de México girará en torno a la lengua y a la identidad, pero antes de hacer dichos abordajes es necesario esclarecer el concepto de modernidad.

Cuando hablamos de modernidad nos referimos a un proyecto filosófico-político gestado y consolidado en Europa occidental bajo dos principales referentes históricos: el renacimiento y la ilustración, ambos se constituyeron como base de un proyecto civilizatorio con pretensiones universalistas donde el Estado surgiría, como máxima institución, rectora de la sociedad moderna, encargada de instituir la cultura moderna, estableciendo los lineamientos de homogeneidad y de reconocimiento social.

Desde el siglo XV, el proyecto de la modernidad occidental significó para los pueblos de América un proceso de subordinación que derivó en una relación de negación, asimilación y políticas integracionistas para los pueblos ajenos a la lógica occidental.

1.1 La modernidad como forjadora de la identidad occidental: La construcción del otro

Para llegar al objetivo será necesario abordar a la modernidad en dos dimensiones, primero abordaré a la modernidad como proyecto filosófico-político para explicar el sustento ético-moral del Estado moderno y posteriormente se abordará a la modernidad como proceso histórico, para entender el contexto de expansión del proyecto civilizatorio fuera de occidente.

Para Habermas la modernidad “es la expresión de la conciencia de una época que se relaciona con el pasado (antigüedad) a fin de considerarse a sí mismo como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo”, por tanto el autor comprende a la modernidad como un proyecto inacabado, en el sentido que expresa una conciencia histórica de cada época, que se renueva mediante la relación dialéctica de construcción y reconstrucción del pasado-presente y una proyección hacia el futuro (Habermas en Baudrillard, 1988).

El elemento esencial de la modernidad es la razón, como parte constitutiva del hombre, que le permite conocer su posición en el mundo y a su vez trascender en la historia; la idea de modernidad reemplaza del centro de la sociedad a Dios como creador del hombre, y se concibe al hombre mismo como creador de su propio mundo, incluyendo a Dios, esto lo diferencia de las demás especies animales.

En la modernidad, no solamente hay un cambio en cuanto a la concepción del ser como creador de su mundo, sino que también hay un cambio en la concepción del propio mundo, para el hombre moderno el mundo no sólo está fuera del hombre como realidad inmutable, el mundo es considerado como material moldeable, transformable, el mundo está allí para ser organizado, estructurado, destruido y reconstruido por la razón y el trabajo humano, el mundo es disposición para la trascendencia del hombre.

El pensamiento moderno se inicia cuando el hombre deja de verse desde la totalidad del ente que lo abarca, para ver la totalidad del

ente desde el hombre, lo que implica reconocer el sitio de las demás criaturas en el todo y saber elegir para sí su propio puesto (Villoro, 2002).

En este sentido la modernidad es la sucesión de acontecimientos y difusión de productos de la actividad racional, científica, tecnológica y administrativa, la modernidad es el comienzo de un desarrollo impulsado por el progreso técnico, liberación del hombre en todas las dimensiones de su realidad.

Para el pensamiento moderno el orden y la organización social no es el simple producto de una herencia histórica incuestionable, el hombre puede proyectar una organización social conforme a un diseño racional y dar como resultado una sociedad donde éste sea el centro de sus explicaciones, desplazando las explicaciones teológicas y metafísicas.

El contexto del nacimiento de la modernidad como proyecto filosófico-político es el Renacimiento, una época en la que se resquebraja el orden establecido durante la Edad media, que había perdurado por siglos, el proyecto filosófico-político de la modernidad fue consolidándose con el paso de los años, y fortaleciéndose por los diversos procesos sociales y nuevas formas de pensamiento que le subsiguieron como es el caso de la Ilustración o el Siglo de las Luces y la Revolución industrial.

En el proyecto de modernidad replanteado por la Ilustración en los inicios del siglo XVIII, la razón es concebida como elemento susceptible a la institucionalización, en el sentido de poder concretizar los alcances de ésta en la creación de una ciencia objetiva, una moralidad y leyes válidas para todo tipo de colectivos; es decir, crear una unidireccionalidad del progreso humano.

Los pensadores de la Ilustración no sólo veían en la razón el control de las fuerzas naturales y la creación de expresiones artísticas, sino más bien la acumulación de conocimiento y enriquecimiento de la cultura que permitiría la comprensión del mundo social, del yo, el progreso y la felicidad del hombre (Habermas en Baudrillard, 1988).

Es así como el proyecto filosófico-político de la modernidad se fue configurando como un proyecto civilizatorio universal fundado bajo planteamientos filosóficos de la razón como elemento de trascendencia humana, que no solamente tendría validez en el contexto inmediato de su formación que es Europa, sino más bien Europa es el punto de partida de este proceso civilizatorio con alcances universales, que se expandiría a todo el mundo conocido y por conocer. Es entonces, que Europa occidental se configura como “la cuna de la razón”, como génesis del pensamiento moderno. En este sentido las sociedades serían interpretadas bajo el parámetro de este pensamiento. El otro, el diferente a occidente se configuraría a partir de la visión de occidente.

Para entender la configuración de la identidad del otro a partir de la visión de occidente, será necesario plantear a la modernidad como proceso histórico, es decir el proceso donde se hace operable el proyecto de la modernidad ya que es a partir de esto es donde se establece una valorización del otro, estableciendo un reconocimiento con el otro que permea en la construcción de las identidades, de lo moderno civilizado y lo pre moderno inferior.

En este sentido retomaré los planteamientos de Luis Villoro y Enrique Dussel, para situar a la modernidad en una época de conformación y operativización de una visión del mundo con tendencias universalistas.

Luis Villoro se refiere a los antecedentes históricos de la modernidad la toma de Constantinopla, ya que para este autor es importante marcar los comienzos de una nueva manera de ver el mundo y de actuar sobre él, que despunta en el Renacimiento y va desplazando poco a poco la concepción medieval del universo¹⁴, hasta constituir el proyecto moderno de emancipación, el cual constituye una transformación en la manera en que los hombres ven el mundo y se sitúan en él (Villoro, 1996).

¹⁴ De acuerdo a Luis Villoro en la Época medieval el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo un orden finito en donde cada cosa tenía un sitio determinado según relaciones claramente fijadas por un centro, ese centro era un ser extra social y sobre natural, es decir Dios.

La caída de Constantinopla significó la huida de numerosos sabios griegos a las cortes italianas de la época, que por siglos habían hecho del imperio Bizantino el más poderoso tanto en lo económico, militar y político, este hecho auspició en gran medida el Renacimiento, estableciendo la ruptura del pensamiento medieval oscurantista, creando una nueva forma de concebir el mundo y por tanto de entablar nuevas formas de hacer comercio y crear conocimientos, que por siglos había sido una limitante para el mundo occidental.

El planteamiento de Villoro nos permite conocer la época en que se configura el proyecto de la modernidad, como emancipación y trascendencia del hombre en aspectos filosóficos, por su parte el planteamiento de Enrique Dussel nos permite entender el momento en que se hace operable el proyecto moderno.

Para Dussel (1992) el proyecto de la modernidad es puesto en marcha hasta el descubrimiento de América en el año de 1492, fecha de iniciación de un despliegue del sistema mundo, antes de eso, lo que se estaba gestando era una visión eurocéntrica del mundo, la cual establecía los parámetros de una sociedad ideal, emancipada y regida mediante la razón y la ciencia.

Dussel plantea que la civilización occidental al tener de frente a un mundo totalmente diferente al suyo creó la concepción de la otredad como un problema, primero en el plano puramente filosófico¹⁵, que determina en gran medida los mecanismos y las acciones a adoptar frente a la relación con el otro, y segundo como políticas de relación, ya sea como exterminio o segregación racial.

¹⁵ La concepción de otredad tiene una carga del pensamiento metafísico, en considerar al ser y al hombre como plenitud de la presencia, estabilidad y unidad, por lo que “el otro” que se descubre es reducido a lo mismo, es decir, es pensado como hombre occidental, susceptible a la razón y por lo tanto de la modernidad, elementos atribuidos al hombre de América que determina su forma de inclusión en la historia universal.

Ante ésta concepción del otro en el plano filosófico, se crean formas de entablar relaciones entre hombre occidental y nativo, el indio al ser contemplado bajo el pensamiento metafísico, de no aceptarse su diferencia se establecen relaciones sociales que permitan al otro ser como el hombre occidental, es decir convertirlos, estas relaciones sociales que se entablan son la conquista y la subordinación a través del discurso de la razón (Lisboa Guillen, 1999).

La diferencia hacia las civilizaciones nativas que se encontraban a su paso y los intereses mercantiles crearon la ambición de expandir el proyecto civilizatorio occidental, una visión del mundo sustentada en la razón y el progreso. En este sentido el proyecto civilizatorio de la modernidad consiste en generar nuevos hombres con uso pleno de la razón, que le permita crear su propio mundo y sus propias formas organizativas inmersas en un proceso único, universal y constante que es la modernización, un proceso incuestionable al que se debe de someter en aras del progreso.

Lo anterior nos lleva a plantear a la modernidad (proyecto filosófico-político) como una visión eurocéntrica de emancipación de la inmadurez por el esfuerzo de la razón, un proceso crítico que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo que no se había podido dar antes del descubrimiento de América, puesto que coexistían sistemas culturales similares con un devenir histórico parecido. La diferencia e incompatibilidad de los sistemas culturales de América y occidente generaron un proyecto civilizatorio homogéneo implantado en el mundo descubierto.

Uno de los primeros intereses de Europa (Portugal y España), al descubrirse América, más allá de la simple destrucción y saqueo, fue la idea de crear una nueva sociedad que fuera semejante y mejor que la sociedad europea, mejor en el sentido de evitar los errores que limitaron la realización plena del hombre moderno (Villoro, 1996). La nueva sociedad se establecería bajo fundamentos de la razón, por lo que Europa constituye la dotadora de sentido y significado a la nueva sociedad en América, puesto que se tiene la idea de implantar las mismas instituciones creadas y perfeccionadas por el proyecto filosófico de la modernidad.

Para poder llevar a cabo el proyecto civilizatorio de la modernidad, fue necesario quitar todo tipo de obstáculos que lo impedían, el más importante y complicado de eliminar fue la diversidad de pueblos y culturas establecidas en América, culturas milenarias y avanzadas, fuertemente arraigadas. El hombre nativo de América con sus diferencias inaceptables, tanto rasgos físicos y su

cosmovisión, es concebido como un sujeto sin historia, que ha vivido en la sombra de su inocencia al margen de toda civilización, inconsciente de su posición en el tiempo y espacio, y que entra en la historia universal de occidente al descubrirse América, una inclusión en la historia universal de manera relegada, y condenada a ocupar un papel de pueblo primitivo, arcaico y atrasado (Villoro, 1996).

Al concebirse la otredad por medio del encuentro de dos mundos completamente diferentes se construyen justificaciones de imposición del proyecto civilizatorio moderno, justificaciones que constituyen en sí mitos de la modernidad para hacer operable a la modernidad, que consiste en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario en aras de un progreso (Dussel, 1999).

En los mitos de la modernidad se establecen procedimientos y mecanismos considerados adecuados para la implantación de una nueva visión del mundo, históricamente comprendidos como dominación e imposición física y simbólica.

De acuerdo a las condiciones sociales y organizativas de una cultura propia muy arraigada de los pueblos nativos, se tomaron como medidas pre modernas o irracionales para encaminar a América hacia la modernidad. Una de los medios de imposición de la visión del mundo fue la conquista armada, lucha que solo duró algunas décadas hasta derrotar bélicamente a las diversas culturas. Después de muchos años de conflicto armado los españoles se dieron cuenta que no podían eliminar a los pueblos indígenas, ni implantar el proyecto de civilización únicamente por medio de la conquista armada, puesto que aún quedaban muchos pueblos que se resistían a la destrucción de su cultura (Stavenhagen, 2002) .

A la imposibilidad de la eliminación total de los pueblos nativos, se optaron por otros medios estratégicos de sometimiento, tal el caso de la conquista espiritual o religiosa, un mecanismo de sometimiento que implicaba la asimilación del otro de manera subordinada el cual no implica la aceptación y reconocimiento, ya que de la eliminación total de los pueblos se pasó a la imposición de una visión

del mundo que implícitamente establecía el ordenamiento social, el indígena como un pueblo sujeto a la dominación por orden divino.

Al descubrirse América, la visión religiosa occidental (católica de raíces judeocristianas) había formulado e implantado una explicación del mundo y del origen de la vida, que era incuestionable hasta antes del Renacimiento, todo se regía por medio de disposiciones de Dios.

Al llegar los españoles al continente americano y enfrentarse a un mundo desconocido, totalmente diferente al de ellos, causó un gran asombro, el cual dio origen a valoraciones bastante contradictorias que determinaron las formas de relaciones sociales que se entablarían entre occidentales y nativos.

Pueden encontrarse dos valoraciones hacia el indígena, la primera fue la de una civilización avanzada, con ciudades majestuosas, con un sentido interno propio, incomparable con otras civilizaciones puesto que los pueblos americanos mostraban su propia esencia en sus diversas manifestaciones (Villoro, 1996). Esta valorización parecía dar un lugar privilegiado a los pueblos indígenas. A la par había una valoración totalmente contraria de los pueblos indígenas, en ella aparecían como pueblos perdidos en el pecado, de naturaleza pecaminosa y demoniaca, con prácticas y ritos sangrientos que se habían observado, mostraban ser seres malignos. Al respecto Fray Bernardino de Sahagún (citado en Luis Villoro, 1996) en el siglo XVI concebía sólo dos opciones para los pueblos indígenas, “o se abominan de sus errores y se reconocen vasallos de Carlos V, o serán exterminados y serán reducidos a la esclavitud”.

La religión católica construyó una visión inferior del indígena, donde lo sagrado determinaba la vida social y establecía las bases de una convivencia asimétrica entre las dos culturas; una forma de reconocimiento desigual o, mejor dicho un no reconocimiento. Podemos decir entonces que el proyecto moderno instituyó una visión del otro que derivó en una identidad negativa que debería superarse mediante el sometimiento y tutelaje.

1.1.1 Las lenguas indígenas en la colonia

Al plantear a la modernidad como forjadora de la identidad para los pueblos americanos después del descubrimiento, observamos que dicha identidad tiene una connotación negativa, ya que reconoce al hombre americano como cuasi hombre, pecaminoso y demoniaco, con posibilidades de mejorar ¹⁶ dicha identidad mediante la conversión religiosa.

En esta posibilidad de mejoramiento de la identidad mediante la conversión religiosa, es donde se va a definir el destino de las lenguas indígenas durante la Conquista y gran parte de la época colonial; ya suscitaba un gran reto para los colonizadores, el de hacer cambiar un sistema religioso y elegir los medios adecuados para dicho cambio.

Durante el siglo XVI y una parte del XVII, hubo varios debates en el seno de la Corona y la Iglesia católica en torno a la forma de proceder en la evangelización, parte de la Corona planteaba la necesidad de implantar la evangelización mediante la lengua oficial de la Corona que es el castellano, los frailes misioneros, de modo especial los franciscanos, propugnaron por el uso de las lenguas indígenas en la evangelización. Argumentaban ellos, que era muy difícil para los nativos acercarse a la doctrina cristiana en un idioma que no era el suyo.

En el debate o discusión generada reinaba el desacuerdo en la forma de proceder en la evangelización, entonces una idea surgió como procedimiento de evangelización, fue ella la de valerse de las principales lenguas nativas como el otomí, algunas lenguas mayenses y sobre todo del náhuatl, que desde los tiempos prehispánicos había alcanzado muy grande difusión preparando para tal fin a buen número de maestros y escribanos. Consideraban quienes así se manifestaron que aun a los indios que no tenían dicha lengua como materna, les resultaría más fácil aprenderla que la castellana (León-Portilla, 1999).

¹⁶ El mejoramiento de la identidad de los nativos, consiste en renunciar su identidad como pueblo y asumir la identidad occidental cristiana.

Esta idea resultó ser la idónea para llevar a cabo la evangelización, puesto que les parecía casi imposible que los nativos pudieran comprender una religión por medio de una lengua que les era totalmente diferente a la suya, como también se les hacía imposible a los frailes aprender la multiplicidad de lenguas que existían en la nueva España, de esta forma se empezó a preparar un considerable número de obras tanto para el aprendizaje de las lenguas indígenas como para la transmisión del mensaje cristiano a aquellos que querían convertir.

Esto había provocado que en la segunda mitad del siglo XVI y parte del XVII había en lugares muy apartados del centro de México escribanos que redactaban en náhuatl numerosos escritos. De ello son una prueba las cartas y otros textos en náhuatl de varios pueblos de los actuales estados de Jalisco, Zacatecas, Colima, Durango, Guerrero, Chiapas, Tabasco, Campeche y aun de Guatemala y otras poblaciones de América Central (León, M., 1994).

La idea de evangelizar por medio de las lenguas indígenas dio como resultado que en el reinado de Felipe III, se expidieran cédulas reales mandando que los misioneros de esas y otras regiones conocieran los idiomas hablados en las mismas y también el náhuatl, aunque al mismo tiempo se estaba generando la inquietud de enseñar a los indígenas la lengua castellana, como lo prueba este testimonio de Juan de Solórzano y Pereyra, maestro en la Universidad de Salamanca planteándoselo a la Corona española a mediados del siglo XVII.

No hallo causa para que (a) nadie se le pudiese ni pueda hacer duro o nuevo este precepto de que los indios fuesen obligados a aprender y hablar nuestra lengua, pues no ha habido cosa más antigua y frecuente en el mundo que mandar los que vencen o señorean nuevas provincias que luego en ellas se reciba su idioma y costumbres; así para mostrar en esto el derecho de su dominio y superioridad, como para tenerlos más conformes y unidos en sus gobiernos (Solórzano y Pereira en León, M. 1999).

Sin embargo ni esta recomendación ni las ulteriores disposiciones, lograron realmente que se promoviera de modo eficaz la implantación del castellano en los

pueblos nativos, la gran mayoría de éstos mantenían su lengua propia y buen número se comunicaba asimismo en náhuatl a tal grado que en conventos se seguían enseñando gramática, lectura y escritura sobre todo en náhuatl; en 1642 se instituyeron en la Real y Pontificia Universidad cátedras de las lenguas mexicana y otomí.

Con el advenimiento de los Borbones la situación de las lenguas indígenas empezó a cambiar ya que el rey Carlos III, mediante edicto real, prohibió el uso de lenguas indígenas en las colonias americanas, por recomendación de Francisco Antonio de Lorenzana que en su célebre carta “Pastoral para que los indios aprendan castellano”, enumeraba las razones por las que, a su juicio, había que acabar con la multiplicidad de las lenguas indígenas e imponer, de una vez por todas, el castellano.

En suma, puede decirse, que las lenguas indígenas durante el periodo virreinal habían sobrevivido gracias a tres factores principales (León, M. 1999).

a) Al empeño de los mismos hablantes en la conservación de su lengua a pesar de los embates de la religión y las condiciones precarias de la práctica de la lengua.

b) La persuasión y voluntad de los frailes convencidos de que sólo a través de las lenguas nativas, podría llevarse a cabo adecuadamente la evangelización.

c) La actitud de la Corona española, aunque ésta, según vimos, mostró en varios momentos su determinación de implantar el castellano, de hecho asumió una actitud tolerante e incluso apoyó acciones para el mantenimiento, enseñanza y difusión de dichos idiomas. Tal fue el caso de la creación de las cátedras de náhuatl y otomí en la Universidad.

Deben recordarse también las disposiciones que en varias cédulas reales se transmitieron en el sentido de que sólo los frailes y clérigos que conocieran las lenguas habladas en una determinada región, podrían encargarse de las tareas de cristianización de los correspondientes indios.

1.1.2 La naturalización de la situación social del otro: sistema de convivencia y la posición social de las lenguas

Durante la colonia, se creó el sistema de convivencia entre ambas culturas conocido como la República de Indias, también llamada proto-etnia en la literatura antropológica (Medina, 2000:12).

La proto-etnia consiste en una configuración étnico –racial, compuesta por dos partes, la república de indios integrada por los pueblos y señoríos indígenas que fueron sometidos a la dominación colonial y la república de los españoles integrada por la población europea.

Este sistema de convivencia daba reconocimiento a los pueblos originarios como dueños legítimos de los territorios ocupados por el Virreinato, por lo que la República de indias significaba una protección hacia los pueblos indígenas. Una de las restricciones, por ejemplo, era la prohibición de asentamiento a la población española en los territorios destinados a los pueblos indígenas.

En la creación de la República de indias y la extensión de documentos reales para la protección de los pueblos indígenas, formaliza la valoración inferior del indígena, como ser pecaminoso y menor de edad, sujeto sin conciencia y sin razón, elementos valorativos suficientes para el establecimiento de un sistema organizativo dentro de las mismas repúblicas de indias por las diversas órdenes religiosas, que fungían como una forma de control, establecimiento y naturalización de un estilo de vida como pueblo sujeto a dominación.

En el siglo XVIII la Reforma Borbónica, golpeó duramente a la República de Indias, al grado de su disolución (Vázquez, 2000). Con dicha reforma, se planteó la reestructuración de la colonia y al mismo tiempo abrió las puertas al despojo de los bienes de las comunidades indias, la antigua regulación residencial que prohibía a los miembros de la república de españoles establecerse en las comunidades indígenas fue superada por la realización de actividades comerciales que garantizarían la prosperidad de la colonia.

Los doscientos años de colonialismo bajo un régimen medieval conducen a la configuración de una nación organizada bajo un modelo teocrático que repercute en todos los niveles de la vida social, no solamente en el aspecto organizativo de una estructura política-religiosa autoritaria y centralista, sino que instituyó una visión del mundo y por lo tanto la configuración de relaciones sociales jerarquizadas y dogmáticas, que era imposible cuestionarlas, porque la posición social tenía un carácter divino.

El proyecto de emancipación política de la Nueva España planteado por los insurgentes, alentados por un nacionalismo criollo, planteaba unir la religiosidad tradicional con una nueva concepción política de Estado y nación.

El establecimiento de un nuevo sistema político consiste en retomar las bases de las revoluciones más importantes de la época, como es el caso de la Revolución francesa y de la Revolución de independencia de Norteamérica, tales bases son el principio de soberanía, libertad, igualdad y justicia, metas no sólo del nuevo Estado mexicano, sino que constituyen las metas más altas de los hombres reunidos en sociedad (Florescano, 1994).

Las bases en el cuales se sustenta el nuevo Estado mexicano, inmediatamente después de la consumación de la Independencia, son elementos surgidos de la modernidad como proyecto filosófico; la soberanía, la libertad, la igualdad y la justicia, son aspiraciones máximas del hombre moderno movido por la razón, y el Estado constituye la culminación o la concretización de la racionalidad máxima del hombre. El Estado como un ente abstracto y al mismo tiempo un aparato encargado de regular y mediar las relaciones sociales, y demás derivaciones que puedan surgir de estas.

El Estado nacional europeo fue producto de la mentalidad moderna, nació como organización política de una sociedad que presumía su homogeneidad etno-cultural, que se compondría de individuos libres e iguales en derechos sin ningún tipo de privaciones tanto materiales como privaciones de conocimiento, individuos sometidos al mismo orden jurídico

El Estado en América fue concebido como una réplica del modelo de Estado nación occidental, el Estado-nación se construye a partir de criterios de unificación lingüística, cultural, biológica, religiosa, territorial y de mercado. La homogeneidad fue considerada requisito indispensable para consolidar la nación y para lograr la construcción de un Estado (Olguín, 1998:97). Para tales proyectos y aspiraciones planteadas por el nuevo Estado, los pueblos indígenas constituían un obstáculo para la integración nacional por diversos motivos, el más importante y determinante fue la multiplicidad de grupos étnicos y lenguas que integraban al país.

La pluralidad étnica del Estado mexicano representaba diversas problemáticas en cuanto a su organización y consolidación, la principal problemática fue la forma de asimilación de los pueblos indígenas, una asimilación que fue determinada en gran medida por la valorización de inferioridad histórica de los indígenas, permeada principalmente por la concepción religiosa durante la Conquista y la Colonia.

Cuando México se conforma como una nación independiente acentúa diversas políticas encaminadas a la desaparición de las múltiples entidades indígenas en pos de una integración nacional, el régimen independiente desconoce desde sus inicios los derechos colectivos de los pueblos indígenas e incluso rechaza la significación social y política de sus especificidades étnicas, por lo tanto las probabilidades propias del indígena se encuentran a merced del otro, su realidad misma se organiza según el proyectos de otros, que en este caso es el del nuevo Estado mexicano (Villoro, 1996).

Las legislaciones desde la consumación de la Independencia, se encaminaban en negar la existencia de la pluralidad étnico-cultural, es decir legislaban para la creación de una nación en donde hubiera una igualdad entre sus miembros, lo que implicaba negar la diversidad de tradiciones, lenguas, cosmovisiones y derechos (Olguín, 1998).

En lo que toca a la lengua puede decirse que el primer siglo de vida independiente de México en ningún sentido fue favorable a las lenguas indígenas, la permanencia de éstas fue paradójicamente, gracias a la falta de atención que les concedió el gobierno y otras instituciones públicas y privadas, arrinconados los indígenas en regiones poco propicias al desarrollo económico y cultural planteado por el Estado, mantuvieron vivos sus sistemas lingüísticos.

Como ya se planteó anteriormente, el Estado mexicano se configuró a partir de ideales igualitarios, desde la promulgación del Plan de Iguala en 1821 y luego en la Constitución de 1824, se impuso el criterio de que, por ser mexicanos, todos los habitantes del país, no debía haber diferencias en los ordenamientos jurídicos, esto incidía directamente en el campo de la educación y en todo lo tocante a las lenguas indígenas (León, M. 1999).

Los ahora llamado indios, ante los ojos de los liberales como José María Luis Mora y Valentín Gómez Farías, debían ser tratados de manera igual que el resto de los ciudadanos, para alcanzar la anhelada unidad nacional en un país sumamente extenso y con una población muy dispersa, la educación tendría como objetivo impartir a todos una misma enseñanza en la que debía ser la lengua nacional, es decir el castellano, se pensaba que de esta forma se superarían la marginación y atraso.

En medio de la crisis política (intervenciones extranjeras) y económica que atravesaba el Estado mexicano en sus primeros cincuenta años, las poblaciones indígenas continuaron marginadas y desatendidas en todas sus necesidades, incluyendo las educativas. Tan sólo en caso de sublevaciones y guerras se dirigía la atención a los indios para reclutarlos forzosamente por el procedimiento de la leva.

Con la Constitución de 1857 la situación de los pueblos nativos empeoró, ya que al suprimirse el régimen de propiedad comunal en todas su formas, los pueblos indígenas fueron privados de sus tierras y territorios poseídos desde tiempos ancestrales, únicamente con la implantación efímera del imperio de

Maximiliano (1863-1867), se les intento restituir las propiedades mantenidas de forma comunal.

Con la caída del imperio se desvaneció el intento de apoyo para la conservación y fomento de las lenguas nativas, prevalecía la visión de la homogeneización social y cultural de México, pero desde dentro del Estado hubo propuestas interesantes para el fortalecimiento de las lenguas nativas y la recuperación de su riqueza cultural, tal es el caso de la propuesta de Ignacio Ramírez, quien propugnó por el establecimiento de un sistema educativo en el que se emplearan tanto el castellano como el idioma indígena de las distintas regiones. Ramírez sostenía que sólo así podrían los niños aborígenes desarrollar plenamente sus facultades mentales, incluso llegó incluso a proponer que, en función de las lenguas que se hablaban, se establecieran las distintas jurisdicciones geopolíticas en el país.

Muy contrario a esta propuesta, el filósofo positivista Gabino Barreda, planteaba un sistema educativo en el que debían impartirse enseñanzas siempre en castellano en un plan igualitario sin distinción alguna, racial o étnica. Y aunque por ese tiempo (finales del siglo XIX) hubo personas y aun algunas instituciones interesadas en investigar acerca de las culturas y lenguas indígenas, la situación de los descendientes de los pueblos originarios no mejoró, más que nunca prevaleció entonces la idea de que los idiomas indígenas eran un gran problema para alcanzar la integración de los indios a la “cultura nacional” y realizar así una unidad sin la cual no parecía imaginable el país.

Desde que México se conforma como una nación independiente acentúa diversas políticas encaminadas a la desaparición de las múltiples entidades indígenas en pos de una integración nacional, el régimen independiente desconoce desde sus inicios los derechos colectivos de los pueblos indígenas, rechazando la significación social y política de sus especificidades étnicas, tal es el caso del sistema educativo.

En el siguiente apartado se hará un abordaje sobre el sistema educativo como un instrumento usado para la configuración y naturalización de la situación social y la identidad de los pueblos indígenas mediante las políticas de lenguaje en pos de una unidad lingüística-cultural.

1.2. El sistema educativo y las lenguas indígenas en México

*Conforme a las instituciones y los intereses nacionales,
es la escuela el embrión de la nación entera, como el
lugar de ensayo de las funciones políticas y sociales,
como el gran laboratorio del patriotismo y de las virtudes
cívicas. (El universal 1891, en Vázquez, 2000)*

Para crear una nación mexicana unificada fue necesario implementar diversas políticas como proyectos de Estado que repercutieran en todas las dimensiones de la sociedad, las políticas de unificación nacional y consolidación más relevantes fueron el sistema político, el sistema económico y el sistema educativo.

En este apartado sólo se tratará el sistema educativo, como proyecto de Estado de mayor impacto en la unificación nacional, primero con la creación de una conciencia de lo mexicano, como hombre nuevo surgido de un legado indígena y al mismo tiempo descendiente de un imperio occidental (español) lo que le hace creer que tiene las mismas posibilidades de trascendencia que los hombres de las demás naciones del mundo.

En este sentido no sólo me refiero al sistema educativo como un mecanismo de creación de la unidad e identidad nacional, sino que se visualizó como el más importante forjador de la relación Estado-pueblos indígenas y como consecuente del lugar que ocupan históricamente las lenguas indígenas, el náhuatl en concreto.

Para llegar a este objetivo se hará un análisis de corte histórico, en primer lugar haciendo alusión a los planteamientos sobre la función social de la educación,

al mismo tiempo me referiré a algunos periodos de la historia de México, para entender cómo se han ido implantando las políticas educativas en función de la homogeneización de las sociedades modernas.

Creo que es pertinente iniciar haciendo alguna diferencia conceptual sobre la educación y escuela, puesto que hay una tendencia de confundir lo uno con lo otro, o a reducir la educación con la escuela, siendo que son dos conceptos diferentes pero complementarios.

1.2.1 La función social de la educación: creación y mantenimiento del orden social

La educación es la trasmisión de conocimientos de una generación adulta a una generación joven, tiene por objeto suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales, que exigen de él la sociedad política en su conjunto y el medio especial, al que está particularmente destinado (Durkheim, 2007).

La constitución del ser social es la finalidad de la educación, por lo que la educación es un hecho y un proceso social de conformación del hombre ideal de cada colectivo, la educación contribuye a la reproducción de la vida social.

Mientras tanto la escuela es una institución social, o un aparato que se encarga de la trasmisión de conocimientos, creencias y valores considerados validos o legítimos en ciertos contextos (Aguirre, 1992) la inexistencia de la institución escolar no significa que no exista la educación como proceso social, puesto que la educación se puede encontrar en los diversas esferas de la realidad social.

La educación como proceso social ha existido a la par del hombre, ya que al ser un sujeto cognoscente aprende y construye su propia realidad en todo momento, al mismo tiempo que enseña o trasmite conocimientos, aptitudes y virtudes a los demás, el aprendizaje como la enseñanza es un proceso contingente.

La escuela es una institución que se configura en las sociedades modernas, para responder a una realidad propia de la complejización de las sociedades sobre todo después de la Revolución industrial, en el siglo XIX la escuela obligatoria se implantó en Europa como resultado de dos facetas por las que atravesaba la sociedad occidental. Primero fue la disminución de la demanda de mano de obra infantil, en gran medida debido a la tecnificación y automatización de las industrias, segundo: como resultado de las demandas de educación de capas cada vez más extensas de la sociedad (Delval, 1991).

La escuela como institución social está encaminada a la transmisión de valores como objetivo primordial, más allá de la trasmisión o creación de conocimientos, lo que no significa que el conocimiento no sea retomado en la función de la escuela.

En la Época moderna con el avance de las ciencias y sobre todo de la tecnología, se encaminó a la escuela a centrarse un poco más en la trasmisión de conocimiento, para dar respuesta a requerimientos propios de la industrialización, todo esto alentado por el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, en el que se considera la igualdad de todo individuo, por ende el conocimiento debe de estar al alcance de todos. En las sociedades modernas la importancia de la escuela como institución social es primordial para la reproducción de la vida social, no así para las sociedades que podrían considerarse tradicionales¹⁷, debido a que en las sociedades tradicionales la transmisión de valores y conocimientos no se da en una institución, sino que se da a través del fluir de la vida cotidiana, en todos los espacios en donde se encuentra situado el sujeto (Aguirre, 1992)

Siguiendo los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), las sociedades modernas al crear un aparato o institución encargada de la trasmisión de valores y conocimientos reducen al proceso social de la educación únicamente a la enseñanza formal, es decir la escuela es la única institución legítima

¹⁷ Hago alusión a las sociedades tradicionales en el mismo sentido que Durkheim se refiere a las sociedades menos complejas, las cuales ostentan una visión y organización del mundo de manera propia sin la necesidad de una configuración de una red de instituciones complejas y especializadas encargadas de regir una parte de la organización colectiva propias de las sociedades occidentales u occidentalizadas.

encargada de educar, menospreciando o dejando en un segundo término a las enseñanzas que se generan fuera de la escuela, muchas veces considerándolas no válidas.

Este pensamiento propio de la sociedad moderna, de la creación de instituciones como racionalidad para el mejor funcionamiento de las sociedades, lleva a establecer parámetros valorativos con respecto a las sociedades diferentes a ellos, en el caso de la educación, el pensamiento moderno considera que las sociedades tradicionales carecen de educación, al no contar con una institución encargada de transmitir conocimientos y valores, lo cual es un error.

En las comunidades tradicionales como las indígenas donde la división del trabajo es escasa y la especialización baja, el proceso de educación informal es suficiente para que los miembros de reemplazo logren dominar prontamente la casi totalidad de su cultura (Aguirre, 1992).

Más adelante retomaré nuevamente la confusión sobre la educación con la escuela (el proceso social con la institución social) pero enfocándome en el contexto nacional, puesto que va a ser una de las justificaciones más importantes para la implantación de un sistema educativo obligatorio homogeneizante con la finalidad de contrarrestar la diversidad étnica y cultural.

1.2.2 Sistema educativo y proyecto de estado en el siglo XIX

En México el proyecto de la implantación de un sistema educativo formal y obligatorio tiene antecedentes incluso antes de la consumación de la Independencia, en 1812 en la Constitución de Cádiz en el que se planteaba una reorganización del imperio español para fortalecerla, se concibe a la educación como el único medio que podría llevar a la consolidación del Estado monárquico español, una parte importante de ella es a través de la creación de un nacionalismo español que no solamente tuviera validez en España, sino que al mismo tiempo tuviera alcances en las diversas colonias de América.

Este proyecto de un sistema educativo de la Constitución de Cádiz, estuvo profundamente influenciada por los ideales liberales, ya que consideraba que a través de la educación formal podrían formar ciudadanos que fueran leales a la nación por medio de la inculcación de valores cívicos, por lo que la educación formal obligatoria estaría conformada por la enseñanza de la escritura, la asimétrica y principalmente por el catequismo católico, ya que a partir de los valores del catolicismo es como se inculcaría la fidelidad y la lealtad a la patria (Vásquez, 2000).

Esta idea sobre la enseñanza obligatoria planteada por la Constitución de Cádiz, fue retomada en México después de la consumación de la Independencia, manteniendo la idea central del proyecto en la función a desempeñar, al mismo tiempo complementándolo para responder a necesidades propias del contexto mexicano.

En este sentido la educación en México se encaminó al establecimiento de un orden; es decir, la creación de una unidad nacional para una mejor administración y legislación, por lo que el sistema educativo en México se planteó la inclusión de la historia, para la trasmisión y enseñanza de los valores cívicos, propios del nacionalismo criollo.

La enseñanza de la historia transmitiría a los mexicanos la idea del nacionalismo criollo que fundó las bases para la emancipación de España, para el nacionalismo criollo el hombre mexicano era un hombre nuevo, heredero de dos imperios, el Imperio azteca y el Imperio español, retomando de cada uno de ellos elementos de gran importancia que le permitirían enaltecer al nuevo hombre mexicano. Por ejemplo Anastasio de Bustamante pugnó por que la enseñanza de la historia incluyera fuentes prehispánicas como orgullo. Para esta visión las culturas indígenas eran la base del desarrollo histórico de México.

La inclusión de elementos prehispánicos-indígenas en la enseñanza de la historia no fue una decisión fácil, puesto que había bandos como los conservadores que negaban el pasado indígena, para ellos la enseñanza de la historia debía de

partir únicamente de la Independencia de México, desconociendo la historicidad de los pueblos indígenas.

Otro bando conservador radical desechaba estas dos propuestas de la enseñanza de la historia, puesto que consideraba que partir únicamente desde la consumación de la Independencia o incluir elementos indígenas no contribuiría al desarrollo de la nación, la primera propuesta (consumación de la Independencia), constituía una propuesta limitada en el sentido que partir únicamente desde la Independencia dejaría de lado las influencias y los antecedentes más importantes para gestarse la emancipación, mientras que se consideraba innecesaria la inclusión de elementos indígenas, ya que no contribuiría en nada a la aspiración del Estado mexicano en consolidarse en un Estado-nación moderno (Vázquez, 2000).

El bando radical conservador, consideraba que la enseñanza de la historia debería de partir desde la historia de la Conquista como un hecho trascendente, en el sentido de que es a partir de este acontecimiento como se empieza a erradicar el pensamiento primitivo y salvaje de los pueblos indígenas, por lo que el Estado-nación mexicano constituiría la conclusión del proyecto de erradicación de la mentalidad primitiva y de las diferencias étnicas que constituyen un obstáculo para alcanzar la plenitud del pensamiento moderno.

Este tipo de discusiones entabladas en torno a la enseñanza de la historia, no sólo se discute la inclusión de elementos indígenas en los contenidos, sino más bien se discute el papel que se les asignaría a los pueblos indígenas en el estado mexicano, es decir el reconocimiento que se les daría como pueblos, ya que al darle un lugar privilegiado en la historia de México como base y motivo de reivindicación, implicaría dar un lugar privilegiado a los pueblos indígenas que existían, asumirlos como tal respetando su propia organización social y cultura.

El problema en torno al indígena no solamente consistía en darle un lugar privilegiado en el Estado mexicano, sino que los pueblos indígenas fueron considerados como grupos que atentan a la integridad nacional, en el sentido que son un obstáculo para la generación de una unidad nacional. Darles un lugar

privilegiado implica reconocer la existencia de un sólo pueblo indígena como lo suponía el nacionalismo criollo¹⁸ (homogeneidad incluso en el indígena), la cultura Azteca como génesis y descendencia de la herencia indígena en el país.

Durante el siglo XIX, el poco avance en la implantación del sistema escolar incluía a los indígenas solamente en el contenido, en recuperar el pasado indígena como motivo de orgullo, pero en sí el sistema educativo frente a los pueblos indígenas actuó como un instrumento de integración, reconociéndolos como ciudadanos pero dejando al margen sus peculiaridades culturales que resultaban incompatibles al Estado (Aizpuru, 1996).

Cabe mencionar que el sistema educativo planteado durante el inicio del siglo XIX no iba dirigido a la educación de los niños, sino que se planteaba la instrucción de los jóvenes ya que se consideraba que la juventud era la etapa apropiada para la interiorización de los valores nacionales, puesto que el joven a diferencia de los niños tenía conciencia de la importancia de los valores adquiridos y por lo tanto sentía un compromiso frente a la nación (Vázquez, 1996).

Esta perspectiva de la educación sólo para los jóvenes, planteada durante las primeras décadas del siglo XIX tuvo giros importantes, llegándose a la conclusión de que el sistema educativo además de centrarse en la juventud era necesario que planteara la enseñanza a temprana edad para un mayor desarrollo de una conciencia nacional desde edad temprana, y así poder ser reproducida y perfeccionada en la juventud.

Durante todo el siglo XIX el sistema educativo implantado en México iba dirigido solamente a los centros urbanos y a ciertas capas sociales privilegiadas¹⁹, dejando de lado a la población rural del país, lo que significaba no incluir en el

¹⁸ El nacionalismo criollo planteaba que el hombre mexicano desciende de un gran imperio indígena que es el Azteca, que antes de la Conquista era el imperio más importante en toda Mesoamérica, dejando en el olvido a muchos pueblos indígenas de gran importancia en el ámbito comercial, incluso como aliados de los aztecas para mantener su dominio

¹⁹ Entre las capas privilegiadas para la instrucción educativa se encontraban los diversos centros de formación militar (Colegios Militares de todo el país) para asegurar la lealtad a la patria mediante la inculcación de valores y la historia gloriosa del país (la historia gloriosa del país hacía referencia al legado azteca como una raza guerrera).

sistema educativo a la población indígena del país generando una contradicción, en el sentido de mostrar una preocupación por el problema indígena y la diversidad étnica y a la vez dejarla a un lado en todo tipo de proyectos nacionales.

Para el siglo XX el sistema educativo mexicano poco a poco se iba expandiendo a más lugares de la República mexicana, ya que además de tener cobertura en gran parte de las poblaciones urbanas, se inició con la preocupación de extenderla a las poblaciones rurales, que aún en las primeras dos décadas del siglo XX la mayoría de la población nacional se concentraba en zonas rurales.

Los proyectos del sistema educativo planteados en el siglo XIX como elementos esenciales para la formación de una identidad nacional homogénea, se fueron haciendo operables en el siglo XX después de la Revolución mexicana, debido a que durante el siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX se había vivido en una época inestable, con levantamientos violentos de manera constante lo que imposibilitaba llevarse a cabo los diversos proyectos educativos planteados²⁰.

En la época posterior a la Revolución se vivió una relativa estabilidad, es decir las luchas de las diversas fracciones políticas habían dejado de lado los mecanismos violentos de lucha para tratar de plantear un proyecto posrevolucionario de nación basado en una unidad nacional tanto política y culturalmente, por lo que nuevamente se le apostó a la educación como el elemento esencial para la concretización del proyecto mediante la unificación nacional.

El propósito y la ambición de extender el sistema educativo para dar cobertura a toda la población mexicana se guiaba bajo el acentuación del ideal de un Estado-nación que buscaba la construcción de una sociedad igualitaria, armoniosa, y fraterna, organizada en torno a una sola identidad mestiza y occidental (Comboni y Juárez, 2001), por lo que la extensión de la educación a la

²⁰ La imposibilidad de llevarse a cabo los proyectos educativos planteados en el siglo XIX no significó que no se hubieran puesto en marcha, sino más bien me refiero a que estos proyectos no pudieron llevarse a cabo, puesto que se realizaron de manera aislada, aun existiendo el Ministerio de Instrucción que dependía de manera directa del Poder Ejecutivo.

zona rural implicaba hacer frente a un problema heredado desde siglos atrás, que era el problema del indígena y la forma de su inclusión al proyecto de nación.

Una de las preguntas fundamentales en torno al indígena que se hacían justo después de concluirse la Revolución era la de ¿cómo podía la raza indígena construir una fuerza viva en la nacionalidad mexicana cuando carecía la comunidad del lenguaje y cuando por tal carencia no había homogeneidad entre sus hábitos y los del resto de la población mexicana y aun más la diferencia enorme en cuanto a sus ideales? (Vásquez, 1996). Ante ello, la educación se fundó como el artífice de homogeneidad. Los programas académicos de los distintos niveles tuvieron la finalidad de cristalizar la unificación nacional, por ello ya no fue posible ignorar la problemática indígena en las diversas instituciones rectoras y proyectos de nación, creándose instancias encargadas de tratar la problemática indígena.

En 1921 se crea la Secretaría de Educación Pública (SEP), institución encargada de promover la educación básica en el país, y en 1923 se crea el Departamento de Educación y Cultura Indígena de la SEP que tendría la tarea de la alfabetización y el desarrollo socio-económico de las comunidades, con la creación de este departamento se pretendía incluir a los pueblos indígenas en las políticas educativas, aunque aún no se definía la manera de cómo se incluirían y los procedimientos de su inclusión.

1.2.3 Formas de inclusión de los pueblos indígenas en el sistema educativo nacional en el siglo XX

Para Sonia Comboni y José Manuel Juárez (2000), se pueden distinguir tres grandes momentos de la inclusión de los pueblos indígenas en el sistema educativo nacional, estas formas de inclusión son determinadas por la valoración de la situación social de los pueblos indígenas²¹ y a partir de ello se definen las políticas indigenistas y sus mecanismos para proceder.

²¹ La valoración de la situación de los pueblos indígenas es generada desde el Estado, es decir, el Estado establece parámetros que los pueblos indígenas deben de alcanzar para estar a la par del resto de la sociedad mexicana, por lo que el Estado determina la situación social de los pueblos

La primera etapa de la inclusión de los pueblos indígenas en el sistema educativo se generó a principios de la década de 1920 y culminó a mediados de la década de 1940, en la cual la condición social de los pueblos indígenas se explicaba cómo el resultado de su atraso cultural, por lo tanto el remedio propuesto para ayudar a las culturas indígenas a superar su problema, era llevarles la cultura y civilización a través de la educación, dejando a un lado su propia cultura, ya que era vista como una limitante tanto para los grupos étnicos y para el proyecto de nación planteado por la Revolución. En esta primera etapa imperaba la visión del monoculturalismo, la cual negaba de manera rotunda la diversidad cultural ya que establecía el reconocimiento de una sola cultura, la “alta” cultura occidental en la tradición europea, y a sí mismo negaba la denominación de cultura a las expresiones de las clases y etnias subalternas (Hamel y Muñoz, 1983).

En México la orientación cultural del monoculturalismo se venía gestando con mayor firmeza durante el siglo XIX, en la Reforma y el Porfiriato, después de la Revolución parte del nuevo gobierno revolucionario traía éstas ideas para la creación de un proyecto de nación con la intención de crear una nación unida tanto en lo político y en lo cultural, pero también existía una contraparte que pugnaba por el reconocimiento histórico de los pueblos indígenas, lo que ocasionaba que la cuestión indígena fuera un gran problema que incidía de manera directa en la forma de echar andar el proyecto de nación, en el sentido de cuál sería el lugar que ocuparían los pueblos indígenas, la negación o el reconocimiento, ya que el reconocimiento de la diversidad cultural atentaría con la unidad nacional.

Este dilema está lejos de superarse aún hoy en día, pero si definió el mecanismo para echar a andar el proyecto nacional, y fue a través de la educación, pero el sistema educativo implantado también mostró la existencia de este dilema, pero con una clara inclinación hacia la creación de una cultura legítima mestiza, aunque se puede percibir un intento en el ámbito educativo por otorgar un lugar menos deplorable a los pueblos indígenas.

indígenas como un problema de retraso a resolver y a su vez dictamina los procedimientos a seguir para superar tal atraso.

En un primer momento esta preocupación por la diversidad étnica y lingüística generó únicamente proyectos educativos de homogeneización, es decir buscar la castellanización a cualquier costo, lo que significaba que una cultura absorbería a la otra, en este caso la cultura mestiza a la cultura indígena, enterrando los valores del grupo incorporado por medio de la imposición de una lengua ajena a la suya (Sales y García, 1997).

En el año de 1939 con la celebración de la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas se hizo visible el primer intento de dar un lugar a los pueblos indígenas en el sistema educativo, al establecer la necesidad del uso de las lenguas nativas en el proceso de castellanización²². La propuesta de usar las lenguas vernáculas en la enseñanza indígena fue tomada en cuenta sólo en el periodo de Lázaro Cárdenas con la educación socialista basada en el paradigma productivista, es decir, usar a la educación como medio de integración socioeconómica al indígena ya que la educación estaba enfocada a las necesidades de la comunidad²³.

Después del periodo de Cárdenas, la educación socialista llegó a su fin y se regresó a los mismos parámetros de la educación asimilacionista castellanizadora, planteando la eliminación de la pluralidad lingüística por medio de programas educativos rurales semejantes a la educación impartida en el ámbito urbano, el profesor rural tenía estrictamente prohibido dirigirse a sus alumnos por medio de la lengua indígena (Scanlon y Lezama, 1982).

La segunda etapa de asimilación del indígena en el sistema educativo se da hasta finales de la década de 1940 y principios de década de 1950. Esta segunda etapa de asimilación del indígena tuvo como base la noción de que los pueblos indígenas eran sectores socialmente marginados y culturalmente atrasados por

²² El uso de las lenguas indígenas en la educación se dio a partir del evidente fracaso de las políticas educativas castellanizadoras, ya que los pueblos mostraban rechazo a la educación formal de las escuelas, ocupando a los niños en labores agrícolas.

²³ En la educación socialista, el alumno tendría la capacidad de adquirir conocimientos técnicos que le permitieran ser fructífero en sus labores del campo, tanto en la agricultura como en la ganadería.

mantenimiento hacia ellos de una relación de explotación, por lo que se planteó la integración social y cultural de la población indígena a la sociedad global.

A esta segunda etapa se le conoce como la política del multiculturalismo, que consiste en reconocer por lo menos de manera parcial la existencia de la población indígena, definiéndola como un problema que se resolvería mediante la asimilación de los pueblos indígenas en la sociedad nacional y al mismo tiempo que exaltaría a las culturas indígenas clásicas que alcanzaron un alto nivel de desarrollo, pero que en los momentos históricos decisivos de los proyectos de nación (Independencia, Reforma, Revolución) se planteó la destrucción cultural de los pueblos indígenas contemporáneos.

Esta etapa parte de los planteamientos de la antropología crítica de Gamio y el intelectualismo latino de Vasconcelos del Estado incluyente; en donde se establece una transición paulatina de la cultura nativa a la cultura nacional.

La transición paulatina de la cultura nativa a la cultura nacional se llevaría a cabo a través de acciones educativas de castellanización en la cual la lengua indígena dejaba de verse como una limitante para convertirse en un instrumento de desarrollo cultural. Bajo esta premisa se crea el Instituto Nacional Indigenista (INI) como la instancia encargada de diseñar los planes de estudio para los diversos niveles de enseñanza, una institución que tenía como fundadores a Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes se oponían al sistema de enseñanza anterior, de la imposición del castellano.

Aguirre Beltrán vislumbraba que era posible una acción en el plano educativo donde coexistieran sistemas lingüísticos culturalmente distintos, es decir ya no se apostaba a la eliminación de tajo de las lenguas nativas, sino más bien se creía que era pertinente crear un bilingüismo funcional²⁴ en las comunidades indígenas (Busquets, 2001).

²⁴ En el momento que se planteaba ésta política educativa se creía que con la enseñanza de la lengua era suficiente para que la identidad de los pueblos indígenas se mantuviera, por lo que el bilingüismo funcional buscó que el alumno le diera la misma importancia a las dos lenguas creando en ellos una identidad dual; una identidad indígena y una identidad nacional mexicana.

Esta segunda etapa, caracterizada por la preocupación de la situación social de los indígenas constituyó un etnocidio disfrazado, puesto que se impuso el castellano para la configuración del mundo del indígena desde parámetros occidentales, lo cual generaba una contradicción del propio indígena, en el sentido que la utilización de la lengua indígena en el proceso de castellanización promovía la preservación de las culturas, pero al mismo tiempo también configuraba un pensamiento de auto denigración de la personalidad del indígena²⁵, (Scanlon y Ledesma, 1982).

Las escuelas indígenas bilingües seguían utilizando el castellano como la lengua de enseñanza mayoritariamente o única, pero se dejaron de practicar políticas represivas contra la lengua indígena, en sustitución de tales políticas se enfatizó a la promoción de ideologías vinculadas a la modernidad, el desarrollo económico y a la integración social (Muñoz, 2010).

La cita anterior hace referencia a la nueva forma de operar de la política educativa hacia los pueblos indígenas, en ella se deja de lado las represiones directas hacia los hablantes de la lengua indígena²⁶, al contrario se fomenta en ellos una ideología que evidencia las supuestas incapacidades de la lengua nativa para insertarse en el mundo moderno.

La castellanización de niños de comunidades indígenas, haciendo uso de la lengua materna, no sólo tenía implicaciones inmediatas, sino que gran parte de su efectividad se manifestaba en años posteriores, ya que los niños tomaban como verdad la inferioridad de su lengua y cultura instituida por las ideologías modernas, generando en ellos actitudes de rechazo, en las que los mismos hablantes de la

²⁵ Cabe hacer mención que no todos los diversos planteamientos de inclusión del indígena en los proyectos nacionales y sobre todo en materia educativa, tenían una intencionalidad negativa con las diversas etnias, por ejemplo las misiones culturales y educativas planteadas en la década de 1940 además de enfocarse en la enseñanza del castellano respetando las particularidades culturales de cada grupo étnico, también tenían la intención de instruir a la comunidad en general sobre todo en cuestión de técnicas de cultivo y desarrollo de proyectos, para que la educación indígena tuviera un impacto de manera integral, es decir tanto en el plano educativo y en el desarrollo comunitario.

²⁶ Con represiones directas me refiero al castigo que los maestros imponían a los niños que hacían uso de la lengua indígena en horarios de clase, con la finalidad que los niños aprendieran y reprodujeran el castellano en ámbitos fuera de la escuela como la casa y la comunidad.

lengua nativa eran los responsables en última instancia sobre el futuro de la lengua.

En este sentido las ideologías modernas que implementó el segundo momento del sistema educativo indígena afectaron de manera más frontal a las culturas tradicionales, ya que la castellanización de las comunidades indígenas se llevó a cabo desde dentro de las mismas comunidades, es decir las generaciones de niños que eran educados bajo este modelo, reprodujeron la discriminación por la práctica y enseñanza de la lengua a sus hijos bajo las ideologías modernas instituidas en el hogar, así mismo enseñaron al castellano como primera lengua, dejando a la lengua nativa en segundo término.

Los efectos causados por el sistema educativo en cuanto a la enseñanza de una ideología que repercutió en la educación de los niños y la enseñanza del castellano en el hogar se agudizaron cuando se rompió el aislamiento de las comunidades indígenas.

El tercer momento de la inclusión del indígena en el sistema educativo es conocido como educación intercultural, esta propuesta tiene antecedentes en la década de 1970 y surge como una preocupación por superar el rezago educativo que presentaban en ese momento los pueblos indígenas, se partía de la premisa de que la condición de su rezago (educativo, cultural, social y político) era generado por la forma en que se habían integrado a los proyectos de nación, es decir por su forma subordinada de integración.

Desde esta perspectiva, se creía que para lograr el desarrollo de los pueblos indígenas, no bastaba con integrarlos a la sociedad nacional, puesto que ya lo estaban, sino que era necesario plantear para los pueblos un tipo de desarrollo autónomo acorde a los principios culturales propios que sustentan a la sociedad indígena (Díaz-Couder, 1998).

Los objetivos principales de la educación intercultural son:

a) Reforzar el valor de la diversidad cultural.

- b) Eliminar los prejuicios y discriminación hacia los grupos minoritarios y promover el respeto a los derechos humanos.
- c) Favorecer la igualdad de oportunidad y la justicia social para todos y proporcionar elecciones vitales alternativas.
- d) Hacer efectiva una distribución igualitaria del poder entre los miembros de diferentes grupos culturales en una sociedad pluralista y democrática.

Esta política educativa parte del premisa de que todas las culturas tienen características únicas que la hacen diferentes del resto, pero que también poseen rasgos comunes con otros grupos lo que implica un gran esfuerzo para el conocimiento y reconocimiento de la diferencia, esfuerzos que van más allá del ámbito educativo; sin embargo no se echó a andar sino hasta en la década de 1990 y de manera parcial, a lo largo de las décadas de 1970 y 1980 se ponía en práctica la educación asimilacionista e integracionista de manera simultánea.

Los primeros intentos de plantear la educación intercultural en México fueron hasta después de la reforma constitucional del artículo IV en el año de 1992 en el que se estableció de manera jurídica el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación mexicana²⁷ y más tarde con mayor énfasis después de 1994 con la sublevación del EZLN (Comboni y Juárez, 2000).

A pesar de estos dos sucesos históricos importantes para los derechos de los pueblos indígenas en el país, en el sistema educativo se mantuvo una ausencia en la reglamentación de la Ley General de la Educación, en el sentido de que no hubieron los suficientes avances para una reestructuración de la educación indígena, específicamente de la Educación Indígena Bilingüe Bicultural (EIBB), en la que se establecía el uso de las dos culturas en la instrucción²⁸.

²⁷ El artículo IV constitucional establece de manera puntual que “La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social”.

²⁸ El apelativo de bilingüe solamente alude al hecho de que se espera que el alumno eventualmente aprenda el castellano y se convierta en bilingüe, pero el sistema educativo es esencialmente monolingüe por legitimar el uso castellano como única lengua (Díaz-Couder en Comboni y Juárez, 2000).

Cabe destacar que cuando se planteó la Educación Indígena Bilingüe Bicultural, se tomaba a la lengua como único parámetro de definición de los grupos étnicos, por lo que únicamente se reconocieron 56 grupos lingüísticos y por tanto 56 grupos étnicos, la dirección General de Educación Indígena inició con los preparativos de libros especiales para los pueblos indígenas reconocidos oficialmente²⁹, dichos libros eran incluidos en las escuelas primarias indígenas como una materia más.

La enseñanza de la cultura y la lengua se daban únicamente en los tres primeros años de la educación primaria, la función principal de estas materias era enseñarles a leer y a escribir a los alumnos en su lengua (enseñanza del alfabeto), solo en algunos estados se planteó un sistema educativo indígena alterno al que ofrecía la dirección General de Educación Indígena, en Oaxaca y Chiapas principalmente³⁰.

Como podemos ver, el tercer momento de la inclusión de los pueblos indígenas en el sistema educativo sólo quedó en el plano discursivo, ya que hubo pocos esfuerzos por replantear el sistema educativo para lograr una educación intercultural que reconociera las particularidades culturales y partiera de los contextos reales de los pueblos y comunidades indígenas. La educación intercultural, es todavía un proyecto inconcluso que implica una profunda

²⁹ Para Couder (1991) el reconocimiento de 56 grupos étnicos a partir de la lengua, significa la reducción total de la complejidad lingüística y cultural, ya que se dejaba de lado las variantes dialectales que por sí mismo se consideraban como un grupo étnico, por lo que los libros resultaban inadecuados, aun cuando un libro era para un grupo étnico, resultaba incomprendible para algunas variantes, estos casos eran muy evidentes en los estados de Guerrero y Oaxaca.

³⁰ Este sistema educativo se planteó después de la negativa del Estado Mexicano de atender la demanda del EZLN, en el que se exigía una educación adecuada a sus necesidades y a la situación concreta en la que se encontraban respecto a la sociedad mestiza, fortaleciendo su identidad cultural, recuperación de sus lenguas, de sus valores y sus tradiciones, para lo cual no solo bastaba la reestructuración de los contenidos y los planes de estudio, sino que también era necesario modificar la formación de los maestros, ya que en la educación intercultural son necesarios maestros con una nueva pedagogía que reconozca y respete las diferencias, no solo de las etnias, sino de los ritmos de aprendizaje, los intereses de cada pueblo, así como el conocimiento de los obstáculos históricos que han impedido a los alumnos indígenas su pleno desarrollo educativo, en este sentido es necesario que el sistema educativo como institución se transforme de manera radical y no solo se implementen programas compensatorios para subsanar las fallas estructurales del sistema (Comboni y Juarez, 2000).

transformación de la sociedad y de la política llevada a cabo por el grupo dominante.

Los diversos modelos educativos planteados lo largo de la historia de México corresponden a proyectos de nación específicos, ya que su alcance no se limita únicamente al aspecto escolar sino que representa a un modelo de sociedad, de acuerdo a Salles y García (1997) existen cuatro corrientes política-ideológicas en torno a la diversidad cultural que es el asimilacionismo, integracionismo, pluralismo e interculturalismo, cada una de ellas define un modelo de sociedad con una actitud diferente con la diversidad de culturas con quien convive la sociedad mayoritaria³¹.

Como podemos ver el sistema educativo, ha tenido como objetivo principal promover una cultura nacional homogénea en donde la cuestión indígena ha quedado en segundo término, a pesar de los intentos por darle cabida a la diversidad cultural, ya que tampoco depende únicamente del sistema educativo, como ya se planteó, los modelos educativos corresponden a modelos de sociedades que los Estados-nación establecen y promueven como idóneos, en este sentido el Estado mexicano está lejos de cambiar el modelo de sociedad, en donde el progreso y los avances de la sociedad mexicana son guiados por el proyecto de la modernidad occidental.

1.2.4 Mestizaje y homogeneización cultural

Es así como en el devenir histórico del Estado mexicano, los pueblos indígenas han ocupado una posición menos privilegiada que otros sectores sociales (sin afirmar que los pueblos indígenas sean el único sector no privilegiado), una

³¹ A la sociedad mexicana, como cultura mayoritaria se le atribuye la cultura mestiza.

De acuerdo a estas autoras, México a lo largo de su historia únicamente ha pasado por dos modelos de sociedad sin poder lograr aun trascenderlas, me refiero al asimilacionismo e integracionismo, el siglo XIX fue dominado completamente por el modelo asimilacionista, donde la diversidad cultural no tenía cabida y por ende se estableció la superioridad de la cultura dominante que debía de asimilar a los diferentes, este modelo de sociedad se prolongó más allá de la segunda mitad del siglo XX, hasta el surgimiento de una nueva generación de políticos e intelectuales que promovieron como punto central de la renovación del país, el reconocimiento de los pueblos indígenas como habitantes originarios y fundadores de México (Juárez y Comboni, 2000).

situación que no se puede entender si no se toman en cuenta las bases de la configuración política misma del Estado, como lo es el proyecto civilizatorio del cual emergió, “la modernidad”, en donde se privilegia una sola forma de ser, el ser moderno dotado de razón, este es la base para la identidad moderna que el Estado en su configuración y consolidación ha buscado, a partir de políticas de homogeneización cultural.

Como ya se mencionó en los apartados anteriores, el Estado para llegar a su fin último en la cuestión de la unidad nacional, echó a andar políticas de diversos tipos para promover el mestizaje en todos los sectores sociales, como una forma de integrar a la diversidad cultural, social y política existente dentro de los márgenes del Estado, dicho mestizaje consiste en la amalgama de las diferentes manifestaciones del ser en uno solo, el mexicano; en ella se inscriben todos los estratos de la sociedad mexicana, desde los grupos hegemónicos hasta las comunidades indígenas.

Aquí es pertinente hacer mención que el mestizaje tampoco es homogéneo como lo refiere Cusicanqui (2010), ya que existe una estratificación dentro de ella, mestizos privilegiados y mestizos estigmatizados³², lo cual supone la extensión de las relaciones asimétricas de convivencia en una categoría creada por el Estado que se supone, es homogénea a partir de la ciudadanía.

El mestizaje al mismo tiempo que integra mediante la ciudadanización, el sistema educativo y la idea de una cultura nacional, también supone exclusión, haciendo notar la diferencia entre la cultura nacional y la etnia, siendo esta última señalada como una cultura inferior y atemporal. El indígena una vez que asume que su identidad es estigmatizada busca estrategias para superar las limitantes que

³² Entre los mestizos privilegiados encontramos los descendientes directos de Españoles occidentales que mantienen un linaje de no mezclarse con otros grupos que en sí ya no pueden aspirar a ser reconocidos como europeos porque toda su influencia política y social está en México y por lo tanto tienen que adscribirse como mexicanos, también en esta clasificación se encuentran los grupos acomodados económicamente provenientes de comunidades indígenas que en algún momento llegaron a obtener cierto poder político y económico regional y a su vez ascendieron en la escala social desconociendo su pasado, por su parte los mestizos estigmatizados encontramos a las clases populares urbanas y rurales con o sin ascendencia indígena o africana y por último a todas las comunidades indígenas de los diferentes grupos culturales.

percibe de su identidad, ya que le ocasiona una exclusión en todas las esferas de la vida cotidiana. Para superar ese señalamiento recurre a los medios que el mismo Estado establece, como lo señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010), el Estado establece la forma única de reconocimiento encarnando políticas civilizatorias que acaban moldeando las conductas y percepciones en los sujetos.

De acuerdo a los planteamientos de Silvia Rivera, el Estado establece un discurso meta político para el establecimiento de la unidad nacional, en el que hace converger cuestiones económicas y políticas, este discurso es el que concierne al del mestizaje.

El discurso sobre el mestizaje ha sufrido profundas mutaciones y reacomodos internos, durante el periodo colonial y principios del Estado independiente, el mestizo implicaba una forma de segregación, como una categoría de la diferenciación social³³ de las múltiples que pudieran existir siendo el indio (posteriormente el indígena) la categoría más baja.

Con el paso del tiempo, los diversos procesos sociales y políticos posibilitaron una exaltación del “mestizaje”, como una forma de integración nacional que intentaba una relectura del pasado indígena en moldes universalistas y progresistas, y destacaba el potencial productivo y cultural de los que antes eran la categoría más baja.

Si bien en el contexto colonial el mestizaje tuvo el papel de segregar la población indígena de la española, en la era republicana el mestizaje fue cobrando un nuevo papel discursivo de integración hegemónica. El mestizaje sería entonces el correlato cultural de la ciudadanización.

Pero el mestizaje no significaba necesariamente un reconocimiento real de lo indígena, sino más bien una forma de violencia simbólica, incluso más agresiva todavía, según Silvia Rivera (2010), la violencia está “incubada” en los procesos

³³ Las categorías de diferenciación social establecen los grados de la sujeción al Estado y de adscripción a conductas de vasallaje colectivo.

supuestamente beneficiosos de la aculturación, la modernización y la ciudadanización.

Ahora la violencia se tornaba no como un señalamiento directo de la supuesta inferioridad, sino en la posibilidad de salir de ese estado natural de discriminación dejando de ser indio, para ello había múltiples formas de salir de ese estado de discriminación, como los matrimonios de una persona indígena con una persona no indígena³⁴, la migración hacia áreas urbanas y la educación, estas formas significaban en sí, un “blanqueamiento” cultural.

En la práctica, para las personas de los diferentes grupos étnicos que buscaban escaparse del estigma de ser “indio”, la apariencia de una movilidad social libre y voluntaria en realidad encubría procesos dolorosos de ruptura con comunidades, parientes y redes territoriales que formaban sus condiciones de existencia. Y romper con esas relaciones, sea por la fuerza externa o por auto-imposición, como obligación o aprendizaje de la lógica dominante, requiere negar aspectos de la propia identidad y cultura ancestral.

En este sentido el Estado otorga al mestizaje una matriz sociológica y cultural, en la que debía inscribirse obligatoriamente la modernidad, como una nación homogénea, educada y universalista, anclada en un “hombre nuevo” “el mestizo” como modelo cultural que habría de introyectarse, pedagógicamente, en el conjunto de la población y hallar su corolario en el Sujeto-Nación.

De esta forma cuando nos referimos a la identidad nacional mexicana, implícita y explícitamente nos estamos refiriendo a un genocidio de las autodefiniciones de los grupos que conforman el Estado mexicano, mediante un

³⁴ Los matrimonios no suponían una forma inmediata de salir del estado de discriminación, al menos en su totalidad, debido que la persona indígena no dejaba de serlo solo por estar casada/o con alguien que no lo es, pero si suponía una protección ya que había encontrado la posibilidad que alguien que no lo fuera se fijase en ella/el, pero sus hijos eran los que dejaban de ser indígenas, de esta forma se aseguraba que la descendencia ya no fuera señalada.

Silvia Rivera establece que las mujeres eran las que más recurrían a esta forma de blanqueamiento cultural ya que era más fácil que un hombre se fijase en ellas, que un hombre logre que una mujer no indígena se fije en ellos.

proceso histórico que va desde de la implantación de un proyecto civilizatorio (la modernidad), la creación de un sistema jurídico y la naturalización de la posición social de los grupos indígenas y otros sectores mediante el sistema educativo.

Todos estos elementos crean la imagen de las identidades de los pueblos indígenas, como identidades no modernas, esta imagen del indígena creada históricamente nos muestra interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos se han ido tejiendo y se objetivan con naturalidad como el otro diferente y señalan sus múltiples manifestaciones, como su lengua, tradiciones, formas de organización y concepción del mundo, de ahí la importancia de abordar el fenómeno estudiado (la lengua y la identidad) desde un plano histórico que lo envuelve y que muestra una faceta de las múltiples que lo componen: la modernidad como proyecto, la del Estado y el sistema educativo, son fundamentales a la hora de tratar de entender la identidad de algún grupo, más allá de explicar cuáles son sus contenidos, lo que sería una ahistorización o deshistorización que nublaría la comprensión de la manifestación de la identidad.

CAPITULO II: IDENTIDAD Y LENGUA. CONSTRUCCIÓN REFERENCIAL ENTRE UN NOSOTROS Y LOS OTROS

La sociología clásica no ha considerado con amplitud y profundidad al lenguaje como objeto especializado de análisis, salvo en raras excepciones. Más bien ha relegado al lenguaje al capítulo de concepciones básicas de las relaciones y diferencias entre naturaleza y sociedad de los prerequisites de la interacción social. (Fishman en Pérez-Agote y Tejerina, 1990).

En este capítulo se abordará la relación identidad y lengua para analizar el papel de la lengua en la construcción de la identidad. Para ello dividí el capítulo en dos apartados, el primero aborda la identidad como categoría de la diferenciación social-cultural y el segundo, aborda la lengua como marcador de fronteras identitarias.

En el primer apartado me centraré en esclarecer el concepto de identidad como categorización de las diferencias desde la óptica de la Ciencias sociales, por ello plantaré el contexto de surgimiento del concepto y su relación con la concepción de la cultura, ya que son dos conceptos complementarios tanto en el ámbito académico-analítico como la manifestación en la realidad.

Posteriormente esbozaré las corrientes teóricas de la identidad (instrumentalista, interaccionista, esencialista y constructivista), con el fin de clarificar el concepto de trabajo que guiará el análisis de esta investigación.

2.1 Identidad como categoría de análisis en las ciencias sociales

En diversas disciplinas de las Ciencias sociales, el concepto identidad se acuñó en la década de los años 70, para responder y explicar una realidad social que se estaba gestando desde mediados del siglo XX alrededor del mundo. Fenómenos como la aparición-exaltación de las diferencias y minorías culturales, así como las reivindicaciones de los grupos étnicos sometidos en la consolidación de los Estados nación, movimientos separatistas (como ocurrió en el régimen soviético), fueron la respuesta de un mundo convulsionado, donde la homogeneidad y unidad cultural de los Estados nación se ponían en tela de juicio³⁵.

³⁵ El concepto de identidad desde sus orígenes no sólo fue usado en el campo de las Ciencias sociales, puesto que es un término que se popularizó en toda la sociedad generando una difusión descontrolada del término, en la cual se atribuían caracteres ajenos a los planteados por la comunidad científica.

La difusión de la identidad de manera descontrolada por el lenguaje cotidiano, se presenta como una entidad homogénea y sustancial, la cual define a la identidad como un conjunto de propiedades y atributos, específicos y estables que son constitutivos de entidades y que se mantienen constantes y sin mayores cambios a través del tiempo, en este sentido la concepción sustancial de la identidad hace referencia solamente a elementos observables de la identidad, como las tradiciones, las lenguas o la religión (Bartolomé, 2006 :18).

2.1.2 Identidad y cultura

La cultura y la identidad, no pueden ser entendidos de manera aislada, sino de forma relacional. La identidad es el resultado de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales, mientras que la cultura es una construcción a partir de prácticas regulares de los actores sociales.

La relación entre identidad y cultura, aparte de su construcción simultánea, también tiene relación en la evolución de su referencia conceptual, a medida de cómo ha ido evolucionando la concepción de la cultura en las diversas disciplinas de las Ciencias sociales, también la concepción de la identidad ha ido cambiando (Giménez, 2005).

A mediados del siglo XX, en la concepción de la cultura predominaba la perspectiva o fase concreta inaugurada por Edward Taylor, en ésta, la cultura se concebía como un todo complejo que incluía el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. Esta visión de la cultura solo se centraba en las formas o modos de vida que caracterizaban e identificaban a un pueblo (Thompson, 1998).

Esta forma de concebir a la cultura se traslada a la interpretación de la identidad, en la cual la identidad tiende a ser meramente esencialista, es decir, la identidad es definida por unas características compartidas por un colectivo en

La identidad también fue utilizada como un concepto político desde los parámetros del Estado para referir a grupos sociales definidos que representaban una amenaza al propio Estado. En este sentido el concepto se traduce en una cuestión políticamente peligrosa por su aptitud para integrar mitos políticos con fuertes resonancias pasionales, como en el caso de los nacionalismos que proclaman un Estado, una nación y una cultura propia diferente a los demás, los etnonacionalismos que muchas veces caen en un radicalismo de limpieza étnica y por último, los racismos disfrazados.

particular, entre ellas podemos identificar, a la religión, la geografía, las costumbres culinarias, el sistema económico, entre otras³⁶.

En los años setenta la concepción de cultura da un giro fundamental para explicar los fenómenos sociales, a partir de la concepción simbólica a través de los estudios de Clifford Geertz. Para este antropólogo la cultura se define como “pautas de significados”, en ella se trasciende la visión de la cultura como repertorio de elementos objetivos, al ámbito de los hechos simbólicos (Giménez, 2007).

En su obra *La interpretación de las culturas* (1988), Geertz habla de “pautas”, pero no de pautas de comportamiento como lo plantea Parsons en *El sistema social*, una obra que significó mucho en el pensamiento de Geertz, sino que fue más allá, tratando de quitar lo mayor posible de la carga sistémica que tenía Parsons al momento de plantear el marco de referencia de la acción. Geertz se refiere a las pautas de significados, que en sí mismas constituyen una dimensión analítica de los comportamientos colectivos y la naturaleza de la cultura.

En este sentido el autor afirma citando a Max Weber, que la cultura se presenta como una “telaraña de significados” que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados (Geertz, 1988). A partir de este planteamiento se abre la discusión hacia miradas más holísticas que permitieran considerar las “zonas de estabilidad y persistencia” y las “zonas de movilidad” y cambio.

Como podemos ver, han existido dos momentos en la concepción de la cultura, la fase objetiva y la fase abstracta, por llamarle de alguna manera a las

³⁶ Estas características particulares visualizadas en la fase concreta de la cultura crean la concepción de la otredad, en la cual los integrantes de un grupo determinado se reconocen a sí mismos y saben de la existencia y la presencia de otros, que son parecidos pero que no son iguales, y que no es posible su identificación con ellos, ya que no comparten rasgos objetivos (Luengo, 1988).

concepciones posteriores al planteamiento de Geertz, siendo la fase abstracta la postura que más ha tenido aceptación.

2.1.3 Corrientes teóricas de la identidad

A partir de la perspectiva simbólica de la cultura se han generado nuevas conceptualizaciones con la intención de explicar la manifestación de la identidad y la cultura en contextos contemporáneos donde el cambio constante, la adaptación y la creación, son características inherentes a la naturaleza de los agentes. En el devenir cotidiano la manifestación de la cultura y la identidad varía, puesto que se crean nuevas construcciones simbólicas por la interrelación de culturas diferentes y distantes dando paso a las mutaciones y la creación de nuevas identidades, por lo que esta realidad exige una conceptualización más amplia y analítica del fenómeno³⁷. De igual forma las nuevas conceptualizaciones teóricas surgen a la luz de los fenómenos o procesos sociales. Es decir, la sociedad en tanto su devenir histórico se ha ido complejizando a partir de los procesos de modernización.

Las nuevas conceptualizaciones de las identidades, se dividen en cuatro propuestas o enfoques teóricos que son las siguientes: primordialismo, constructivismo, instrumentalismo y el interaccionismo.

Enseguida voy a plantear los cuatro enfoques de la identidad, haciendo visibles las características de cada una de las propuestas.

Primordialismo

El enfoque primordialista enfatiza la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales en la constitución de la persona y como

³⁷ La naturaleza de la manifestación de estas nuevas identidades es compleja, ya que va más allá de los elementos concretos y esencialistas de la identidad planteados en la segunda mitad del siglo XX, por lo que se han generado otras propuestas alternas a estas dos vertientes: la concreta-esencialista y la simbólica, pero cabe mencionar que estas nuevas corrientes teóricas de la identidad parten de la concepción simbólica, pero cada corriente teórica da prioridad a una dimensión diferente, buscando dar una explicación más completa sobre el fenómeno de la identidad.

base de la construcción de las identidades, en este sentido no debe ser confundido con el substancialismo de los años setenta, en el que se definía a la persona y su identidad a partir de un rasgo objetivo.

Edward Shils (1957) fue el primero en sugerir la noción de primordialismo (Castillo, 2007), para fundamentar su propuesta de la importancia de los grupos primarios en la configuración de las sociedades complejas: grupos que hacen a los seres humanos orientar su conducta a partir de los fuertes vínculos de solidaridad que generan, pero fue Geertz quien profundizó en la sistematización de esta perspectiva, en su obra *La interpretación de las culturas*, cuando planteaba el proceso de la constitución de los nuevos Estados, proceso en el que se confrontaban los grupos culturales con la construcción estatal, resaltando la importancia que los pueblos otorgaban a su modo de ser, íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la religión o a la tradición considerándolos como sentimientos primordiales.

En este sentido se trata de un énfasis puesto en los aspectos culturales de la construcción de los individuos, que se sienten vinculados entre sí por lazos vividos como "naturales" e irreemplazables. Más tarde los planteamientos de Geertz fueron criticados sobre todo por John Thompson (1998) por no dar cuenta del papel del contexto económico y político en el cual las identidades se manifestaban, ni de advertir que los lazos primordiales no son suficientes para evitar los conflictos.

Constructivismo

Por otro lado está el enfoque constructivista de la identidad, este enfoque hace hincapié en el carácter construido de las identidades, en cuya constitución se evidencian tanto componentes históricos, culturales e imaginarios sociales.

Este enfoque teórico se orienta a entender la construcción de las identidades en la línea de análisis que propusieron inicialmente P. Berger y T.

Luckmann (1973). Constituye un enfoque particularmente útil para el estudio de los procesos de etnogénesis, tanto históricos como contemporáneos.

En la obra *La construcción social de la realidad*, P. Berger y T. Luckmann hacen un análisis desde la Sociología del conocimiento, la construcción de los fundamentos de la realidad y la lógica del funcionamiento de la vida cotidiana, como el espacio donde se tejen las relaciones sociales, los hábitos y la formación de identidades individuales y culturales.

Berger y Luckmann diferencian dos procesos de socialización, que contribuyen a la creación de una realidad que guiará al sujeto durante el andar de su vida en sociedad, los cuales denominan socialización primaria y secundaria.

La socialización primaria, tiene lugar durante los primeros años de vida, sirve de base para la comprensión del mundo como un todo compacto e invariable, así como para la comprensión de la vida como un sistema donde uno existe en relación con otros, donde el yo cobra sentido como yo social: así mismo, es una socialización filtrada, es decir, el individuo ocupa un espacio social concreto y en función del mismo y de las relaciones que conlleva, se produce una identificación propia, una identidad.

El inicio de este proceso es la internalización, es decir, la aprehensión inmediata de un acontecimiento objetivo, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para esa persona.

A este proceso se le puede definir como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad, la socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa y por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad.

En la socialización primaria se crea en la conciencia del niño una abstracción progresiva que va desde los "roles" y actitudes de los otros

específicos, a los "roles" y actitudes en general; lo que se puede definir como el otro generalizado.

La formación dentro de la conciencia del otro generalizado, señala una fase importante en la socialización, ya que implica la internalización de la sociedad en cuanto tal y de la realidad objetiva en ella establecida, y, al mismo tiempo, el establecimiento subjetivo de una identidad coherente y continua; la sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de socialización, los autores establecen que el lenguaje es de gran importancia en este proceso.

El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí, el lenguaje marca las coordenadas de mi vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos (Berger y Luckmann, 1973).

La socialización primaria termina cuando el concepto del otro generalizado se ha establecido en la conciencia del individuo, de este modo se vuelve miembro efectivo de la sociedad y está en posición subjetiva de un yo y un mundo. Pero la socialización nunca es total, por ello da lugar a la socialización secundaria, que es la internalización de "submundos" institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinan por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social del conocimiento. Durante la socialización secundaria, el individuo internaliza submundos diferentes, tiene acceso al conocimiento de una realidad compleja y segmentada, en primera instancia el individuo no accede a todo el conocimiento, sino a una parte en función de su rol y posición social.

Esta socialización requiere de la adquisición de vocabularios específicos de roles, lo que da lugar a la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional. Los submundos internalizados en la socialización secundaria son generalmente

realidades parciales, que contrastan con el mundo base adquirido en la socialización primaria, por ello el conocimiento internalizado en la socialización secundaria puede ser descartado más fácilmente (Berger y Luckmann, 1973).

Durante esta socialización el individuo corre el riesgo de convertir las internalizaciones anteriores en algo vulnerable, situación que se ve minimizada por la existencia de determinados medios de mantenimiento de la realidad, entre los cuales destaca la rutina diaria como afirmación del conocimiento de la vida cotidiana.

En este sentido la identidad del individuo, se perfila dentro de una realidad objetiva que, aunque es percibida por éste como algo externo, es en realidad un producto humano; surge de la relación dialéctica entre individuo y sociedad: “se forma por procesos sociales, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales” (Berger y Luckmann, 1973).

Instrumentalista

El enfoque instrumentalista de la identidad, se da a conocer a partir de las propuestas de Glazer , Moyniham a finales de la década de 1970 y de Cohen en la década de 1980; para los instrumentalistas, la identidad es básicamente una construcción social, cultural e ideológica que es usada como un recurso para la movilización política, dentro de la cual es manipulada para obtener determinados fines, así Glazer y Moyniham, fueron unos de los primeros en señalar que las identidades de los grupos sociales funcionan precisamente como un grupo de interés (1975:4).

Uno de los autores más destacados de esta corriente es Cohen (1982), quien define a las identidades como una construcción social e ideológica de una colectividad con intereses en común y que manipulan sus formas culturales (parentescos, mitos, ritos, etc.) para competir o defender dichos intereses.

Cohen recurre a una perspectiva estructural-funcionalista dentro de la cual la identidad aparece como un fenómeno histórico contingente y no como un dato en sí misma, Sin embargo, algunos encontraron en el instrumentalismo una explicación posible para los comportamientos étnicos que en la década de 1970 salieron a la luz para reclamar al Estado-nación la justicia histórica de la cual se consideraban acreedores.

En este sentido para Pizzorno (1983) la identidad colectiva (etnicidad) es una condición a la que se recurre para evaluar los costos y beneficios de la acción social, y que, en tanto orientación hacia un "mercado" político, supone la competencia entre grupos con distintas posiciones de poder.

Esta perspectiva, se basa en la teoría parsoniana de la acción social, donde el marco de referencia de la acción son las pautas valorativas establecidas por las estructuras y las que el actor asume en su vida cotidiana.

El planteamiento de la perspectiva instrumentalista de la identidad tiene una cierta ambigüedad al momento de explicar el surgimiento y el comportamiento de grupos sociales que manifiestan una identidad, ya que se tiende a confundir a los grupos sociales que parten de una identidad social- cultural sólida para llevar a cabo una movilización, con los grupos de interés generados por identificaciones efímeras.

Esta cuestión no sólo tiene implicaciones a la hora de definir los grupos sociales, sino que tiene implicaciones teóricas muy fuertes, en el sentido que los elementos culturales que son usados por los grupos sociales para establecer una ideología tienden a ser relativizados, ya que es sustituida por la creación de grupos mediante intereses efímeros, lo cual se explica mediante la teoría de la elección racional (cálculo de costos y beneficios) de manera un tanto mecánica, destacando que la acción social colectiva sólo se produce cuando los individuos esperan obtener un beneficio de sus conductas dentro del sistema corporado, atribuyendo a la elección racional la capacidad de ser la única capaz de explicar cambios en los comportamientos colectivos.

La perspectiva instrumentalista de la identidad se utiliza con frecuencia para descalificar la presencia de actores sociales provenientes de las minorías culturales en escenarios políticos sobre todo en contraposición a los Estados-naciones, por ejemplo los grupos étnicos, las identidades de género, traduciendo sus demandas, y su misma existencia, a la disputa por intereses coyunturales.

Interaccionista

Otro de los enfoques teóricos de la identidad es el interaccionismo, que viene de una tradición de pensamiento de la Verstehen o del interaccionismo simbólico, de acuerdo a esta corriente teórica, la realidad objetiva de la vida cotidiana y el sistema de significaciones y la conducta, se forma en la interacción social. Su resultado es un sistema de significados intersubjetivos, un conjunto de símbolos de cuyo significado participan los actores.

El interaccionismo simbólico pone así gran énfasis en la importancia del significado e interpretación como procesos humanos esenciales, la gente crea significados compartidos a través de su interacción y, estos significados devienen de la realidad en que están inmersos.

Herbert Blumer plantea que el interaccionismo simbólico gira en torno a tres tesis, llamadas por él las tres premisas simples: la primera es que las personas actúan en relación a las cosas a partir del significado que las cosas tienen para ellos, la segunda dice que el contenido de las cosas se define a partir de la interacción social que el individuo tiene con sus conciudadanos y el tercero, implica que el contenido es trabajado y modificado a través de un proceso de traducción y evaluación que el individuo usa cuando trabaja las cosas con las que se encuentra. Estas tres tesis o premisas resumen un sistema complejo de ideas acerca de cómo es el mundo de las personas y como estas reaccionan ante él (Forni, 2003).

En este sentido para el interaccionismo simbólico, la interacción social ocurre primero y se crea la autoconsciencia y la capacidad de reflexionar, es decir,

sólo a través de la reacción de los demás ante mí mismo, tengo la posibilidad de descubrirme como objeto y sujeto al mismo tiempo; en términos de Mead, como un "mí" que se contempla a sí mismo y es contemplado por otros, y como un "yo" que observa y actúa; mi "yo" es el cuadro que yo confronto de mí mismo y que proviene de las reacciones de los demás ante mis propias acciones (Mead, 1999).

Un "yo" implica necesariamente la existencia de otros como miembros de la interacción, puesto que se crea y mantiene a través de interacción, el "yo" o la identidad no son más que una relación. De allí que en el interaccionismo simbólico no se estudien las cualidades del individuo sino su relación con los otros. La unidad de investigación mínima es, por tanto, la interacción entre dos individuos.

En este sentido para Mead, la *identidad/self* no pre-existe a las relaciones sociales sino que es contingente a ellas, surge en el transcurso de las mismas, las respuestas que las otras personas ofrecen a nuestro comportamiento así como nuestro propio comportamiento hacia sí y hacia los demás, son los procesos constitutivos de la identidad/self.

Esta idea parte de la noción del "Yo espejo" de Cooley en el que plantea que los otros reflejan a modo de espejos las imágenes que nosotros damos y es partir de esa imagen de dónde generamos la identidad/self (Cooley, 2005).

La inclusión de esta perspectiva teórica constituye una importante transformación en la concepción de la identidad como fenómeno, ya que la desencializa, la descentra de los elementos concretos o esenciales de los sujetos y de los grupos, concibiendo a la identidad como parte constitutiva de las relaciones sociales y la convierte en un producto emergente de las mismas, una identidad u otra depende estrictamente del contexto de interacción y del significado que tenga para el individuo.

Como podemos ver el interaccionismo simbólico plantea que el sujeto y la realidad social son un producto de las relaciones sociales y establece su línea de análisis desde la óptica micro social para dar cuenta de cómo se tejen los

procesos sociales al mismo tiempo que traslada su foco de atención en el sujeto y no en las macro estructuras como lo hacían las corrientes de pensamiento precedentes.

Los planteamientos del interaccionismo simbólico han sido recuperadas por otras corrientes teóricas para explicar fenómenos que se gestan en épocas distintas a la cual surgió la corriente de pensamiento en cuestión, en este sentido plantearé la propuesta de otros autores que han recuperado la tesis central del interaccionismo simbólico para dar cuenta del fenómeno de la identidad desde una óptica distinta de la que hablaron Mead, Blumer y Goffman; me refiero al análisis de la identidad desde una perspectiva macro social, citaré algunos ejemplos de cómo la corriente interaccionista ha influido con sus planteamientos en el análisis de la identidades sociales.

La propuesta de Barth (1976), establece a la identidad de los grupos sociales (sobre todo de los grupos étnicos), como una construcción que se da a partir de la interacción de grupos como lo plantean los interaccionistas simbólicos en un plano micro con la construcción de la identidad individual. Barth disocia al grupo étnico de la tradicional relación con una cultura específica, y lo propone como una forma de organización orientada a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras a la interacción, a la vez que genera categorías de auto adscripción y de adscripción por otros. En este sentido se trata de un tipo organizacional, cuyos referentes culturales son altamente variables, por lo que las identificaciones étnicas resultantes no se vinculan necesariamente con un patrimonio cultural exclusivo.

La categoría "frontera" de Barth aparece así como un rasgo fundamental de lo étnico, ya que la misma existencia del grupo depende de la persistencia de sus límites. Las identidades que se construyen en estos grupos son identidades relacionales, ya que necesitan de otras para contrastarse.

Otro de los teóricos que recuperan la tesis central del interaccionismo es Pierre Bourdieu quien observa que la identidad se construye mediante la

apropiación e interiorización, al menos parcial, del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad.

Esta visión de la identidad es a su vez una integración de varias corrientes teóricas como el esencialismo, constructivismo y el interaccionismo, ya que no deja de lado el conjunto de repertorios culturales (representaciones, valores, símbolos), sino más bien los concibe como una cuestión subjetivada a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos específicos e históricos.

Para explicar la dinámica de la sociedad y de la cultura y por tanto de la creación de las identidades, Bourdieu establece un concepto en el que intenta resolver una antigua dicotomía de los fenómenos sociales que es el de individuo-sociedad, ya que durante la década de los 70 en el periodo de la exaltación de grupos sociales, se explicaba la cuestión identitaria únicamente desde la sociedad o como una creación individual; con el concepto de *habitus*, Bourdieu intenta mediar esta visión dicotómica y polarizada de la identidad.

En palabras de Bourdieu, el *habitus* constituye el fundamento objetivo de conductas regulares de un colectivo, esta objetivación solo puede ser posible mediante la subjetivación previa de los parámetros culturales, en este sentido el *habitus* es aquello que hace que los agentes se comporten de cierta manera en ciertas circunstancias, por lo que se cristalizan en prácticas regulares y un estilo de vida (Bourdieu, 1998).

Para Bourdieu el *habitus* es el elemento fundamental para la interacción social, tanto de un individuo frente a un colectivo, como entre colectivos, el *habitus* no sólo sirve para organizar la vida del nosotros, sino que también sirve para distinguir un nosotros de los otros, ya que ese es el papel central de todo sistema cultural: la cultura como asociación entre un nosotros, pero al mismo tiempo como disociación con el otro diferente.

Como podemos observar los planteamientos del interaccionismo simbólico tienen repercusiones en otros enfoques para el análisis de la identidad, no tanto en el planteamiento teórico-conceptual, pero sí en el plano metodológico, ya que esta visión posibilita el entendimiento de la creación y manifestación de la identidad en un plano micro social, que es a partir de la interacción entre sujetos y colectividades, dejando un lado los planteamientos en donde la identidad únicamente está contenida en atributos objetivos y estables de los grupos sociales.

La visión interaccionista no deja de lado estos atributos, sino que los considera como elementos constitutivos pero no únicos de la identidad, que están sujetos a procesos de cambios y mutaciones por las interacciones sociales tanto dentro de las colectividades como entre colectividades.

Estas cuatro perspectivas sucintamente esbozadas no se excluyen necesariamente sino más bien pueden llegar a ser complementarias, varios autores que en la actualidad abordan la cuestión de la identidad se pueden ubicar en algunas de estas perspectivas, sin que ellos se asuman como tal.

La intención de plantear las distintas perspectivas teóricas se debe a que de aquí en adelante voy a usar un concepto de identidad que considero adecuado para realizar la interpretación de esta investigación. Puesto que el eje central es identidad y lengua, y no pretendo plantear que la lengua es el único elemento en el cual se contiene la identidad, pero sí es un marcador importante en ciertos contextos específicos, en este sentido de manera directa e indirecta estoy recurriendo a los enfoques esencialistas, constructivistas e interaccionistas.

El concepto de identidad que usaré para mi análisis, es el planteado por Gilberto Giménez, en el que se concibe a la identidad como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una

situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2005).

La decisión de usar el concepto de identidad formulado por Giménez es porque dicho concepto es integral y holístico; es integral en el sentido que recupera la visión de diversas disciplinas de las Ciencias sociales, como la Antropología y Sociología, al mismo tiempo que trata de mediar la postura de varias corrientes teóricas con la recuperación de conceptos centrales de autores que se inscriben en corrientes específicas, como Clifford Geertz de la corriente primordialista, de Friedrik Barth y Pierre Bourdieu del interaccionismo, Peter Berger y Thomas Luckmann del constructivismo, ya que con esta recuperación de enfoques y conceptos trasciende la visión tradicional³⁸ de la identidad. También es holístico en el sentido que considera todas las complejidades del fenómeno de la identidad, es decir, las formas de creación, manifestación y mantenimiento en contextos contemporáneos.

2.1.4 Características de la identidad

Después de haber planteado las corrientes teóricas y definido el concepto que usaré en el análisis, en este apartado plantearé las características generales de la identidad siguiendo la propuesta de Gilberto Giménez, dichas características nos brindan las bases empíricas de la identidad, para no solamente entenderla como un constructo abstracto.

Distinguibilidad

La identidad es una categoría que refiere una unidad distinguible, cualquiera que sea, para Heinrich “la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de su misma especie” (Habermas, 1987).

³⁸ Con la visión tradicional de la identidad me refiero a la concepción sustancialista, de visualizar a la identidad únicamente con rasgos objetivos, como se le visualizaba en el inicio de la década de los 70.

En este aspecto se debe de poner especial atención en la distinguibilidad de las cosas y la distinguibilidad de las personas, ya que las formas de distinguibilidad son radicalmente diferentes; las cosas sólo pueden ser distinguidas, definidas, categorizadas y nombradas a partir de rasgos objetivos observables desde el punto de vista del observador externo, que es el de la tercera persona.

Mientras que en la distinguibilidad de las personas, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción, las personas no sólo están investidas de una identidad numérica, como las cosas, sino de una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social (Habermas, 1987).

La identidad de las personas implica una distinguibilidad cualitativa se afirma y se reconoce en los contextos pertinentes de interacción y comunicación social, supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad.

De esta forma toda identidad tanto individual como colectiva requiere del reconocimiento social para que exista social y públicamente, es decir la identidad se construye a partir de una relación dialógica entre auto-reconocimiento y hetero reconocimiento.

Persistencia en el tiempo

Una característica fundamental de la identidad es su capacidad de perdurar, en el tiempo y en el espacio, es decir que la identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones.

Esta característica de la identidad remite a un contexto de interacción, en el sentido que “también los otros esperan de nosotros que seamos estables y constantes en la identidad que manifestamos; que nos mantengamos conformes a la imagen que proyectamos habitualmente de nosotros mismos y los otros están siempre listos para «llamarnos al orden», para comprometernos a respetar nuestra identidad” (Lipiansky, 1992:43).

Más que hablar de permanencia de la identidad, habría que hablar de continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad que manifestamos corresponde a un proceso evolutivo, y no a una constancia substancial, la evolución de la identidad tiene que ver con la adaptación a los contextos específicos en el que se sitúa el agente, por lo que la construcción de la identidad se da a partir de la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la identidad por tanto se mantiene y dura adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser la misma, en este sentido la identidad se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado.

De lo dicho anteriormente cobran importancia los planteamientos de Fredrik Barth (1976) según los cuales la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por el establecimiento las diferenciaciones, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias, en este sentido se pueden transformar las características culturales de un grupo en cierto periodo sin que se altere su identidad.

Como hemos planteado hasta ahora la identidad tiene la capacidad de perdurar en el tiempo, lo cual no afirma una naturaleza estática del fenómeno, sino que más bien los cambios y transformaciones que tienen las identidades, tienden a ser de larga duración, muchas veces imperceptibles en una generación.

Según Ribeil (1974), los cambios de la identidad se dan a partir de dos formas, la transformación y la mutación; la transformación sería un proceso

adaptativo y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema, mientras que la mutación, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra.

En las identidades personales se pueden caracterizar como mutación los casos de “conversión” en los que una persona adquiere la convicción (subjetiva) de haber cambiado profundamente, de haber tenido una experiencia que haya implicado ruptura en su vida, como el de cambiar de religión a causa de una situación particular y que ese cambio haya significado un renacimiento con una nueva identidad.

En cuanto a las identidades colectivas, se puede distinguir dos modalidades básicas de cambio de una identidad: la mutación por asimilación y la mutación por diferenciación, según Horowitz (1975) la asimilación comporta, a su vez, dos formas básicas: la amalgama (dos o más grupos se unen para formar un nuevo grupo con una nueva identidad), y la incorporación (un grupo asume la identidad de otro).

La diferenciación, por su parte, también asume dos figuras: la división (un grupo se escinde en dos o más de sus componentes) y la proliferación (uno o más grupos generan grupos adicionales diferenciados).

La identidad como valor

La identidad como fenómeno y categoría analítica se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social, en primer lugar, porque “aun inconscientemente, la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza, su relación con el mundo y con los demás sujetos (en este sentido, el “sí mismo” es necesariamente «egocéntrico»)”.

Y en segundo lugar, “porque las mismas nociones de diferenciación, de comparación y de distinción, inherentes al concepto de identidad, implican

lógicamente como corolario la búsqueda de una valorización de sí mismo con respecto a los demás (Lipiansky, 1992).

En conclusión los sujetos en primera instancia, tienden a valorar positivamente su identidad, lo que tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores.

Pero en muchos otros casos se puede tener también una representación negativa de la propia identidad, sea porque ésta ha dejado de proporcionar el mínimo de ventajas y gratificaciones requerido para que pueda expresarse con éxito moderado en un determinado contexto social (Barth, 1976, 28), sea porque el actor social ha introyectado los estereotipos y estigmas que le atribuyen - en el curso de las “luchas simbólicas” por las clasificaciones sociales - los actores (individuos o grupos) que ocupan la posición dominante en la correlación de fuerzas materiales y simbólicas, y que, por lo mismo, se arrogan el derecho de imponer la definición “legítima” de la identidad y la “forma legítima” de las clasificaciones sociales (Bourdieu, 1982).

2.1.5 Complejidades de la identidad

El fenómeno de la identidad tiene complejidades que ninguna de las corrientes teóricas ha logrado suprimir, convirtiéndose en una imposibilidad conceptual de explicar las diferentes formas de identidad que se manifiestan en las diferentes y dinámicas sociedades contemporáneas, el primero de ellos tiene que ver con la división de las identidades tradicionales y modernas, y el segundo con la coexistencia de más de una identidad cultural en un sujeto.

Identidades tradicionales e identidades modernas

Como ya se mencionó la primera complejidad es la división de la identidad a partir de la temporalidad, en identidades tradicionales e identidades modernas, la

identidad como cualquier otro fenómeno social analizado desde las disciplinas científicas ha tendido a dicotomizarse o dualizarse, (entre lo positivo-negativo, moderno-tradicional o pre moderno) siguiendo la lógica de las ciencias, en donde al momento de plantear el abordaje de un fenómeno para estudiar su complejidad se establecen grupos o campos de análisis para desmenuzar el fenómeno y explicar su naturaleza.

Pero para la explicación de la naturaleza de un fenómeno primero es necesario determinar la relevancia del fenómeno, pero aquí surgen unas preguntas fundamentales ¿Cómo identificar lo que es relevante para el análisis?, ¿La identidad como fenómeno es relevante?, ¿Todas las manifestaciones de la identidad son relevantes?

Para responder a estas interrogantes es necesario traer a colación los procesos de detección y el reconocimiento de la lógica científica para establecer si conviene abordar el fenómeno desde los parámetros de la ciencia; la detección refiere a la definición de los trazos o la caracterización de un fenómeno dado, mientras que el reconocimiento consiste en la definición de los parámetros según los cuales los fenómenos detectados serán clasificados.

La detección se traduce de manera directa a la cuestión metodológica como formas de procedimiento en la descripción del fenómeno (social o natural), mientras que el reconocimiento es el trato teórico del fenómeno, aquí se definen los marcos de referencia de su explicación y por tanto de su validez (Santos, 2011).

Después de la determinación de la relevancia prosigue el proceso de la localización temporal. Como bien sabemos los objetos existen en espacio-tiempo por lo que ni su relevancia ni su identificación pueden ser consideradas sin determinar el espacio-tiempo. Para superar la dificultad de la coexistencia o la simultaneidad de los objetos (fenómenos), la ciencia moderna ha procurado neutralizar esta dinámica de los fenómenos, estableciendo un encuadramiento analítico del aquí y del ahora, inmovilizando su esencia, es decir estableciendo un

único espacio-tiempo, definido a partir de la visión privilegiada del científico que a su vez responde al contexto de su formación con respecto al auge de una teoría o de una corriente de pensamiento.

De esta forma la continuidad de los fenómenos y por tanto de su relevancia solo se considera a partir de los parámetros modernos, es decir cómo se manifiesta en las sociedades modernas; en el caso de la identidad, solo tiene relevancia el análisis, si su creación y su mantenimiento son a partir de los parámetros modernos.

Lo que no se muestra a partir de los parámetros establecidos de la identidad, es considerado como un elemento meramente residual, ya que su naturaleza se manifiesta en una dirección diferente y por tanto menos relevante, su análisis se debe a la constatación de la naturaleza evolutiva del fenómeno, como punto de referencia de la persistencia y validez de las identidades modernas. En este sentido podemos ver que la explicación de las identidades culturales tiende a ser a partir de estos dos polos de la temporalidad, por un lado con las identidades tradicionales creadas y manifestadas a partir de códigos primordiales y culturales y por otro, las identidades modernas a partir de la invención de la nación como pasado mítico.

Para Josetxo Beriain (1996) los códigos primordiales son lazos y sentimientos creados a partir de un marco de repertorios culturales y estilo de vida, que constituyen en sí ataduras primordiales, como base de la pertenencia de grupo, bajo los cuales se establecen parámetros de inclusión y exclusión. Para este autor, las ataduras primordiales crean sentimientos solidarios de unidad y comunidad, que son mantenidos a través de procesos de comunicación e intercambio, pero uno de los puntos que es necesario resaltar de estos códigos es el carácter factico del mundo, en donde el orden social aparece como una expresión del orden natural del mundo, que no puede ser cambiado por la acción

voluntaria de los individuos, puesto que el orden social está meta socialmente fundado³⁹.

Las identidades culturales creadas bajo los códigos primordiales tienen el objetivo fundamental de hacer frente al extranjero, en el cual se favorece y refuerza la homogeneidad para asegurar la existencia de la unidad cultural del colectivo, mediante el establecimiento de fronteras ya sean de tipo territorial, moral u organizativo. Mientras que los códigos culturales permiten el establecimiento de una relación particular con un ámbito de la realidad, dicho ámbito de la realidad tiene que ver con la interpretación del mundo en doble nivel que es a partir de lo sagrado y lo profano, los cuales refuerzan los vínculos establecidos por los códigos primordiales. En este sentido lo sagrado constituye el horizonte del sentido de un colectivo (la proyección originada por los mitos fundantes), mientras que lo profano son las interacciones cotidianas ordinarias y rutinarias.

Estos dos niveles en los códigos culturales generan el simbolismo constitutivo de la identificación colectiva, a partir de la idea que se tiene sobre sí misma creada a partir de la proyección u horizonte de sentido y la interacción cotidiana (Durkheim, 2001).

De esta forma podemos entender a la identidad cultural como la definición cultural institucionalizada de un colectivo a partir de su referencia, es decir de un nosotros, pero a su vez supone la existencia de los otros o de otras identidades, mediante los cuales se pueden hacer operables los límites creados por las ataduras primordiales y contrastar los modos de vida y la proyección de sentido. Es así como el proceso de formación de la identidad cultural en las sociedades tradicionales se articula en la auto adscripción del grupo en torno al nosotros delimitado por las fronteras o los bordes de colectivo.

³⁹La fundación meta social del orden social de un colectivo se refiere a los mitos de origen de un colectivo, en el cual la supervivencia o el mantenimiento del colectivo estaba basado únicamente mediante el mito fundante.

Por su parte la identidad cultural moderna se visualiza a partir de su naturaleza de mayor complejidad que las sociedades tradicionales, en donde las ataduras primordiales y culturales tienden a ser difusas. Las señas de identidad en las sociedades modernas comienzan con la ruptura del pasado y con la hipoteca de su presente en el futuro. La modernidad es, ante todo, una época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad de la novedad, tornando indeterminada la acción futura mediante la aceleración de sus intervalos de reemplazo.

Beriain (1996) presenta el concepto de «nación» como principio estructurador del nosotros en las sociedades modernas, una comunidad de destino imaginada que se rearma con los elementos de mitos socialmente a diferencia de las sociedades tradicionales que referían a mitos meta sociales, la nación crea una atadura primordial en relación al pasado, como una entidad moral preexistente de la cual el futuro construido no puede desvincularse.

Beriain (1996) establece tres variedades históricas en la configuración de la nación, base para la identidad de las sociedades modernas; el código trascendente, código democrático y el código *real politik* del Estado nacional.

El código trascendente romántico refiere a la concepción alemana de nación, donde el pasado es el tiempo imaginario y mítico, es el tiempo sin el tiempo, el pasado aquí funge como la instancia estable para la observación del cambio, la identidad colectiva aparece aquí como algo primordial y natural, como una entidad sublime.

Una de las características más importantes de esta variedad histórica es la concepción voluntarista de la nación, en la cual la concordancia subjetiva de sus miembros aparece en el plano espiritual-cultural, como una religión civil, legitimando y consolidando el orden como vínculo constitutivo entre individuo y sociedad, reactualiza el consenso normativo básico durkheimiano en torno a un mínimo simbólico en clave religiosa.

El código democrático de la nación por su parte considera que el orden de la unidad del mundo y la sociedad son una característica del futuro a través de la acción humana, generados básicamente a partir de la voluntad política, en este caso la revolución y el progreso se convierten en instrumentos para la dirección del movimiento histórico de una nación.

La nación democrática ya no hace referencia a los valores como bases de un «espíritu nacional », sino más bien a un compromiso procedimental que garantiza unas condiciones mínimas de convivencia y comunicación entre formas de vida diversas, pero provistas de iguales derechos existenciales, este modelo propone una sociedad civil fuerte como espacio de libertades y patria de un «ciudadano universal» que relativiza su propia forma de existencia.

Si el código trascendente hace referencia a una ética de la convicción y a unos valores morales básicos de cohesión social, en el código democrático se enfatiza una ética de la responsabilidad que tiene como principio básico la igualdad de derechos de todos los individuos y el reconocimiento implícito del politeísmo funcional como derecho social consumado. Aquí no es ya posible garantizar la unidad a través de creencias comunes, sino tan sólo la convivencia tolerante bajo el paraguas del compromiso procedimental (Beriain, 1996).

Y por último está el código de la *real politik* del Estado-nacional, en el que se resaltan elementos que permitieron la creación de los Estados-nacionales, aquí básicamente es sustituida la idea de nación por la noción de pueblo como concepto político-estatal, en este código se hace visible un nuevo eje de conflicto en torno a la creación de la identidad colectiva, que es a partir del binomio ethno-demos.

La creación de la identidad colectiva bajo el Demos refiere al nivel político, donde el pueblo aparece como el portador de los derechos políticos de la ciudadanía y por tanto la lealtad es el único procedimiento de inclusión social, una cuestión meramente procedimental.

Mientras que la identidad bajo el Ethno, el pueblo aparece como el portador de la unidad étnica, es decir, la adscripción se da a partir de la adhesión a los valores socioculturales, en este sentido se da la vuelta de los vínculos primordiales de las sociedades tradicionales, la identidad en las sociedades modernas no está ajena a los elementos característicos de las llamadas sociedades tradicionales.

En este binomio de la creación de las identidades (Demos y Ethnos) existe una tensión en los Estados-nacionales actuales, debido a que se tiene la idea de una imposibilidad de emular o de empatar las dos formas de creación y mantenimiento de la identidad, cualquier equiparación como portador de la soberanía política con una forma específica de ethnos conduce al resultado de una represión o una asimilación forzada de un ethnos hacia un demos.

Es aquí donde se hace visible el establecimiento de división tajante de la identidad como un fenómeno que tiene dos polos en cuanto a su temporalidad, lo tradicional con la etnia y lo moderno con la identidad política democrática y su constructo de nación moderna, la cual para la Ciencias sociales es una división que le permite entender de mejor manera la naturaleza del fenómeno pero que indudablemente esta división también tiene una carga política en el reconocimiento de la pluralidad cultural que se contrapone en muchas ocasiones a la identidad nacional de la modernidad⁴⁰.

⁴⁰ El significado etimológico de la palabra etnia es “pueblo o nación”, que proviene de la palabra griega ethnos, dicha palabra empezó a usarse como categoría en las Ciencias sociales durante la Segunda guerra mundial, para hacer referencia a exaltaciones nacionalistas en Europa como los nazis, y posteriormente por las naciones Balcánicas (Wade, 2000: 23).

Si bien la existencia de grupos étnicos (naciones) es muy anterior a la existencia de los estados nación, solo en el marco del Estado surge el interés y la preocupación por lo étnico, debido a que la mayoría de los países del mundo están conformados en una base territorial con una multiplicidad de culturas y naciones heterogéneas, que constituyen un problema para lograr el objetivo de un Estado-nación, que es la construcción de una cultura única (Stavenhagen, 2001. Pág. 53).

La conformación multinacional de los estados modernos, crea la necesidad de una forma de denominación y el reconocimiento de esta pluralidad cultural, la etnia como constructo analítico académico (naturaleza del concepto en alusión a una nación o pueblo) representa la mejor opción, debido a que pareciera no tener una carga o no representar una relación conflictiva entre el Estado moderno con las naciones que lo integran.

Cabe hacer mención que la etnia como categoría de referencia, hace alusión únicamente al conocimiento de la existencia de una pluralidad cultural y no al reconocimiento de dicha pluralidad

Las identidades modernas suelen concebirse lejos de una comunidad presenciada y experimentada en la copresencia de la efervescencia colectiva, la comunidad en la modernidad política es imaginada, presentada en la intersubjetividad compartida de mitos y creencias simbólicas que configuran un nosotros, las ataduras primordiales creadas por rasgos objetivos tienden a ser menospreciadas como rastros del pasado que sigue ahí vigente y que en contextos específicos y adversos para las minorías culturales que son encasilladas en esta vertiente de la identidad retoman fuerza para hacerse visibles en un mundo donde suponen su inexistencia.

La finalidad de abordar esta división de la identidad a partir de la temporalidad, es hacer notar que la identidad como cualquier otro fenómeno tiene explicaciones cargadas de cuestiones políticas, aun y cuando se parte de una supuesta neutralidad valorativa que el campo académico otorga, esto permite privilegiar una manifestación identitaria sobre otras que coexisten en el espacio tiempo.

Recordemos que la ciencia como constructo moderno parte una lógica en donde la razón es la base de toda construcción humana, por lo que la identidad también debe de partir desde la razón, en este sentido la identidad moderna es la identidad que es considerada como válida ya que refuerza las relaciones contractuales entre el Estado moderno y los individuos dotándolos de sentido de pertenencia, algo que no sucedía (según la lógica moderna) en las sociedades tradicionales, en donde la identidad individual y colectiva era una manifestación metafísica ajena a la razón, como una forma de ordenamiento social difusa que partía de las deidades o de los elementos de la naturaleza, esta identidad se considera como residuo de un proceso evolutivo de las sociedades, en donde su

cultural, ya que esto implicaría que el Estado aceptara y reconociera la pluralidad cultural y no tratar de englobarla o reducirla a una sola cultura nacional.

Las estructuras y la política del Estado determinan con frecuencia la naturaleza y la dinámica del fenómeno étnico aun entre aquellas etnias que no logran consolidarse en torno a un Estado territorial propio, y a las que por lo tanto no se les conoce como naciones.

análisis sirve como punto de partida y referencia para legitimar la identidad moderna.

En cuanto a la identidad tradicional, su característica principal es que parte de una dinámica distinta a la identidad moderna, es decir, alude a valores opuestos al contractualismo moderno del sujeto individual, y parte de valores como el trabajo comunitario, la reciprocidad, usos y costumbres, y parte de ella se percibe en rasgos culturales como la lengua y la costumbre. Esta identidad dista de la identidad moderna porque parte de un espacio-tiempo⁴¹ distinto al espacio-tiempo Estatal-nacional, en términos de Boaventura de Sousa (2008) la identidad tradicional parte de un espacio-tiempo comunitario, caracterizado por sujetos colectivos con un sistema de valores de usos y costumbres.

Cabe mencionar que una identidad no está por encima de la otra ya que cada una de ellas tiene su validez y pertinencia en contextos específicos y que incluso coexisten en un mismo espacio y tiempo como se verá enseguida.

La coexistencia de dos o más identidades culturales en los sujetos

La segunda complejidad que plantearé tiene que ver con la coexistencia de dos o más identidades culturales en los sujetos, esta complejidad parte precisamente de la tensión del binomio Demos-Ethnos del código de la real politik del Estado-nacional, en donde su lógica de funcionamiento es a partir de la creación de una identidad homogénea a partir de un proyecto de Estado-nación con aspiraciones de integrar toda la diversidad cultural en sí mismo.

La integración de las minorías o la diversidad cultural pueden ser de diferente manera, en los siglos XVIII y XIX era muy evidente que los mecanismos de integración eran a partir del uso de la fuerza, mediante el sometimiento de los pueblos a la lógica del funcionamiento del Estado, en el siglo XX se hace visible

⁴¹ Da Sousa Santos entiende el espacio-tiempo como una construcción meta contractual de ordenamiento de la vida social, que incluye subjetividades como la cosmovisión, la concepción del tiempo y los proyectos, el espacio-tiempo es el punto de articulación entre lo individual y lo colectivo, y por tanto constituye el meta proyecto de sociedad.

una nueva forma de integración de estas minorías culturales, pero a su vez es una continuación de las políticas integracionistas de los siglos precedentes, me refiero a mecanismos menos agresivos pero con una efectividad mayor, tal es el caso del sistema educativo planteado por un Estado.

En dicho sistema educativo se da prioridad a la visión del mundo (horizonte de sentido de la nación) instituido por el pensamiento moderno, del progreso, de la libertad y de la igualdad a partir de la ciudadanía como forma de creación y ejecución de la membrecía, el ciudadano de un Estado-nacional tiene el convencimiento de que su nación es el Estado y que todos los miembros del estado son iguales a él en cuanto a derechos y obligaciones con el Estado.

La identidad que instituye el sistema educativo y otras políticas del Estado, tiene como primer objetivo minar los vínculos comunitarios generados por los códigos primordiales y culturales de su grupo cultural (étnico) de referencia, en este sentido la individualización y el mundo privado se erigen como embriones de la comunidad, en este caso el Estado-nacional se empeña a que los individuos construyan grupos comunitarios de solidaridad a partir del aparato cognitivo constitucional que posee (Berriain, 1998).

En este sentido se genera el desgaste del orden tradicional a favor de la creación de nuevos principios fundacionales que se sustentan bajo la lógica de la individualidad generada en gran medida por el liberalismo político y económico, en donde el sujeto ya no parte como sujeto colectivo, sino como ciudadano dotado de derechos y garantías individuales.

En este punto es necesario considerar que la identidad de los grupos culturales que son asimilados (por medios violentos y pasivos) no tienden a desaparecer por completo, al menos que exista una aniquilación total, sino que la manifestación de la identidad de estos grupos tiende a ser dual, es decir mantienen la identidad referente al grupo étnico y a su vez adoptan la identidad acorde a la ciudadanía, la identidad nacional.

Esta situación genera lo que Robertson (1992) llama “lealtades múltiples”, que es la manifestación y el ordenamiento de las identidades a partir del grado de importancia según la circunstancia en el que el individuo se encuentra, en primer término Robertson ubica a las identidades basadas en el lugar de origen⁴², en segundo término las identidades basadas en el Estado-nación, y por último las identidades culturales regionales, dichas identidades son creadas a partir de la integración multinacional y multi estatal de la segunda mitad del siglo XX, con la aparición de la Unión europea y en el caso de África y Asia, a partir de elementos culturales-religiosos relativamente homogéneos como el Islam.

El concepto de las lealtades múltiples nos permite romper la noción de la cultura y la identidad plana y homogénea, permitiéndonos concebir a la identidad como una construcción conflictiva no solamente entre grupos, sino en el mismo individuo, ya que al coexistir en él elementos de culturas distintas, provoca un conflicto interno de cuestionar y afirmar de dónde es, de acuerdo a la circunstancia en la que está inmerso.

El sistema de lealtades múltiples construido en los últimos siglos, es el que predomina en la mayoría de las sociedades modernas (o modernizadas), en el que los individuos tienen como punto de partida de su identidad el lugar de origen, que es el espacio inmediato de la socialización primaria en muchas sociedades; este punto de partida refiere a la ascendencia étnica o tribal, que a pesar de formar parte de un Estado mantiene sus particularidades culturales e ideológicas para las nuevas generaciones.

Como segundo marco de referencia se encuentra la identidad oficial del Estado-nación, este ordenamiento de la identidad a partir del grado de importancia no tiende a ser estático, ya que cuando la diversidad cultural de un Estado es vista como un impedimento a la integración nacional y se toman medidas agresivas

⁴² Con el lugar de origen no se refiere únicamente al espacio físico de procedencia, sino que alude al espacio como una construcción simbólica de la memoria histórica-colectiva y la reappropriación-revalorización del lugar como territorio abstracto, que es el referente inmediato de la identidad, como espacios de sociabilidad comunitarios.

para con la diferencia, el marco de referencia identitario es forzado a modificarse, siendo la identidad primaria menos favorecida, ya que es relegada en segundo término, convirtiéndose en muchos de los casos, en una identidad secundaria o una identidad contenida únicamente en la memoria colectiva de las generaciones grandes, sin posibilidades de transmisión a las nuevas generaciones.

Considerar las complejidades de la identidad desde el plano analítico (dicotomización de la identidad a partir de la temporalidad) a la forma de manifestación en la realidad (coexistencia de más de una identidad en los sujetos) nos permite abordar de manera más completa el fenómeno, de lo contrario sería una reducción del mismo, ya que se da por hecho la existencia un único espacio tiempo de la identidad, ignorando que detrás de la división de la identidad; moderna y tradicional, se hace invisible la temporalidad y la validez de las identidades tradicionales, analizándolas únicamente con la finalidad de legitimar la identidad moderna.

Al privilegiar la identidad moderna y los elementos que la componen, tiene como consecuencia la desvalorización de los elementos de la identidad tradicional tal es el caso de la lengua, sistemas de organización, sistema de tradiciones y rituales, considerándolos como elementos objetivos que en algún momento dejaran de existir y por lo tanto su análisis tiene poca relevancia, a no ser que su análisis sea para diferenciar las formas de creación y mantenimiento de la identidad. No pretendo afirmar ni mucho menos ver de manera romántica considerando que en los elementos objetivos radica la identidad, pero si es necesario considerarlos como elementos tan contemporáneos como los códigos culturales y contractuales que caracterizan las identidades modernas. En el siguiente apartado plantearé cómo la lengua puede llegar a ser un elemento de la identidad en contextos contemporáneos, sin afirmar que es el único ni el más importante.

2.2 Lengua como marcador de fronteras identitarias

La relación que existe entre el lenguaje y la configuración del pensamiento y la realidad social (identidad) es una temática muy estudiada desde diferentes enfoques y disciplinas, los trabajos de Vygotski y Piaget desde la psicolingüística, Saussure, desde la lingüística, Bernstein, Labov, Mead, Berger y Luckmann y Schutz, desde una vertiente más sociopsicológica, o las de Foucault, Bourdieu y Habermas desde una perspectiva sociológica.

No es mi intención hacer un repaso de todas estas teorías, tarea que requiere un esfuerzo mayor en cuanto a la reflexión conceptual de cada escuela y corriente de pensamiento, sino que el objetivo es mirar desde una perspectiva sociológica la relación entre la identidad cultural y la lengua.

Como señalan diversos autores (Appel y Muysken, 1993; Berger y Luckmann, 1988; Bourdieu, 1985; Habermas, 1992a, 1992b) el lenguaje es el instrumento más elemental y primordial de la comunicación humana. Gran parte de nuestra conducta es conducta lingüística (Appel y Muysken, 1993; Fernández, 2000). En este sentido considero que es necesario plantear la diferencia entre lenguaje y lengua, puesto que en este apartado trabajaré con la categoría lengua para definir su papel en la creación de identidades.

Lenguaje y lengua son dos conceptos que refieren a un mismo fenómeno humano que es la manifestación de la capacidad comunicativa del hombre, pero en distinto grado; es decir el lenguaje como un sistema general de significados necesarios para la comunicación y la lengua como un sistema creado dentro del sistema del lenguaje pero condicionado por factores histórico contextuales.

El lenguaje es un sistema de comunicación creada a lo largo de la historia mediante el cual se objetiva la expresividad humana, el lenguaje no necesariamente implica la articulación verbal, puesto que existen diversas formas o tipos de lenguajes, la naturaleza del lenguaje es multiforme y heteróclito; es a la

vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece al dominio individual y al dominio social (Sassure, 1990).

Por tanto el lenguaje es el motor fundamental para la existencia de las colectividades, en el sentido que proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido en la vida cotidiana, el lenguaje marca las coordenadas de la vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos, tal como lo refiere Mario Perini:

Cualquier sociedad mínimamente compleja solo puede funcionar, e incluso surgir, por el uso intensivo del lenguaje. La sociedad funciona únicamente por la cooperación y/o conflicto entre los hombres, y el lenguaje media esos procesos de manera crucial (Perini, 2010).

El lenguaje no es solamente un instrumento de comunicación, sino que tiene inherente un valor simbólico que nos permite conocer algo de la persona que lo utiliza, con el hecho de intercambiar unas palabras con un desconocido permite a ambos interlocutores (aparte de la transmisión mensajes) captar toda una serie de aspectos, como pueden ser la procedencia (dependiendo de la lengua que utilice o el acento con que la utilice), su interés por determinados aspectos o situaciones y su adscripción a un determinado colectivo cultural o étnico.

Por lo tanto, y teniendo en cuenta que la lengua es el instrumento básico de comunicación humana y la mayor parte de nuestra conducta de hecho es conducta lingüística, parece lógico concluir, como lo hace Fernández (2000) que los usos lingüísticos son siempre una fuente de identidad social, ya que supone acomodar el uso que de la lengua se realiza a la de un grupo que se toma como referencia.

Los lingüistas soviéticos sustentan que el léxico de una lengua forma un sistema con sus leyes propias y relaciones internas, Pokrovsky fue el primero en exponer la tesis de que las relaciones de los objetos en la realidad, condicionan

las conexiones de las palabras en la lengua, las palabras junto con sus significados, no están separadas entre sí, pues se unen independientemente en nuestra conciencia en diferentes grupos, y la base para su agrupación es precisamente su semejanza u oposición con el significado principal (Pokrovsky en Gómez, 1981).

La tesis anterior está fundamentada en que la lengua es un fenómeno social que refleja en la palabra, la historia y la cultura de un pueblo, y la naturaleza psicológica de la palabra, es elemento del segundo sistema de señales que consiste en la abstracción de la realidad, lo cual permite la generalización en la formación de las ideas sobre las cosas y sobre los fenómenos diversos.

En este sentido podemos hablar de una doble vertiente de la lengua; por un lado su función comunicativa, vinculada a su uso como transmisor de mensajes y, por otro, su valor simbólico, vinculado con los valores sociales, políticos que genera el uso de la lengua (Tejerina, 1992).

Siguiendo a Fernández, la lengua es siempre y necesariamente fuente de identidad social, este planteamiento parece ser demasiado tajante y muy ambiguo, y más si tenemos en cuenta que existen muchos trabajos teóricos y empíricos que demuestran lo cuestionable de una relación directa entre lengua e identidad.

Para Lapresta (2004) la mayor parte de la bibliografía y estudios sobre esta relación caen en un reduccionismo, en el sentido que identifican la identidad social con la identidad étnica o nacional, es decir, consideran y critican a la lengua como un elemento esencial en la creación de una identidad cultural en donde su desaparición o desplazamiento provoca una pérdida de los contenidos identitarios de un grupo, para este autor no tiene por qué ser necesariamente así⁴³.

⁴³ Aunque existen un gran número de casos en los que se da la relación lengua – identidad étnica y nacional, igualmente pueden existir otras fuentes de este tipo de identidad, y el hecho de compartir una determinada identidad lingüística no necesariamente conlleva el hecho de compartir una determinada identidad étnica o nacional.

En este sentido Lapresta sostiene que las lenguas son fuente de identidad social⁴⁴, y no de identidad étnica o nacional, ciertamente estas últimas son identidades sociales, y muchas veces tienen relación directa con las lenguas, pero no es una constante, y también la identidad cultural o étnica e identidad nacional no siempre están en relación con determinadas lenguas, y por tanto para el autor reconocer que hay una identidad social específica cuyo contenido es en principio puramente lingüístico, es más atinado que negar que las lenguas sean necesariamente fuentes de identidad social” (Fernández, 2000).

Como podemos ver, el hecho de hablar una determinada lengua siempre es fuente de un tipo de identidad social, cuyo contenido es puramente lingüístico, ya que, como mínimo, los individuos se pueden sentir identificados con el colectivo que habla la misma lengua.

Esto no significa que siempre y necesariamente la identidad lingüística y la identidad étnica o nacional coincidan, las causas por las que en muchas ocasiones coinciden es porque son construcciones de naturaleza ideológica, política o de estrategias de movilización de un grupo en específico.

Con lo explicado anteriormente podemos entender por qué grupos relativamente homogéneos en términos lingüísticos no se sienten pertenecientes a una misma colectividad étnica o nacional (por ejemplo Inglaterra y Estados Unidos, y España con todos los países latinoamericanos) y a la inversa, grupos lingüísticamente heterogéneos se sienten pertenecientes a la misma colectividad nacional (por ejemplo Paraguay y Haití en donde hay dos o más idiomas oficiales pero sus miembros se conciben como ciudadanos de una misma nación), en el primero de los casos la identidad lingüística de los diferentes colectivos coincide,

⁴⁴Este autor hace una diferenciación entre identidad social y cultural, como dos manifestaciones del proceso identitario, el primero como aquella parte del autoconcepto del individuo que se deriva del conocimiento de su pertenencia a un colectivo social, unido al significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia, mientras la identidad cultural se define como una forma específica de identidad social, caracterizada por pertenecer a un grupo social con unos esquemas más o menos comunes de pensamiento, creencias, sentimientos y valores que resultan del aprendizaje común y basado en un sistema cultural de referencia.

mientras que la identidad nacional no y, en el segundo la identidad lingüística no coincide y la identidad nacional sí.

2.2.1 Creación y mantenimiento de la identidad a partir de la lengua

Lo planteado anteriormente no significa la inexistencia de un gran número de colectivos que construyen una identidad étnica o nacional en torno a la lengua, al contrario, es un modelo reiterativo según varios estudios hechos sobre todo en Europa, como en el caso de los catalanes y los vascos en el que la lengua se convierte en uno de los símbolos más claros y definitorios de su identidad nacional, punta de lanza de sus aspiraciones de autonomía.

Es en este sentido retomaré los planteamientos de Fishman (1977) el cual considera la lengua como el símbolo por excelencia de la construcción de la etnicidad, ya que da cuenta de tres elementos esenciales en la definición de un grupo (endogrupo); la primera es la paternidad, entendida ésta como un hecho cultural heredado, adquirido de los padres, mientras que en la segunda instancia encontramos al patrimonio, esto se refiere a la idea de legado de la colectividad, perspectivas y comportamientos que definen al grupo como tal, que si bien superan los límites lingüísticos, se construyen y definen en relación a la lengua propia.

Al hablar de patrimonio nos estamos refiriendo a la idea de legado de la colectividad, perspectivas y comportamientos que definen al grupo como tal, que si bien superan los límites lingüísticos, se construyen y definen en relación a la lengua propia. Por último una lengua propia también da cuenta de la fenomenología, que se refiere al significado que atribuimos a la descendencia como miembros de una colectividad y al legado étnico. De este modo, un elemento que lleve consigo un valor cultural tan alto, es considerado un valor en sí mismo, y su importancia se ve amplificadas por el hecho que se emplea para sostener otras experiencias étnicas.

Por último para Lapresta (2004) una lengua propia también da cuenta de la fenomenología, que se refiere al significado que atribuimos a la descendencia como miembros de una colectividad y al legado étnico. De este modo, un elemento que lleve consigo un valor cultural tan alto, es considerado un valor en sí mismo, y su importancia se ve amplificada por el hecho de que se emplea para sostener otras experiencias étnicas.

Se crea de este modo una especie de lazo asociativo, entre la lengua y elementos culturales relevantes, como la tradición o la historia, y éstos últimos adquieren su significado entorno a la lengua, llegándose a creer que no pueden ser expresados en una lengua distinta. Así, existen elementos básicos en la formación del sentimiento nacional (Salazar, 1996), como pueden ser la territorialidad, la cultura compartida y la memoria histórica de comunidad.

2.2.2 La lengua como instrumento de pertenencia y comunicación

Otro elemento importante en donde la identificación lingüística se convierte en fuente de la identidad étnica y/o nacional, se hace visible en el simbolismo que la lengua adquiere, en este sentido todo símbolo posee dos funciones (Rocher, 1977): comunicativa y participativa. El significante que en este caso es la lengua remite un significado, pero, a su vez, también puede remitir la pertenencia a un colectivo determinado, si bien para afirmarla, mantenerla, reforzarla o manifestar la solidaridad entre sus miembros.

El lenguaje, como sistema de símbolos, se convierte en poseedor de esta doble función (Tejerina, 1992). La función comunicativa y la participativa, la comunicativa es aquella por la cual la lengua sirve para la transmisión de mensajes entre dos o más sujetos, por su parte la función participativa remite a aquella por la cual la lengua favorece o hace llamada a un sentimiento de pertenencia a un determinado colectivo.

La comunicación, desde un punto de vista lógico, no necesita de un sentimiento subjetivo de pertenencia, pero la función participativa de un sistema

de símbolos especializado en una función comunicativa (como es la lengua) se hace patente y está explícitamente asociada a la pertenencia en determinadas situaciones e implícitamente en otras.

La emergencia de la función participativa de la lengua en contextos en los que se da un contacto de lenguas es evidente y mucho más frecuente que en contextos monolingües. Por ejemplo, hablar francés o inglés en Quebec, o catalán o castellano en Cataluña, la función comunicativa que poseen estas lenguas remiten de manera inmediata a la pertenencia a un determinado colectivo étnico debido a que su contexto está marcado por la coexistencia de dos lenguas o más, en el que cada lengua supone un sistema de significados relativamente autónomo del otro, el cual se configura una visión particular del mundo.

Ahora bien, esta emergencia de la función participativa de la lengua (evidente en contextos bilingües) también está presente, aunque de manera no tan explícita ni frecuente en contextos en donde toda la población habla la misma lengua y el hecho de hablarla no significa ni remite en un primer momento ningún sentimiento de pertenencia, aunque eso no significa que pueda generar una identidad social con respecto al colectivo como ya vimos anteriormente.

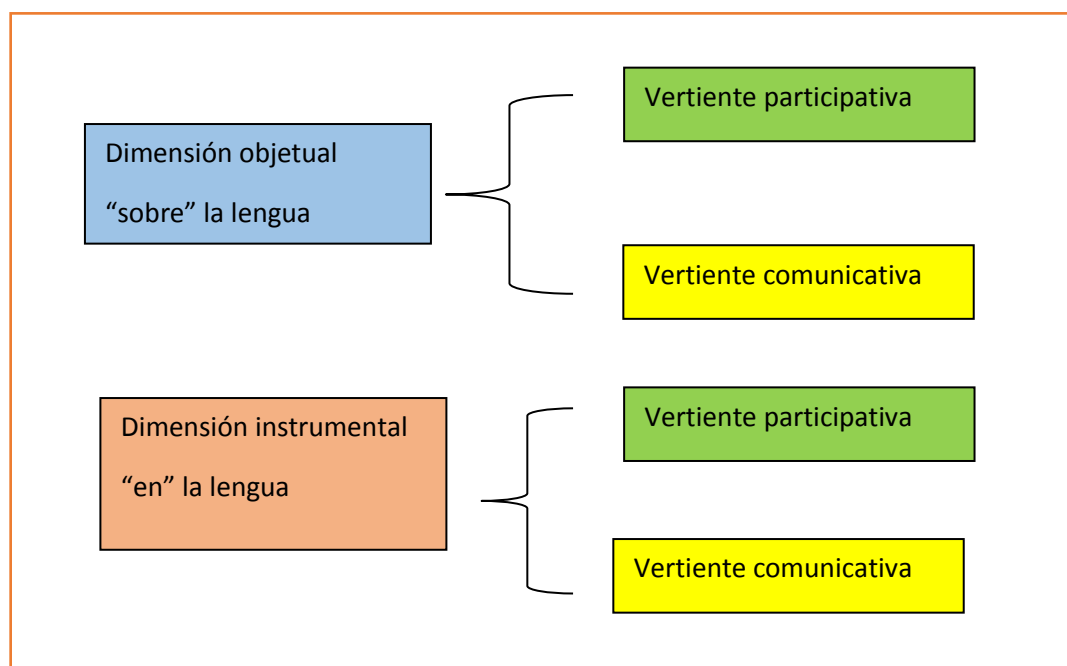
Por otra parte esta situación hipotética trae a colación otro aspecto relevante en la relación entre lengua e identidad colectiva, que es la significación social que adquiere tanto del hecho de hablar una lengua como de hablar sobre esa lengua (Pérez-Agote y Tejerina, 1990; Tejerina, 1992).

Hablar una la lengua es socialmente significante, como es significante lo que se dice sobre ella y como es significante la lengua que se utiliza para decir algo sobre una lengua (Pérez- Agote y Tejerina, 1990: 154).

En esta cita el autor plantea que desde el punto de vista del actor social la lengua puede ser utilizada como instrumento o considerada como objeto, la dimensión instrumental se refiere a la lengua como transmisora de mensajes y la

dimensión objetual se refiere a la imagen social de la lengua, es decir, a lo que implica simbólicamente hablar esa lengua o sobre esa lengua.

Esquema 2: Dimensión instrumental y dimensión objetual de la lengua (Tomado de Pérez-Agote y Tejerina, 1990).



Fuente: Elaboración propia con información obtenida Pérez-Agote y Tejerina, 1990

1.- Dimensión instrumental de la lengua: cuando se hace un uso de la lengua en su dimensión instrumental, se hace difícil diferenciar entre la vertiente comunicativa y la vertiente participativa. Al utilizar una lengua para la transmisión de mensajes, se pone de manifiesto la vertiente comunicativa de su dimensión instrumental. Por otro lado se pone de manifiesto la dimensión instrumental en su vertiente participativa, cuando se utiliza la lengua con la intención de que se reconozca a la persona que la usa como miembro de una colectividad, aparte para la transmisión de unos mensajes. La utilización instrumental participativa siempre lleva incorporada una dimensión objetual (como veremos más adelante), ya que el uso de la lengua hace referencia a aspectos que no son estrictamente lo que se dice en la lengua.

El uso de la lengua se convierte así en un símbolo de otro significado, que remite a la pertenencia, identificación y afiliación con un colectivo étnico, una categoría social, un territorio, una clase social, etc. Constatamos pues que, la dimensión instrumental de la lengua se realiza siempre “en” la lengua.

2.- Dimensión objetual de la lengua: la consideración de la lengua como objeto remite a la imagen social de la lengua, que incluye valoraciones, actitudes e imágenes. Incluye aspectos cognitivos, valorativos y emotivos –adhesión o rechazo, sentimientos positivos o negativos-. Esta dimensión toma una relevancia mayor en los contextos en los que se da un contacto entre lenguas y una competencia por monopolizar ámbitos de uso y funciones sociales.

Esta dimensión adquiere su vertiente comunicativa cuando se afirma, por ejemplo, que es difícil aprender una lengua o que hablar una lengua es útil para encontrar trabajo. Al realizar estas afirmaciones, más allá de la transmisión del mensaje, se está aduciendo a la valoración social que de una lengua se realiza, bien sea en términos de actitud lingüística (“es difícil aprender una lengua”), bien sea en términos pragmáticos (“es útil hablar una lengua para encontrar trabajo”) esferas ambas, que superan lo estrictamente lingüístico y están sujetas a valoraciones sociales.

2.2.3 Vitalidad lingüística

Otro elemento de mucha importancia en la consideración de la lengua en la construcción de la identidad étnica o nacional es el de la vitalidad etnolingüística, este elemento es más significativo si cabe en contextos pluriculturales y plurilingües, en los que la pervivencia de la lengua de un determinado colectivo es amenazada, o es percibida como amenazada.

Si la lengua se ha convertido en el símbolo por excelencia de la etnicidad, recogiendo la paternidad, expresando el patrimonio y sosteniendo la fenomenología (Fishman, 1977), es predecible que se asimile la pérdida de la lengua propia a la pérdida de la identidad étnica sustentada por esa lengua.

La vitalidad lingüística está referida y relacionada con la habilidad de los grupos etnolingüísticos para sobrevivir como entidades colectivas diferenciadas en contacto con entornos multiculturales y multilingüísticos.

En su conformación intervienen tres factores según Robinson y Giles (2001); el demográfico, el institucional y el del estatus:

- Factor demográfico: refiere al número de individuos que conforman el colectivo etnolingüístico, posibles efectos de migraciones, catástrofes, epidemias, etc.
- Factor institucional: está referido la intervención en el plano lingüístico de instituciones. Éstas pueden ayudar a fomentar el conocimiento y uso de una determinada lengua a favor de otra, promover desde su posición la identificación de un colectivo con una lengua o una determinada valoración institucional; en contextos como los de México se ve reflejado en la falta de reconocimiento institucional de manera simétrica con la lengua oficial, concretizado en el sistema educativo y las políticas de lenguaje.
- Factor de status: referido al prestigio económico, político, lingüístico, cultural y social del colectivo que utiliza la lengua.

Estos factores dan las condiciones necesarias para que la lengua tenga las posibilidades o la potencialidad de generar una identidad estable en una comunidad lingüística en contextos bilingües, en donde existen confrontaciones directas en cuanto a la jerarquía entre grupos culturales y por ende de las lenguas.

Como podemos observar, la lengua tiende a ser un factor de la identidad siempre y cuando existan las condiciones de interacción que posibiliten la función participativa o de pertenencia. Básicamente pueden encontrarse dos momentos en que la interacción de una comunidad lingüística con otra, genere una identidad (Muñoz, 2010). El primero es el periodo histórico y condiciones concretas de existencia de un colectivo, es decir el periodo/proceso histórico que posibilita la interacción, esta puede ser conflictiva o pacífica, concretizada por una imposición

lingüística o una relación no conflictiva a través de intercambios comerciales o culturales entre diferentes grupos lingüísticos.

El segundo momento tiene que ver con las representaciones creadas a partir de las condiciones de interacción entre los grupos culturales-lingüísticos como una respuesta de la condición de interacción, aquí es donde se construyen las referencias en torno a la identidad como un constructo ideológico concibiendo en su lengua los referentes necesarios para marcar la diferencia entre un nosotros y los otros.

De esta forma podemos concluir que la lengua es un elemento importante de la identidad en contextos específicos, sin caer en determinismos al plantear que la identidad está contenida únicamente en la lengua. La importancia de la lengua radica esencialmente en la doble función que desempeña, es decir, en la función comunicativa y la función participativa, estas dos funciones permiten la articulación de las diferentes dimensiones de la vida cotidiana, desde un plano meramente instrumental de comunicación hasta en la creación de algún sentimiento de pertenencia como el caso de las comunidades lingüísticas en contextos de interacción bilingüe o multilingüe.

En contextos donde existe subordinación de una comunidad lingüística-cultural sobre otra, la lengua funge como un símbolo de resistencia como lo demuestran la comunidad catalana y vasca, en donde la lucha por el reconocimiento a la autodeterminación y a la autonomía va acompañado por una lucha de reconocimiento lingüístico; para el caso que nos ocupa que es el contexto mexicano, las comunidades indígenas no tienen una tradición fuerte sobre la lucha por el reconocimiento lingüístico, pero el Estado ha encaminado políticas desde su nacimiento, para la homogeneización lingüística, en este sentido las políticas de lenguaje no han surgido de la nada, sino que parten de una preocupación concreta de la existencia de una diversidad lingüística puede ser un factor de creación de una diversidad cultural mucho más profunda en tanto que la lengua siga siendo un elemento articulador de la vida cotidiana.

PARTE II: ESTUDIO EMPÍRICO

CAPITULO III: DESCRIPCIÓN Y DELIMITACIÓN DEL SUJETO DE ESTUDIO

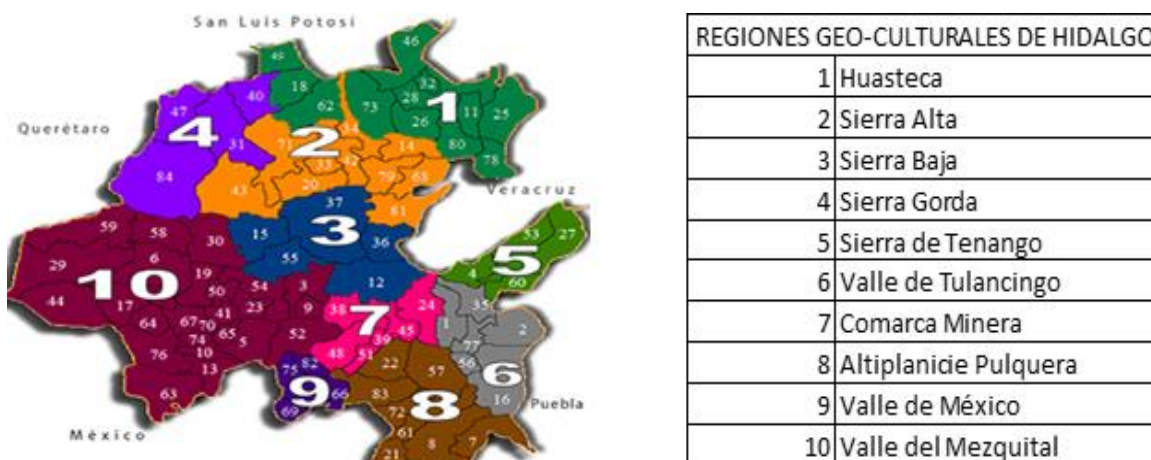
En los capítulos anteriores se ha abordado la cuestión histórica, la modernidad como creadora de identidad y la relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas en torno a la identidad y la lengua; para el presente capítulo se hará una descripción minuciosa sobre el contexto social de la región Huasteca y del municipio de Huejutla de Reyes, con la finalidad de definir, describir y plantear la problemática del sujeto estudio, este capítulo resulta de mucha importancia ya que es aquí donde se establecen las bases empíricas de la problemática sobre la cual se hará el análisis teórico-empírico del fenómeno elegido.

El capítulo se dividirá en dos apartados, en la primera parte se planteará la ubicación geográfica de la región y del municipio de Huejutla, así como la dinámica sociocultural y demográfica en torno a la lengua *náhuatl*. En el segundo apartado se definirá al sujeto de estudio, a partir de la descripción de las comunidades que fueron seleccionadas para realizar el trabajo de campo y a los sujetos que fueron entrevistados.

3.1 Ubicación geográfica de la Huasteca hidalguense y el municipio de Huejutla

El estado de Hidalgo se encuentra dividido en 10 regiones geo-culturales (Ver mapa 1), estas regiones son caracterizadas por elementos propios, que constituyen en sí, parámetros de regionalización, como pueden ser la concentración de un grupo étnico, actividad económica relevante, entre otros (Gobierno del Estado de Hidalgo, 2012).

Mapa 1: Regiones geo culturales de Hidalgo



Fuente: <http://portalhidalgo2.hidalgo.gob.mx>. Obtenida el 14 de octubre 2012

De las diez regiones que conforman al Estado de Hidalgo, tres son considerados como regiones indígenas: el Valle del Mezquital con presencia ñähñü, la sierra Otomí-Tepehua con presencia de Otomies y Tepehuas, y la Huasteca con presencia nahua.

La Huasteca se localiza en el noroeste de la entidad en el meridiano 96° 00' 98° 49' de longitud oeste y paralelos 20° 47' y 21° 24' de longitud norte, limita con los estados de Veracruz al oeste, con San Luis Potosí y Tamaulipas al norte y con Querétaro al Este.

Esta región está integrada por ocho municipios Atlapexco, Huautla, Huazalingo, Huejutla de Reyes, Jaltocán, San Felipe Orizatlán, Xochiatipan y Yahualica, la superficie territorial de la Huasteca de Hidalgo es de 1534.20 km², la cual representa el 9.5% de la totalidad territorial de la entidad, con un total de población de 270,882 personas lo que representa el 10.1% de la población total de la entidad, siendo Huejutla de Reyes y Orizatlán los municipios más poblados con 122,905 y 39,181 personas respectivamente⁴⁵.

⁴⁵ Datos obtenidos del Censo Nacional 2010 del INEGI, Perfil sociodemográfico y Grupos indígenas.

Los municipios huastecos ocupan una región que se extiende hacia las partes altas de la Sierra madre, tierras de clima templado y amplias zonas boscosas de pino y cedro principalmente, mientras que los territorios de las partes bajas atraviesan algunos ríos que favorecen una flora abundante de clima tropical, estas condiciones propician entornos óptimos para el desarrollo de la agricultura y la ganadería, siendo el maíz, frijol y caña los principales cultivos.

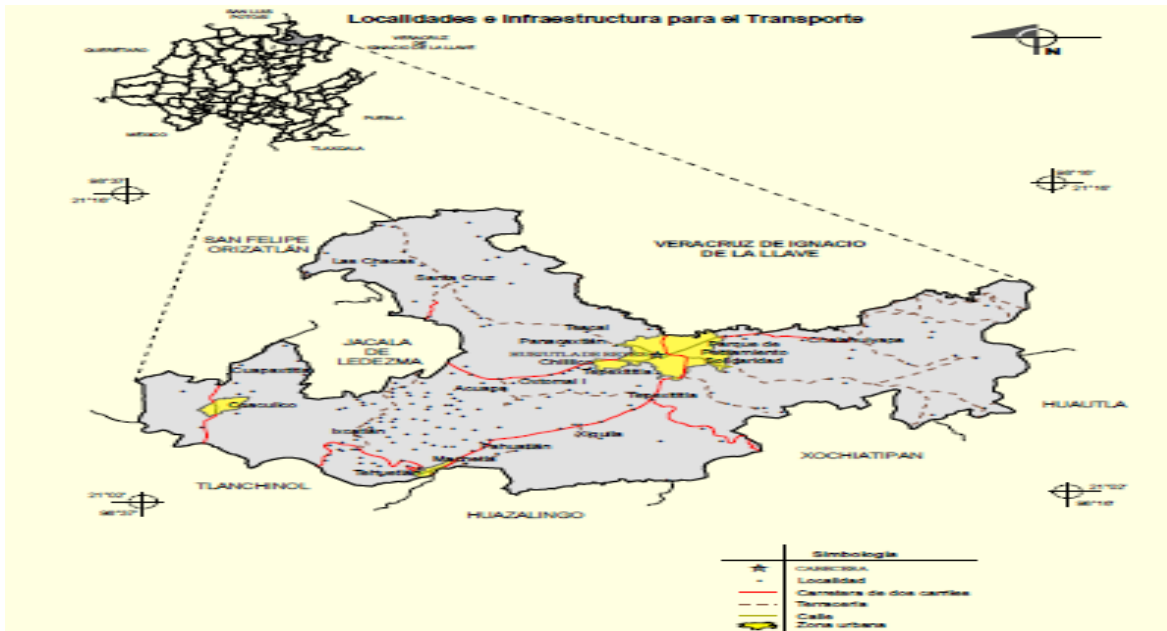
3.2 Dinámica socio-demográfica de Huejutla

Huejutla es uno de los municipios con mayor extensión geográfica de la Huasteca; es el municipio que cuenta con el centro urbano más grande de la región y el tercero a nivel estado después de Pachuca y Tulancingo; se localiza al nor-oriental del Estado de Hidalgo, entre los paralelos 21°08´ de latitud norte y 98°25´ de longitud oeste, a una altitud de 170 metros sobre el nivel del mar (Portales municipales, 2012).

Colinda al norte con el Estado de Veracruz; al sur con los municipios de Atlapexco y Huazalingo; al oeste con Jaltocán, Tlanchinol y Orizatlán; y al este con Huautla (Ver mapa 3). Las principales comunidades del municipio son: Ixcatlán, Cuachuilco, Santa Catarina, Santa Cruz, Tehuetlán, Macuxpetla y Los Otates.

Huejutla de Reyes, ocupa el 1.89% de la superficie total del estado y cuenta con 189 localidades en su mayoría rurales y una población total de 115 786 habitantes.

Mapa 2: Superficie territorial del municipio de Huejutla



Elaboración propia. Fuente: Prontuario de Información Geográfica Municipal de los Estados Unidos Mexicanos, INEGI 2009.

En este lugar se concentra la mayoría de las oficinas de representación política y administrativa federal y estatal donde la población de los ocho municipios acude a realizar trámites y gestión de apoyos.

Otro de las causas por la que Huejutla es el centro urbano de mayor importancia en la región, es que cuenta con la mayoría de los servicios públicos, el sector salud es el más relevante, ya que cuenta con tres grandes hospitales, el hospital del IMSS, el hospital del ISSSTE y el Hospital Regional, que atraen no solamente a la población de la región, ya también es concurrido por parte de la población de otras regiones como la Huasteca veracruzana y la Sierra Alta hidalguense.

Además de la concentración de instituciones político-administrativas, en la ciudad de Huejutla se concentran la mayoría de las instituciones educativas de la región, tanto educación básica y superior, siendo las escuelas de educación media superior y superior las más importantes, como la Normal de las Huastecas, el

Instituto Tecnológico Agropecuario, la Universidad Tecnológica de la Huasteca Hidalguense y el Campus de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, estas instituciones junto con las instituciones administrativas representan una de las causas de la mayor concentración poblacional de Huejutla (Maudeño Paulette, 2000).

En las últimas tres décadas la ciudad de Huejutla se ha constituido en un centro de relativa atracción para un sector de funcionarios, profesionistas y estudiantes de nivel medio superior y superior debido a una relativa diversificación del empleo relacionado al crecimiento de las instituciones públicas, de servicio y sobre todo de comercio, provocando el crecimiento de la concentración poblacional mediante la migración de personas de los diversos municipios de la Huasteca y de otras regiones aledañas (Ibíd).

Por su parte, todas las cabeceras municipales de la Huasteca hidalguense cuentan con una población superior a los 2500 habitantes, en general aún mantienen las características de ruralidad, es decir cuentan con escasos servicios públicos como de salud, educación, aunque desde la década de 1990 se puede percibir un relativo crecimiento de las cabeceras en gran medida debido a la inclusión de comunidades cercanas, además de constituir el centro político-administrativo de las comunidades aledañas .

Los poblados de cada municipio se comunican con la cabecera mediante un sistema de carreteras en su mayoría de terracería, aunque en los últimos años se han asfaltado un buen tramo de las vías de acceso a las comunidades.

Actividades económicas

La actividad económica del municipio de Huejutla no dista de la actividad económica ejercida en toda la región, desde la época prehispánica la región huasteca se ha caracterizado por ser un lugar en el cual se han llevado a cabo

actividades relacionadas con la agricultura, la pesca y la ganadería⁴⁶ (Ruvalcaba, 1998).

Las actividades productivas tradicionales practicadas en la región Huasteca desde la época prehispánica hasta nuestros días se han diversificado. Los registros prehispánicos indican que antes de la Conquista española la actividad agrícola se basaba únicamente en cultivos de maíz, frijol, chile, calabaza y cacahuate, modificándose durante la Colonia en donde se dio prioridad a cultivos de caña, frutas cítricas y tabaco principalmente (Ruvalcaba, 1998).

Los procesos históricos que contribuyeron a la transformación y diversificación de las actividades productivas de la región huasteca se dieron sobre todo en el siglo XX con el proceso de industrialización del país, la región fue una zona en la cual se instalaron industrias que contribuyeron al crecimiento poblacional y a la conformación de centros urbanos⁴⁷.

Este proceso de industrialización que atravesó el país, reconfiguró la dinámica de las actividades productivas en regiones tradicionales como la Huasteca, su impacto es evidente puesto que no sólo trastoca el ámbito objetivo o palpable de la región, sino que trasciende en la reconfiguración subjetiva de las actividades productivas y sobre todo las relaciones sociales en torno a la producción tradicional⁴⁸.

⁴⁶ Cuando los nahuas invadieron a los huastecos denominaron a esta región con una palabra en náhuatl *huextekapantlali*, con la cual hacían referencia a las tierras fértiles y a la abundancia. Desde que los nahuas tuvieron contacto con tierras huastecas, ambicionaron con hacerlas parte de su imperio, no sólo por su posición estratégica en el Golfo para mantener controlados a los pueblos sometidos, sino que su interés estaba orientado a garantizar el abastecimiento de materias primas al imperio nahua, lo que lo haría aún más poderoso con mayores posibilidades de expansión.

⁴⁷ Sobre todo en el norte de la región como Tampico, Poza Rica, Ciudad Valles, a través de la instalación de fábricas de azúcar y tratamiento de cítricos, en Hidalgo el municipio que tuvo mayor crecimiento poblacional y de servicios fue Huejutla de Reyes.

⁴⁸ Esto se explicará con mayor detalle en el apartado de relaciones económicas del presente capítulo.

Las principales actividades económicas actuales de la región Huasteca son las actividades primarias (agricultura, ganadería, pesca)⁴⁹, en Huejutla los principales cultivos que se dan en el municipio son los de maíz con una superficie sembrada de 20,182 hectáreas y con 498 hectáreas de frijol, además de otros cultivos como tomate, café y chile.

En lo que respecta a la fruticultura, los frutos que se cosechan en el municipio son: la naranja, limón, plátano, mango, papaya, lima y guayaba, los cuales son característicos de la región.

La ganadería se manifiesta dentro del municipio en donde se lleva a cabo la engorda y cría para la leche y carne de bovinos, con una población de 16,611 cabezas y con una producción de 686.25 miles de litros de leche; 13,101 cabezas de porcino, y 700 cabezas de ganado ovino.

De las tres actividades económicas, la que más impacto tiene en la población (considerando su participación directa) es la actividad agropecuaria y la de servicios, puesto que ambas actividades absorben una gran parte de la demanda de mano de obra, ya sea como empleados o generando autoempleos. En el caso del sector servicios y en la actividad agropecuaria, la mayoría de la población (sobre todo rural) se dedica de manera directa al trabajo de sus tierras.

⁴⁹ Lo cual no significa que en la región no se lleven a cabo las actividades secundarias y terciarias, las actividades primarias se realizan en casi toda la región, esto debido a las condiciones climatológicas y geográficas que permiten el desarrollo de todo tipo de actividad agropecuaria, claro en diferente escala; la agricultura se lleva a cabo más en los estados de Hidalgo, Puebla y San Luis Potosí, mientras que la ganadería se desarrolla aún más en el norte de Veracruz, y Sur de Tamaulipas.

La actividad industrial o secundaria se encuentra menos extendida que las actividades primarias, puesto que se desarrolla más en los estados de Tamaulipas y Veracruz, con las fábricas de azúcar, la cementera ubicada en el sur de Tamaulipas, y hasta hace poco en la Sierra norte de Puebla con la industria eléctrica de la presa de Necaxa.

Mientras tanto la actividad terciaria se puede visualizar en los principales centros urbanos de la región, como es Tampico (Tamaulipas), Poza Rica (Veracruz), Ciudad Valles (San Luis Potosí), Huauchinango (Puebla) y Huejutla (Hidalgo).

Organización comunitaria

Los pueblos nahuas del municipio de Huejutla (y de toda la región huasteca), tienen una organización histórica que hasta nuestros días sigue siendo el sustento principal de cohesión social a través de valores practicados por generaciones. La reciprocidad es uno de los valores resultado de la unión de todos y cada uno de los individuos que forman una comunidad, lo cual permite la resolución de problemáticas y dificultades de la vida en comunidad anteponiendo intereses colectivos (Hernández, 2003).

La organización comunitaria consiste en la participación tanto de hombres como de mujeres en las tareas diarias de interés común, que va desde la puesta de techo de una casa, como el organizar algún festejo, elegir autoridades o el participar en la faena o tequio, estas actividades practicadas con frecuencia permiten articular una unión entre todos los miembros, evitando problemáticas que pudieran poner en riesgo la vida colectiva de la comunidad.

Dentro de las comunidades indígenas nahuas la participación de todos los miembros es de suma importancia, pero hay ciertas figuras que son imprescindibles para la articulación de un orden dentro de la comunidad, tal es el caso de las autoridades del pueblo. La administración comunitaria de los pueblos huastecos dista de la administración de las colonias, poblados urbanos, puesto que la figura de la autoridad no es elegida a partir de procesos electorales en los cuales el aspirante intenta convencer al pueblo para que se le brinde la confianza.

La figura de autoridad de las comunidades indígenas, obedece a los sistemas de cargos configurados históricamente, es decir las autoridades son elegidas en función de la obligación de todo miembro de ostentar un cargo de responsabilidad como guía de la comunidad por un determinado tiempo, las autoridades comunitarias, llevan a cabo todo tipo de actividades sin remuneración económica, ya que el cumplir conlleva una gran responsabilidad y prestigio, pero su incumplimiento implica sanciones fuertes como es la exclusión definitiva y el destierro.

En asuntos con carácter colectivo, las asambleas comunitarias son la máxima autoridad, ya que toman decisiones de interés común, los pobladores tienen la obligación de respetar las disposiciones de la asamblea y el cumplimiento algún deber, se les exige llevarlo a cabo con honestidad y responsabilidad; uno de los aspectos importantes de las asambleas comunitarias es la centralidad que juega la práctica de la lengua náhuatl, esta práctica se debe principalmente al respeto de la autoridad moral de los ancianos⁵⁰ quien por lo regular son personas monolingües , situación que obliga que las asambleas sean dirigidas y los acuerdos y sanciones discutidos en náhuatl.

Por tanto las reglas y normas de comportamiento tanto en lo individual como en lo colectivo son explicadas y dadas a conocer en la lengua materna a toda la comunidad, esperando que sean acatadas de manera homogénea por todo los miembro; en este sentido la reciprocidad, el trabajo colectivo, la participación en actividades de bien común y asambleas son las bases que hacen al individuo un verdadero miembro de su comunidad⁵¹.

De Acuerdo a Jesús Ruvalcaba (1998), la organización comunitaria va de la mano con la organización del trabajo de las comunidades nahuas, bajo la óptica tradicional regida a partir del principio de la reciprocidad, esta organización del trabajo tiene tres formas básicas; el trabajo familiar, trabajo recíproco (mano vuelta) y trabajo comunitario; estas formas de organización en el trabajo configuran la organización y las relaciones sociales de los pueblos de la Huasteca, generando una dinámica de vida rural.

- El trabajo familiar: consiste en la atención de las necesidades básicas de la familia, como la crianza y educación de los hijos, abastecimiento de agua y

⁵⁰ Cabe mencionar que la autoridad de los ancianos no forma parte de la autoridad formal de la comunidad, reconocida de manera oficial por el Estado, sino que esta autoridad tiene el carácter complementario de las autoridades formales (delegado municipal), como la última instancia a recurrir en la toma de decisiones importantes.

⁵¹Toda persona en la comunidad tiene derechos, tanto a la libertad como al apoyo de los demás y debe cumplir obligaciones como el preservar su entorno, respetar a la naturaleza y especialmente cuidar de su familia.

combustible para el hogar, producción de artesanías, cultivo del solar y venta de productos en el mercado.

- Trabajo recíproco: el trabajo de mano vuelta se organiza entre familias y compadrazgos para ciertos trabajos como es la limpieza de los terrenos y posteriormente la siembra, en la construcción de viviendas y en las festividades.

- Trabajo comunitario o tequio: son aportaciones de mano de obra masculina de carácter obligatorio para realizar obras de beneficio para la comunidad.

Y por último es necesario reconocer que a estas lógicas de trabajo mencionadas arriba, se le suma el trabajo asalariado como una lógica moderna, esta lógica de trabajo tiene antecedentes desde la Colonia con las Reformas borbónicas sobre todo en el Valle de México, en la cual los campesinos empezaron a recibir una remuneración económica por su mano de obra; esta forma de trabajo es la que predomina en la actualidad y se acentúa en la región huasteca con la diversificación de los tipos de trabajos ya no solamente agrícolas, sino de servicios y profesionales a principios del siglo XX (Ruvalcaba, 2004).

Aun hoy en día, cuando las actividades productivas están articuladas en torno al trabajo asalariado, en las comunidades de la Huasteca, la unidad familiar indígena sigue siendo la base en la que se estructura su producción y economía, ya que gracias a los conocimientos tradicionales para un mejor manejo y uso de los recursos naturales, el trabajo de los integrantes de la familia ayuda a disminuir los costos de producción y aumentar la remuneración monetaria.

Tenencia de la tierra

La Huasteca fue una de las primeras regiones del país donde se implementó el reparto agrario, estableciéndose el ejido como una organización colectiva campesina-indígena destinada al cuidado de las tierras comunales, en esta región

surgió el primer levantamiento campesino contra el despojo de tierras realizado por los hacendados de la región a principios de siglo XX.

Las comunidades y ejidos en su mayoría creados después de la década de 1970 (década de múltiples conflictos agrarios), son los lugares que concentran gran parte de la población de origen nahua de la región.

Los pueblos nahuas de la Huasteca ha reproducido históricamente sus formas de organización sociocultural en las comunidades y ejidos, lo cual define una relación estrecha con el territorio y la tierra, los cuales constituyen actualmente el soporte material y referente social de una identidad étnica formada y recreada en el curso de las transformaciones sociales de la región y del país (Madueño y Ortega, 2000).

El ejido fue la restitución simbólica de las tierras a los antiguos dueños, las comunidades de la Huasteca vieron en esta restitución la oportunidad de recuperar las formas tradicionales del uso de las tierras, a partir de las formas organizativas del trabajo comunitario como la mano vuelta, aunque formalmente el ejido es diferente a la propiedad comunal (Domínguez, 2001).

Los ejidos tenían un solo representante legal de todas las tierras que conformaban el ejido, es decir, había un solo dueño reconocido por las autoridades de la Secretaría Agraria, pero las tierras eran trabajadas por todos los campesinos, obteniendo cosechas comunales que más tarde se repartían.

En la década de los 50 y los 60, el funcionamiento de los ejidos como propiedad comunal se vio interrumpido por el despojo de las tierras ejidales, sobre todo a la población indígena de la región, las familias ricas de la región huasteca despojaron a varios pueblos de sus tierras convirtiéndolos en grandes ranchos ganaderos y de cultivos (Matías, 1986: 43).

Fue hasta la década de 1980 cuando los pueblos despojados volvieron a tomar posesión de sus tierras, esto se dio a través de un proceso muy violento

hacia los pueblos, ya que eran frecuentes las matanzas de campesinos que exigían la devolución de sus tierras. Dicha situación culminó con la expulsión de varias familias ricas de la región, tal es el caso de los Austria.

Con la devolución de las tierras a los campesinos, también se generó una problemática en cuanto a su repartición, ya que las personas que no habían tenido una participación activa en las exigencias de la devolución de la tierra no se les daba el derecho de trabajarlas; también se dio el caso de familias que mantenían algún tipo de contacto con las familias ricas, al igual que las migraciones de los descendientes de los ejidatarios; estas situaciones provocaron un descontento generalizado en torno a la repartición y la futura sucesión de tierras, ya que algunos de los líderes campesinos que exigían la restitución de las tierras se adueñaron gran parte de ellas, dejando sin nada a los demás.

Esta situación se vio agravada con las nuevas políticas implementadas por el gobierno panista de Vicente Fox Quezada (2000-2006) con respecto a la certificación de tierras, ya que muchos campesinos sin ninguna parcela exigían la certificación de las tierras que sus abuelos ostentaban y que ahora estaban en manos de otras familias, no obstante, los municipios que accedieron en su mayoría a la certificación de tierras fueron Huejutla, Orizatlán y Jaltocan.

Educación

De acuerdo a datos estadísticos del Censo Nacional del INEGI 2010, el municipio de Huejutla contaba con 430 escuelas de educación básica y media superior, en las cuales 184 de ellas eran de educación preescolar, 188 de nivel primaria, 44 de nivel secundaria y solo 14 de nivel medio superior, además de contar con 1 escuela de formación profesional para el trabajo.

Como ya se mencionó anteriormente el municipio de Huejutla cuenta con 122, 986 habitantes, de los cuales 63,891 de la población mayor de 15 años es alfabeta y representa el 51.9% de la población total, mientras que la población analfabeta mayor de 15 años asciende a 17,550 que representa el 14.2% de la

población total; el resto de la población corresponde a menores de 15 años (CDI, 2010).

De las 188 escuelas primarias existentes en el municipio, solo 82 escuelas son del Sistema Indígena o Educación bilingüe, lo que representa el 13% del total de escuelas de educación indígena a nivel Estado, en donde se contabilizan 608 instituciones de educación básica del Sistema Indígena (INEGI, 2010).

El nivel de instrucción educativo de personas mayores de 15 años en el municipio de Huejutla se puede visualizar de la siguiente manera: primaria terminada 11,123 (9.04%), secundaria terminada 17,290 (14.04%), bachillerato terminado 26,548 (21.6%), sin ningún tipo de instrucción 15,708 (12.7%), el resto de la población menor de 15 años no fue incluida en los Indicadores sociodemográficos de la población total e indígena por la CDI, ya que el rango de edad centrada es mayor de 15 años (CDI, 2010).

Estos datos estadísticos nos dan un amplio panorama sobre la educación en el municipio de Huejutla, un dato que es sumamente importante de resaltar y desde ahí plantear que la problemática central de la educación es la cantidad poco proporcional de escuelas de educación básica y media superior, ya que de acuerdo a INEGI la cantidad total de escuelas en nivel básico y media superior es de 430 escuelas, de las cuales 188 son de nivel primaria.

Estos datos nos indican que no existe una cobertura total de la educación primaria en todo el municipio, puesto que el municipio está conformado por 182 comunidades y más de 50 colonias, y al menos 20 de las escuelas primarias se ubican en la cabecera municipal y las principales comunidades (Tehuatlán y Coacuilco).

Salud

En cuanto al sector salud, los datos estadísticos del Censo del INEGI del 2010 muestran que el municipio de Huejutla cuenta con 6 Centros de Salud, un hospital

del IMSS, un hospital del ISSSTE, un Hospital Regional, un Centro de Rehabilitación Integral y una Cruz Roja; todas estas instituciones de salud están ubicadas en la cabecera municipal y 102 Casas de salud distribuidas en las comunidades rurales (INEGI, 2010).

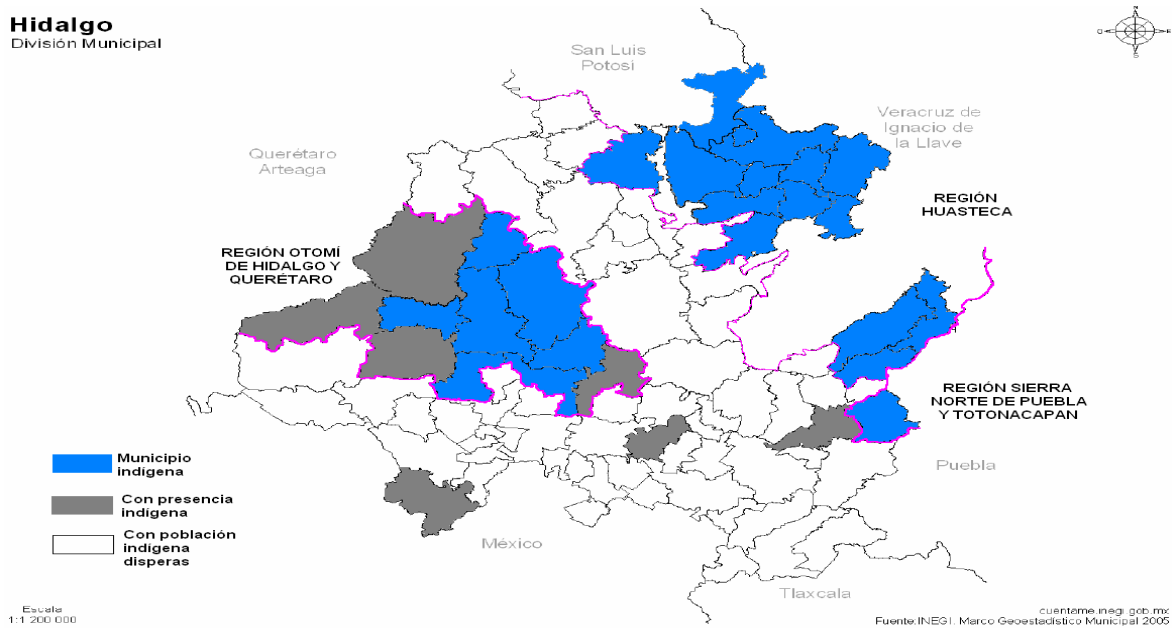
El municipio cuenta con un personal de 52 médicos que están al frente de los hospitales, Centros de Salud y Casas de Salud, lo cual resulta insuficiente a la demanda de este servicio por los habitantes del municipio, ya que las instituciones de salud establecidas en el municipio de Huejutla no solo se limitan a dar servicio a los habitantes del municipio, sino que dan servicio a los pobladores de toda la región Huasteca, incluso a habitantes de otras regiones vecinas como la Sierra Alta y la Huasteca Veracruzana.

Del 100% de la población del municipio de Huejutla que es de 122,905 habitantes, el 64.67% de la población (79,485) cuenta con derecho a servicios de salud en el Seguro Social y el 27.25% de la población (33,501) cuenta con el Seguro popular, y un 8.1% de la población (9919) no cuenta con ningún tipo de servicio médico (CDI, 2010).

3.3 El náhuatl en el Estado de Hidalgo y Huejutla, Hidalgo.

En Hidalgo puede encontrarse población indígena de al menos 39 grupos etnolingüísticos diferentes. Los más significativos son el nahua con 60.4% y el otomí con 35%, y el grupo tepehua con 0.7%. En conjunto estos tres grupos indígenas representan más del 95% de la población indígena del estado, y están distribuidos en 27 municipios de tres regiones, que son el Valle del Mezquital, la Sierra de Tenango y la Huasteca hidalguense.

Mapa 3: Localización de regiones indígenas de Hidalgo



Mapa del Estado de Hidalgo con localización de las regiones indígenas (con división municipal) y municipios con presencia indígena, obtenida del Panorama socioeconómico de la Población Indígena del Estado de Hidalgo; febrero 2010, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI).

Hasta el 2010 los municipios de la Huasteca concentraban el 47.2% de la población total de hablantes de lengua indígena en el estado, los municipios con más hablantes de la lengua indígena en la Huasteca son Xochiatipan y Jaltocán con 96.3 y 87.4 % respectivamente hasta el año 2010 (INEGI, 2010).

La identidad y los rasgos culturales de la Huasteca hidalguense tienen como base y sustento el idioma náhuatl y la organización comunitaria⁵² (Maudeño Paulette, 2000), de acuerdo con los resultados estadísticos del Censo Nacional 2010 del INEGI, el 72.1 % de la población total de la Huasteca (209,147 personas) domina la lengua náhuatl, y gran parte de ellos son bilingües, es decir, aparte de dominar su idioma materno también dominan el castellano.

⁵²Con organización comunitaria me refiero al sistema de cargos que los miembros de la comunidad están sujetos a cumplir durante algún tiempo determinado (delegado, comités), así como la forma de elección de las autoridades que es mediante asambleas comunitarias.

El dominio y el uso del náhuatl en la Huasteca hidalguense se ha mantenido en constante evolución; haciendo una revisión de la dinámica demográfica de los hablantes del náhuatl de los ocho municipios que integran la Huasteca en las últimas cuatro décadas, se puede observar que ha habido un constante crecimiento de la población hablante del náhuatl con respecto a la década anterior, pero también se observa que los no hablantes del náhuatl presentan un aumento considerable, esto cada vez repercute en cuanto al porcentaje de nahuahablantes, ya que década tras década se observa una reducción del porcentaje de hablantes del náhuatl por municipio como se muestra en las siguientes tablas (Tabla 1, 2, 3 y 4)

Tabla 1: Dinámica demográfica de hablantes del náhuatl 1980

Municipio	1980				
	PHLI	% PHLI	PNHLI	% PNHLI	TOTAL
Atlapexco	12,082	86.50%	1,907	13.50%	13,989
Huautla	21,518	91.20%	4,077	8.80%	25,595
Xochiatipan	11,624	95.20%	597	4.80%	12,211
Huazalingo	6,721	79.40%	1,123	20.60%	7,844
Jaltocán	7,105	95.60%	328	4.40%	7,433
Orizatlán	17,317	70.70%	9,177	29.30%	26,494
Huejutla	45,163	76.80%	13,673	23.20%	58,836
Yahualica	16,005	89.90%	1,799	10.10%	17,804

Fuente: Tabla de elaboración propia mediante datos obtenidos del Censo Nacional del INEGI: 1980, 1990, 2000 y 2010.

Tabla 2: Dinámica demográfica de hablantes del náhuatl 1990

Municipio	1990				
	PHLI	% PHLI	PNHLI	% PNHLI	TOTAL
Atlapexco	13,656	86.70%	3,051	13.30%	16,707
Huautla	20,676	89.10%	3,057	10.90%	23,733
Xochiatipan	14,095	98.40%	421	1.60%	14,516
Huazalingo	7,408	77.60%	2,299	22.40%	9,707
Jaltocán	8,303	94.90%	244	5.10%	8,547
Orizatlán	23,159	68.70%	10,651	31.30%	33,810
Huejutla	61,365	71.30%	24,663	28.70%	86,028
Yahualica	16,323	87.10%	2,155	12.90%	18,478

Fuente: Tabla de elaboración propia mediante datos obtenidos del Censo Nacional del INEGI: 1980, 1990, 2000 y 2010.

Tabla 3: Dinámica demográfica de hablantes del náhuatl 2000

Municipio	2000				
	PHLI	% PHLI	PNHLI	% PNHLI	TOTAL
Atlapexco	15,072	83.60%	2,957	16.40%	18,029
Huautla	19,675	84.30%	3,724	15.70%	23,399
Xochiatipan	16,485	97.10%	492	2.90%	16,977
Huazalingo	8,314	74.70%	2,816	25.30%	11,130
Jaltocán	9,363	92.70%	737	7.30%	10,100
Orizatlán	24,759	65.70%	12,926	34.30%	37,685
Huejutla	72,195	66.70%	36,044	33.30%	108,239
Yahualica	17,887	86.30%	2,840	13.70%	20,727

Fuente: Tabla de elaboración propia mediante datos obtenidos del Censo Nacional del INEGI: 1980, 1990, 2000 y 2010.

Tabla 4: Dinámica demográfica de hablantes del náhuatl 2010

Municipio	2010				
	PHLI	% PHLI	PNHLI	% PNHLI	TOTAL
Atlapexco	14,978	77.50%	4,474	22.50%	19,452
Huautla	17,418	76.80%	5,203	23.20%	22,621
Xochiatipan	18,304	96.30%	763	3.70%	19,067
Huazalingo	9,456	73.60%	3,323	26.40%	12,779
Jaltocán	9,512	87.40%	1,421	12.60%	10,933
Orizatlán	24,291	62.10%	14,890	37.90%	39,181
Huejutla	73,743	60.40%	49,162	39.60%	122,905
Yahualica	19,594	83.30%	4,013	16.70%	23,607

Fuente: Tabla de elaboración propia mediante datos obtenidos del Censo Nacional del INEGI: 1980, 1990, 2000 y 2010.

Las tablas anteriores (Tabla 1, 2, 3 y 4) demuestran una dinámica interesante, el número de hablantes del náhuatl crece conforme pasa el tiempo, aunque en términos porcentuales disminuyen de manera considerable, tomemos el ejemplo del municipio de Huejutla de Reyes (municipio que es objeto de estudio en esta tesis), en la década de 1980 los hablantes del náhuatl representaban el 76.80% de la población total (58,836 habitantes) y en la década de 2010 el porcentaje de hablantes se redujo y se situó en 60.40% (73,743 habitantes).

Hay que tomar en cuenta que en esas décadas (1980 a 2010) la población del municipio creció el 105%, (64,069), y con ello el número de no hablantes del náhuatl, en 1980 la población no hablante ascendía al 23.20% de los habitantes

(13,676) y en el 2010 esta población aumento y representa el 39.60% (49,162). La población no hablante del náhuatl aumento 35,486 personas triplicando el número de hablantes de la década inicial de comparación.

Estos resultados nos permiten tener noción sobre la tendencia de la lengua náhuatl en la región, aunque hay que mirar los resultados con cierta sospecha, es decir hay que considerar los parámetros de identificación de los hablantes con la lengua indígena, puesto que en cada levantamiento de censo tienden a cambiar los instrumentos para la identificación de la población hablante de la lengua indígena (Warman, 1991).

Por tanto la información demográfica obtenida a partir de instrumentos tan cambiantes resulta de poca fiabilidad, ya que impide tener una idea exacta respecto al número de hablantes. Estas limitaciones y ambigüedades en los instrumentos se deben a tres factores principalmente:

A) La consideración de que las comunidades rurales aisladas no son necesariamente indígenas, lo que resulta un inadecuado registro.

B) La invisibilidad de la población indígena en la zona urbana o semiurbana, que generalmente oculta su origen.

A estos dos factores inadecuados de localización espacial de las comunidades hablantes de lengua indígena, se le suman las preguntas dirigidas a la autoadscripción a la lengua y al grupo indígena, lo que provoca un sesgo importante a la hora de la aplicación, debido a que la persona nunca está exenta de ocultar su origen.

C) Resulta fundamental el ascenso de la población monolingüe sobre todo en la década de los 70 a nivel nacional y un descenso del monolingüismo.

Este hecho es fundamental, puesto que antes solo se consideraba hablantes de la lengua indígena a aquellas personas monolingües, dejando sin consideración a las personas bilingües; el proceso de urbanización y sobre todo

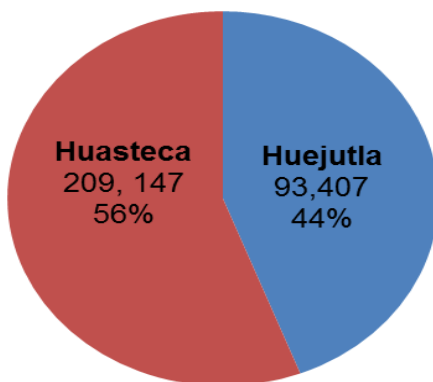
del crecimiento económico del país desde la década de 1940 a la década de 1970, fueron factores determinantes para el impulso del bilingüismo, por lo que las poblaciones indígenas empezaron a aprender el idioma oficial como una lengua instrumental aunada a las políticas indigenistas castellanizadoras.

Ante esto el número de hablantes del castellano en la población indígena se disparó, mientras que el monolingüismo disminuyó, el factor del bilingüismo de los hablantes de la lengua indígena fue captado décadas después de 1970, por lo que en el conteo de la totalidad de hablantes de la lengua en el último censo, creció de manera considerable a la par del crecimiento demográfico, lo cual demostró que en la región Huasteca aún se encuentra muy arraigada la lengua, y por consecuente el sustento de la identidad étnica nahua en la lengua.

Se eligió el municipio de Huejutla de Reyes, para realizar la tesis en curso debido a tres razones:

A) El municipio de Huejutla cuenta con 93,407 habitantes hablantes de la lengua náhuatl, lo que representa el 44.6% de la población total hablante del náhuatl de la región, que en números relativos es de 209,147 hablantes incluyendo los ocho municipios, como se muestra en la siguiente gráfica.

Grafica 1: Distribución de hablantes del náhuatl entre la región Huasteca y el municipio de Huejutla de Reyes.



Fuente: Gráfica de elaboración propia con datos obtenidos del Censo Nacional del INEGI 2010

B) El municipio de Huejutla de Reyes más que en los otros siete municipios de la Huasteca, es un contexto en el que se hacen más evidentes las tensiones generacionales y culturales (oposición entre lo tradicional y lo moderno) ocasionadas por la creciente movilidad social que los habitantes del municipio tienen en comparación con los habitantes de otros municipios; esto se debe a que este municipio es el centro urbano y administrativo más importante de la región, razón por el cual se ha dotado de mayor infraestructura en medios de transporte, comunicación y servicios generando una lógica cada vez más urbana y moderna, teniendo un impacto directo en sus comunidades, siendo la identidad una de las dimensiones trastocadas por esta nueva lógica.

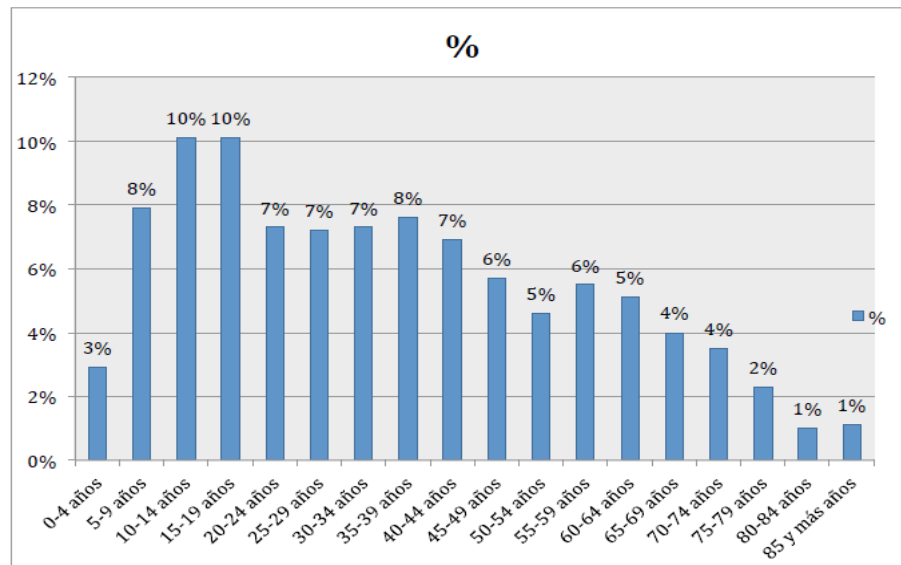
C) Huejutla de Reyes es el municipio en donde se han llevado a cabo más campañas de promoción de la lengua náhuatl, llevadas a cabo Movimiento Magisterial para el Rescate de la Lengua Náhuatl y la Academia de la cultura Náhuatl⁵³, estas campañas se llevan a cabo en las comunidades del municipio y algunas escuelas de educación superior⁵⁴ a tal grado que en la Normal de las Huastecas una de las licenciaturas tiene como requisito obligatorio dominar el náhuatl.

Estas campañas de revitalización del náhuatl han significado un retorno por el interés de aprender o de mantener la lengua como una forma de comunicación y fuente de conocimientos, reflejándose principalmente en los jóvenes como se muestra en la siguiente gráfica.

⁵³ La Academia de la Cultura Náhuatl es dirigido por Idelfonso Maya, que tiene orígenes en la década de 1990, quien también coordina la Academia regional de la Lengua Náhuatl a través de la radiofusora local El Vocero Huasteco, esta academia está integrada por ex profesores y profesores del sistema indígena-bilingüe de educación básica, esta academia imparte talleres de enseñanza de la lengua a profesores de educación básica de la región y parte de sus actividades están dedicadas a la investigación para generar contenidos para los libros de texto para el sistema de educación indígena.

⁵⁴ Las escuelas de educación superior que han recibido talleres para la promoción del uso del náhuatl son la Escuela Normal de las Huastecas y la Universidad Tecnológica de la Huasteca Hidalguense (UTHH).

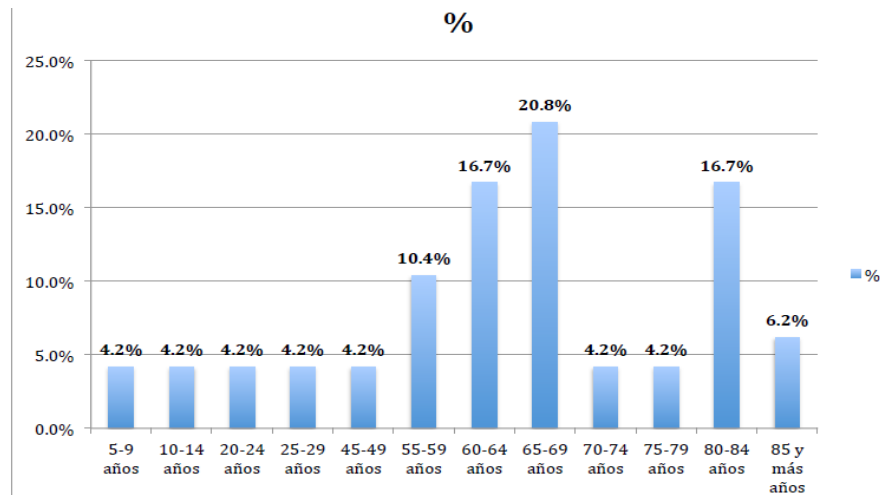
Grafica 2: Edad y población hablante del náhuatl, Huejutla 2010



Fuente: Gráfica elaborada por la Doctora María Félix Ramírez Quezada.

En la gráfica anterior se puede observar que las personas que hablan mayormente el náhuatl son los que corresponden al rango de 5 a 19 años de edad, esto nos indica que la población hablante del náhuatl en el municipio de Huejutla es joven, esto nos da pauta a pensar que las acciones emprendidas por la Academia de la Cultura Náhuatl y el Movimiento Magisterial por el rescate de la lengua Náhuatl ha tenido un impacto favorable para la lengua, quizá no en una acción directa con los jóvenes, pero si con los padres de familia, ya que ambas organizaciones surgieron a principios de la década de 1990 atendiendo a comunidades del municipio en donde había una fuerte problemática de desplazamiento de la lengua, las personas que fueron atendidas en ese entonces corresponden al rango de edad de 24 a 39 años, situación contraria a lo que sucede en un municipio en donde no se han emprendido acciones de rescate de la lengua, tal es el ejemplo del municipio de Xochiatipan como se muestra en la gráfica siguiente.

Grafica 3: Edad y población hablante del náhuatl, Xochiatipan 2010.



Fuente: Gráfica elaborada por la Doctora María Félix Ramírez Quezada.

En esta gráfica podemos observar que en el municipio de Xochiatipan las personas que mayormente hablan el náhuatl se ubican en el rango de edad de 55 a 69 años de edad, los jóvenes muestran un abandono o desuso de la lengua, cabe hacer mención que en este municipio y como en los demás municipios que integran la Huasteca hidalguense no se han llevado a cabo campañas de rescate de la lengua náhuatl (o al menos no de manera constante) que pudiera significar una revitalización de la lengua en los jóvenes y niños; en este contexto las escuelas bilingües del nivel básico son los únicos referentes de enseñanza de la lengua.

3.4 Achichipil y Tehuetlán: Dos comunidades nahuas

Descripción de las comunidades

Para realizar la investigación se eligieron dos comunidades de origen nahua del municipio de Huejutla a partir de un criterio estratégico; a) por la cercanía y facilidad de acceso, b) por la proporción de hablantes de la lengua náhuatl respecto a su totalidad de habitantes, c) el acceso a los servicios de educación y d) por el nivel de desarrollo social.

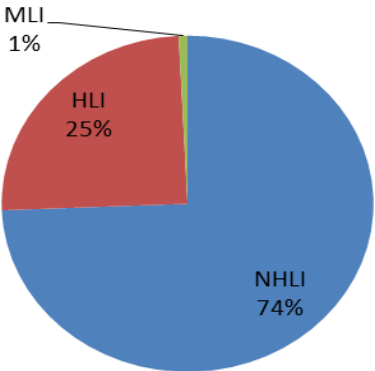
Los criterios antes referidos constituyen en sí los elementos de contraste en ambas comunidades, pero la característica más importante es la proporción de

hablantes de del náhuatl con respecto a la totalidad de hablantes y el grado o nivel de reproducción de la lengua en la vida cotidiana.

La primera comunidad elegida fue Tehuetlán que se encuentra al sureste del municipio, colindando con el municipio de Tlanchinol, Hgo. La principal vía de acceso es por medio de la carretera federal México-Tampico.

Tehuettlán cuenta con 2,832 habitantes de los cuales 1,372 son hombres y 1,460 son mujeres, de la población total 2,123 personas no son hablantes del náhuatl (74.7%), 709 personas son hablantes del náhuatl (25.03%) de las cuales 22 personas son monolingües en náhuatl (0.008%), tal como se indica en la gráfica 4.

Gráfica 4: Distribución poblacional de acuerdo a la característica de habla (hablantes de lengua indígena y no hablantes de lengua indígena).



Fuente: Gráfica de elaboración propia con datos obtenidos del Censo Nacional del INEGI 2010 (Donde HLI corresponde a hablantes de lengua indígena, NHLI no hablantes de lengua indígena y MLI monolingües en lengua indígena).

Tehuettlán cuenta con cuatro centros educativos, tres de nivel básico y uno de media superior; un preescolar, una primaria (Cadete Francisco Márquez), la Secundaria Técnica Num. 33 y el Bachillerato “Benito Juárez”.

La comunidad cuenta con un Centro de Salud que es atendido por un médico general y su asistente, además de contar con clínicas privadas; cuenta con

servicio de drenaje y red pública de abastecimiento de agua, cuenta con energía eléctrica y con servicio de telefonía e internet.

La comunidad de Tehuetlán está integrada por diez barrios: El Corralillo, Tlaltzintla, La morita, La ribera, La esperanza, Filiberto Hurtado, La Lomita, El Naranja, San José, La Quebradora, siendo los más antiguos el barrio de Tlaltzintla y El Corralillo.

La gente de la comunidad hace la distinción entre los barrios viejos y los barrios nuevos, entre los barrios viejos encontramos a Tlaltzintla, La Ribera centro y El Corralillo que datan de 1750 según los registros parroquiales (Viniegra y Galván, 2011).

Estos barrios originalmente eran habitados por familias indígenas que se asentaron a la orilla del río que tiene el mismo nombre de la comunidad⁵⁵, para mediados del siglo XIX (1853), llegaron a la comunidad los primeros habitantes no hablantes del náhuatl, los cuales pertenecían a la familia de origen español de José Ma. Viniegra y Ángel Viniegra; estas personas se asentaron en lo que actualmente es el barrio La Ribera centro, donde años posteriores llegaron otras familias con ascendencia española a asentarse creando nuevos barrios de gente no indígena quedando los barrios de Tlaltzintla y El Corralillo como los barrios tradicionales de la comunidad.

Los barrios nuevos ya no se extendieron o crecieron a lo largo del río sino que se establecieron a las faldas del cerro, como prevención de las crecientes del río, y tienen la característica de ser barrios que se formaron a partir de los asentamientos recientes de personas que no son originarias de la comunidad, es decir que son provenientes de comunidades vecinas que compraron lotes en Tehuetlán y sobre todo de personas que eran de la cabecera municipal (Huejutla),

⁵⁵ Tehuetlán es una palabra compuesta de origen nahua que tiene dos significados, la primera es “el lugar de las piedras viejas”, *te-* de *tetl* (piedra) *hue-* de *huehue* (viejo) y *tlan* – lugar y el otro significado hace alusión a la presencia de la mosca de Dobson en su estado larvario en el río del pueblo, que en náhuatl se le llama *atltehuetla* que es una larva comestible para los pueblos indígenas nahuas en la Huasteca.

las cuales llegaron a la comunidad para establecer sus ranchos ganaderos, tal es el caso del barrio La Quebradora.

Durante las visitas a la comunidad, pude identificar a tres barrios con una gran presencia de hablantes del náhuatl, El Naranjal, El Corralillo y Tlaltzintla, en donde el uso del náhuatl tiene mayor vigencia que en los demás barrios de la comunidad, dos de los barrios con mayor presencia de hablantes del náhuatl son barrios fundadores del pueblo y el otro barrio de recién formación, que es El Naranjal.

Este barrio se formó en el año de 1990 por la creciente del río ocasionada por el paso del huracán *Diana*, que afectó principalmente a los barrios asentados a la ribera del río, como lo fue Tlaltzintla, El Corralillo y La Ribera centro, las familias afectadas fueron apoyadas por las autoridades del pueblo otorgándoles lotes para la construcción de sus casas en un terreno que antes había sido destinado para el cultivo de la naranja.

Cabe mencionar que las personas desplazadas por el huracán *Diana* en su mayoría eran familias indígenas, por lo que el barrio nuevo tiene la característica de albergar a la población que en su mayoría es hablante del náhuatl.

Al estratificar a la población de Tehuetlán bajo el parámetro de la lengua, encontramos básicamente a tres grupos lingüísticos; los monolingües de habla náhuatl, los bilingües de habla náhuatl-castellano y los monolingües que hablan castellano, cada grupo lingüístico tiene características específicas en cuanto a su composición y su ubicación.

El grupo de monolingües del náhuatl, está compuesto de personas de la tercera edad de un rango de edad entre 50 y 80 años, se ubican básicamente en tres barrios, barrio El Corralillo, Centro y barrio El Naranjal, cabe mencionar que estos tres barrios son los barrios más antiguos de la comunidad, El Corralillo y El Centro son barrios fundadores y El Naranjal es un barrio nuevo que se crea en el año de 1990 con familias desplazadas a consecuencia de la creciente del río

ocasionado por el huracán Diana, las familias que ahora conforman el barrio El Naranjal eran parte del barrio Centro que estaban sobre la ribera del río.

El grupo de bilingües que hablan náhuatl y castellano comprenden a gente anciana y adulta, con un rango de edad que va de los 35 a los 50 años, es importante destacar que no existe algún barrio en específico donde se concentre este grupo lingüístico como en el caso de los monolingües, ya que las personas bilingües son hijos de padres monolingües que han optado por vivir en otros barrios de la comunidad.

Y por último encontramos al grupo de monolingües de habla castellana, el cual está integrado básicamente por jóvenes y niños de toda la comunidad de un rango de edad de 5 a 19 y 20 a 35 años. Es importante aclarar que en los barrios con una presencia importante de hablantes del náhuatl como El Corralillo y El Naranjal, donde la reproducción del náhuatl no se limita a la esfera privada de las familias; los niños también tienen la característica de ser monolingües de habla castellana.

Es importante señalar, que además de existir estos tres grupos en la estratificación lingüística, también existe otro grupo que no es perceptible, me refiero a la población nahua hablante *pasiva*, es decir, que entiende la lengua náhuatl pero ya no la habla, este grupo lo conforman sujetos de todas las edades, se pueden encontrar desde niños, hasta personas adultas maduras (personas de 40 años aproximadamente), es importante hacer perceptible este grupo, ya que es aquí en donde existe el corte generacional de la transmisión de la lengua náhuatl, como una lengua útil.

Como ya se mencionó anteriormente, los rangos de edad de las personas que son hablantes pasivos son muy diversos, de igual forma en su ubicación en la comunidad, pero es importante mencionar que los rangos de edad de hablantes pasivos que existen en los barrios, obedecen a la composición misma de los barrios, es decir, los barrios en donde hay mayor presencia de hablantes del náhuatl y donde existe una reproducción constante los hablantes pasivos del

náhuatl son niños y jóvenes principalmente, tal es el caso del barrio de El Corralillo y El Naranjal, en donde la fractura generacional de la transmisión del náhuatl es reciente.

Por su parte los barrios donde existe mayor bilingüismo como el caso de Tlaltzintla, La Morita y La Quebradora, los hablantes pasivos del náhuatl son adultos jóvenes y adultos maduros, que son hijos de personas bilingües, es aquí donde se puede observar que el corte generacional de la transmisión del náhuatl ya tiene dos generaciones, la generación de los niños que ya son monolingües de habla castellana y de sus padres que son hablantes pasivos del náhuatl.

Otro de los elementos que se puede rescatar en la estratificación lingüística de la población de Tehuetlán, es el carácter culto de los hablantes del náhuatl, en este caso únicamente me refiero a la población bilingüe náhuatl-castellano, la gran mayoría de éstas personas saben leer y escribir en castellano, no así en náhuatl, esto nos permite vislumbrar que gran parte de estas personas han tenido alguna instrucción educativa.

La instrucción educativa resulta ser un elemento importante para la continuidad o discontinuidad del náhuatl como una lengua útil, de ahí la importancia de hacer visible esta característica de la población en cuestión, de acuerdo al planteamiento de Héctor Muñoz, la instrucción educativa promueve ideologías vinculadas a la modernidad, el desarrollo económico y a la integración social, es decir instituye una valoración hacia las lenguas nativas partiendo desde parámetros occidentales para dar cuenta de su funcionalidad en el mundo moderno-global generando actitudes hacia la lengua en los hablantes, que se manifiestan de manera inmediata y a futuro (Muñoz, 2010).

Una de las razones principales por la que se eligió esta comunidad es porque es considerada como una de las más antiguas del municipio con celebraciones tradicionales muy importantes (como es el Carnaval y el Xantolo) y una organización comunitaria muy fuerte, pero también es una comunidad que tiene un nivel de desarrollo económico y social superior al de las demás

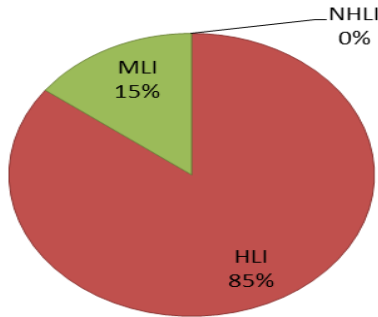
comunidades, puesto que gran parte de su población tiene algún tipo de profesión y sus expectativas de vida no se reducen a lo meramente local, es decir que gran parte de su población tiene la posibilidad de salir de su comunidad no solo en busca de trabajo, sino en busca de mejores alternativas de formación académica.

La segunda comunidad elegida es Achichipil, cuyo nombre es una palabra compuesta de origen náhuatl que significa “el lugar donde gotea el agua”, a de *atl* agua y *chichipil* de chichipika que es gotear, el nombre de la comunidad hace alusión a una barranca que está cerca de la comunidad y que siempre está goteando agua debido que hay un gran manantial; esta barranca sigue abasteciendo de agua a las milpas de la comunidad.

La comunidad se ubica al norte del municipio, colindando con el municipio de San Felipe Orizatlán, la vía de acceso a la comunidad es mediante la carretera municipal de Huejutla a Chiconamel Veracruz, a 20 kilómetros de la cabecera municipal.

Achichipil cuenta con 219 habitantes, de los cuales 114 son mujeres y 105 son hombres. De la población total de Achichipil, el 100 % es hablante de la lengua náhuatl, de los cuales 38 personas (15%) hablan únicamente la lengua náhuatl, la mayoría de estas personas son adultos de la tercera edad, de un rango entre 60 a 75 años en promedio, la siguiente gráfica ilustra esta distribución.

Gráfica 4: Distribución poblacional de acuerdo a la característica de habla (hablantes de lengua indígena y no hablantes de lengua indígena)



Fuente: Gráfica de elaboración propia con datos obtenidos del Censo Nacional del INEGI 2010 (Donde HLI corresponde a hablantes de lengua indígena, NHLI no hablantes de lengua indígena y MLI monolingües en lengua indígena)

Esta comunidad cuenta con dos centros educativos de nivel básico, un Preescolar indígena del cual el sistema CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo) es el encargado y la Primaria Bilingüe (indígena) “Miguel Hidalgo y Costilla”, no cuenta con una escuela de nivel secundaria, por lo que los jóvenes que ingresan a dicho nivel educativo tienen que trasladarse a otras comunidades o a la cabecera municipal.

De igual forma cuenta con una Casa de salud sin personal médico, la encargada de la casa de salud es una vecina de la comunidad que es promotora de salud por el IMSS que ocasionalmente recibe una instrucción de cuidados básicos de salud e higiene, el medicamento disponible en la Casa de salud es prácticamente nulo.

También cuenta con un sistema de drenaje pero gran parte de la población mantiene el uso de letrinas; cuentan con sistema de agua potable, energía eléctrica y no hay señal telefónica.

Achichipil es una comunidad relativamente joven, tiene alrededor de 75 a 80 años de haberse fundado⁵⁶ la comunidad de Achichipil se creó con la llegada de varias familias provenientes de comunidades indígenas muy viejas como Santa Cruz, Zohuala y Tlapani a las tierras pertenecientes, en ese entonces, al señor Andrés Lara, para trabajarles como peones en las actividades de campo que era la cría de ganado bovino y el cultivo de maíz, frijol y caña de azúcar.

La llegada de estas familias a las tierras del señor Andrés Lara fue a mediados de los años 30 del siglo pasado, en un principio estas personas vivieron de manera pasiva como peones del terrateniente hasta los inicios de la reivindicación indígena para la restitución de las tierras en el año de 1937 (Alonso, 1986), que habían sido despojadas a los pueblos indígenas por parte de los caciques locales como las familias Reyes, Sánchez, Austria y otros pequeños terratenientes entre ellos Andrés Lara.

Después de 1937, varias comunidades indígenas de la región Huasteca se organizaron para exigir la restitución de las tierras, las personas que habitaban las tierras del señor Andrés Lara, no fueron la excepción, junto con otras personas de comunidades vecinas como Santa Cruz, Palxoquico, Los Parajes, Zohuala, y Cuatecomitl, se organizaron para formar un frente para la exigencia de la restitución de la tierra que históricamente les había pertenecido como comunidades indígenas, por lo que se consideraban como dueños legítimos de las tierras.

Las tierras que ocupaba el señor Andrés Lara tenían una extensión de 170 hectáreas, por lo que los trabajadores del pequeño terrateniente exigieron una parte para ellos. Al entrar en la organización del frente de lucha eran acreedores

⁵⁶ Durante las visitas a la comunidad pude platicar con varios vecinos sobre la historia de fundación de la comunidad, el testimonio siguiente es del señor Faustino Hernández.

“Mi padre me contó, que cuando el vino a vivir a estas tierras no había un ranchito, solo había tres familias que vivían del otro lado del río, tanto como mi papá y las otras personas llegaron a estas tierras para trabajarle a un señor que se llamaba Andrés Lara, que era un terrateniente que ocupaba estas tierras, tenía muchas vacas y sembraba maíz y frijol, él vivía aquí unos días y después se iba a Huejutla y después a México, mi papá y los otros señores cuidaban sus tierras y sus vacas por lo que les dejó construir su casita aquí”.

de manera automática de una parte de las tierras que podrían ganar por lo que optaron por quedarse con las tierras de su antiguo patrón.

Durante este periodo se realiza la primera repartición de tierras a los campesinos en la región, los trabajadores de Andrés Lara formaron la comunidad de Achichipil como un anexo de la comunidad de Santa Cruz, esta situación tornaba un tanto incierta la existencia como comunidad puesto que se sabía que eran una comunidad independiente pero no se tenía el reconocimiento oficial como tal.

Con la introducción en la década de los 60 y 70 de nuevas vías de comunicación (Carretera vía corta México-Tampico), se hicieron más rentables prácticas como la ganadería extensiva, esta situación ocasionó nuevamente el despojo de tierras en la región, siendo la comunidad de Achichipil afectada puesto que parte de su territorio fue cooptado para la práctica de la ganadería extensiva⁵⁷.

Hacia la segunda mitad de la década de los 60s, los campesinos de las comunidades afectadas iniciaron con los trámites agrarios para solicitar la reposición, restitución o reparto de tierras, sin lograr con ello una solución general y efectiva a sus trámites y demandas.

Fue hasta en 1973 cuando se lograron recuperar los terrenos ocupados por los hacendados, lo cual fue posible mediante acciones como las invasiones de tierras por los campesinos, debido a las constantes negativas de regularización por parte del gobierno local, estatal y la Secretaría de la Reforma Agraria.

En ese año se reconocen de manera oficial a las comunidades que se habían creado durante el proceso de recuperación de tierras, tanto las

⁵⁷ Cabe mencionar que ésta práctica, por sus características, se reproduce a partir de la ampliación de la superficie de pastoreo ocasionando la desaparición de fuentes de trabajo ya que la ganadería y los cultivos de autoconsumo tradicional de las comunidades se rompieron creando la tendencia a la expulsión de los campesinos tornándose en una situación crítica y conflictiva para los campesinos viéndose estos en la necesidad de migrar o rebelarse.

comunidades que habían surgido en el primer periodo de reparto de tierras ejidales en los años 30, como el caso de Achichipil, que se había reconocido como una comunidad pero que no contaban con el reconocimiento oficial.

La razón principal por la que se eligió a Achichipil como sujeto de investigación se debe a que es una de las comunidades del municipio donde la lengua náhuatl está arraigada en toda la población, además de ser un contraste con la situación social y económica con Tehuetlán, puesto que en esta comunidad existe un poder adquisitivo mayor con aspiraciones reales de superación tanto económica como formativa y en Achichipil la mayoría de la población se dedica al trabajo de campo en el caso de los hombres y a trabajos domésticos no remunerados en el caso de las mujeres; los jóvenes tienen pocas aspiraciones reales de una formación académica que les permita obtener una profesión y un empleo fuera de su comunidad.

Al estratificar la población de Achichipil mediante el parámetro de la lengua podemos encontrar únicamente a dos grupos lingüísticos; los monolingües de habla náhuatl y los bilingües de habla náhuatl-castellana. El grupo de los monolingües está compuesto básicamente de gente anciana, y en el grupo de los bilingües encontramos a la mayoría de la población de la comunidad de todas las generaciones, desde ancianos, adultos, jóvenes y niños.

En Achichipil también existe el grupo de hablantes pasivos este grupo es muy interesante al momento de describirlo y analizarlo, ya que las personas que pertenecen a este grupo son hijos de vecinos de la comunidad de Achichipil que salieron a trabajar desde muy jóvenes fuera de la comunidad y que se casaron y tuvieron que residir fuera, pero que aún se adscriben como miembros de su comunidad.

Es importante hacer perceptible este grupo, ya que es aquí en donde se concretiza la efectividad del sistema educativo en inyectar la ideología moderna del progreso y el desarrollo individual y colectivo, estimulando a los jóvenes a abandonar su comunidad de origen en busca del progreso en las urbes y por

consecuente la descendencia de estas personas se torna en una discontinuidad lingüística e identitaria.

Otro de los aspectos que es importante mencionar en la estratificación lingüística de la población, es el carácter culto de los hablantes del náhuatl de la comunidad, en este caso únicamente me refiero a la población bilingüe náhuatl-castellana en la que una gran mayoría de personas saben leer y escribir en castellano.

Como ya lo mencioné anteriormente, en la estratificación de la población de Tehuetlán, la instrucción educativa resulta ser un elemento importante para la continuidad o discontinuidad del náhuatl como una lengua útil, de ahí la importancia de hacer visible esta característica de la población en cuestión.

Estas dos comunidades con situaciones sociales particulares permiten analizar la conformación de las identidades étnicas y la importancia de la lengua indígena, ya que en ambas comunidades se consideran indígenas y hablan la lengua náhuatl pero en distinto grado, es decir en Achichipil todos hablan la lengua por lo que su reproducción se da en todos los ámbitos de la vida cotidiana, mientras que Tehuetlán al ser que su población hablante es sólo del 25% su reproducción se limita a espacios reducidos, además de que presentan condiciones sociales un tanto diferentes como es el nivel de desarrollo económico y la posibilidad de salir o no del pueblo, al tener contacto directo con otras culturas.

Todos estos elementos contribuyen a la conformación de una identidad de manera diferente en el grado de auto identificación como indígena, puesto que todas las sociedades no son sistemas cerrados, son sistemas que son moldeados por influencias externas pero las reacciones y sus influencias en la cuestión identitaria pueden ser diferentes, para algunos colectivos puede representar la pérdida o sustitución de su identidad y para otros la exacerbación de la identidad.

Para la determinación de la identidad étnica, de manera tradicional se ha usado la variable de la lengua como el elemento que determina la conformación de la identidad, una máxima planteada por la corriente esencialista del abordaje de la identidad étnica es “a mayor uso de la lengua indígena, mayor es el grado de auto identificación con el grupo” (Stavenhagen, 2002), ya que la lengua configura y da sentido al mundo por lo que la pérdida o el desplazamiento tiene implicaciones en la configuración de la identidad.

Descripción del sujeto de estudio

La elección de los sujetos de estudio o de los informantes se hizo de acuerdo a las características propias de cada comunidad en cuanto a la reproducción del náhuatl, la elección de los informantes tuvo la finalidad de captar la confrontación cultural y generacional⁵⁸ para la configuración de la identidad en cada comunidad.

Por cada comunidad se realizaron relatos autobiográficos en dos categorías de personas adultas, categoría a: personas de ambos sexos con rango de edad de 50 en adelante y categoría b: personas de ambos sexos con rango de edad de 30 a 49 años.

Los relatos autobiográficos en torno a la lengua, nos permitieron conocer las situaciones personales y colectivas que las personas han tenido a lo largo de su vida y que han creado una percepción sobre la funcionalidad o disfuncionalidad de la lengua, por tanto nos brinda un panorama sobre trasmisión o la no trasmisión a las nuevas generaciones.

En este sentido, ambas categorías de personas seleccionadas son similares en las dos comunidades, pero es interesante observar que la situación en que cada comunidad se encuentra en cuanto al uso del náhuatl y su significado

⁵⁸ Con confrontación cultural y generacional me refiero a ese desajuste que puede tener la conformación de las identidades por factores como la interrelación con otros sistemas culturales ya sea de manera directa (migraciones) e indirecta (influencia de los medios de comunicación), esto se puede percibir en las generaciones jóvenes, puesto que en ellos se hace visible el rechazo o la asimilación de su identidad tradicional-histórica.

es distinta, por lo que la construcción de la identidad-comunidad tiende a ser distinta.

Las dos comunidades viven en el mismo tiempo y espacio, pero viven en procesos distintos en cuanto al uso del náhuatl como sistema de comunicación y construcción del mundo, en Tehuetlán el uso es casi nulo, sólo las personas mayores de 60 años tienen una relación estrecha y afecto por la lengua, mientras que los adultos de 30 a 49 años fueron educados en espacios bilingües por lo que su relación con la lengua es de recuerdo y añoranza.

Una dinámica totalmente distinta a la que presenta la comunidad de Achichipil, donde la lengua está presente en todos los espacios y situaciones de la vida cotidiana, de ahí la importancia de conocer como conciben la lengua ambas categorías de personas de las dos comunidades, para posteriormente entender el significado que tiene la lengua para las nuevas generaciones de las dos comunidades.

Otro de los informantes clave seleccionados son los jóvenes de 15 a 19 años, el perfil de los jóvenes entrevistados serán con base a dos categorías, estudiantes y no estudiantes, en cada categoría se entrevistara a una mujer y a un hombre.

Los estudiantes deberán ser de nivel medio superior con un rango de edad de los 15 a los 19 años, se eligió este rango de edad y este nivel de educación por los siguientes supuestos: A) transmisión del sentimiento nacionalista en la educación básica, B) integración a un sistema educativo único, C) integración en el trabajo, D) migración rural urbana.

A) La naturaleza del sistema educativo mexicano es nacionalista, implementa un sistema de valores y normas para la conformación de una identidad nacional homogénea por encima de otras identidades, la educación básica (preescolar, primaria y secundaria) es fundamental para dicha transmisión de valores.

Pero hay que recordar que desde los años 40 se planteó en México un subsistema educativo perteneciente a la SEP para las regiones indígenas, con la finalidad de obtener mejores resultados en la homogeneización de las regiones indígenas a una identidad nacional, este subsistema educativo indígena enseña a los niños en su idioma a la par que enseña la lengua castellana, para que en otros niveles educativos solo hable la lengua castellana, es decir su homogenización es paulatina, la asimilación de la identidad nacional se hace visible en niveles educativos como el medio superior, superior, en el caso de los jóvenes que estudian.

En este sentido el sistema educativo de nivel básico es un tanto plural, es decir la educación básica atiende a particularidades culturales y lingüísticas sobre todo en la educación preescolar y primaria, para cortarse de tajo en la educación secundaria, esto tiene implicaciones importantes porque al alumno en secundaria se le exige empezar a desprenderse de su contexto local inmediato para insertarse en un espacio donde se abren panoramas mucho más allá del ámbito local indígena, por ejemplo también en secundaria se implementó la enseñanza de la lengua inglesa y la informática, esto para adentrarlos y sensibilizarlos en una dinámica global moderna.

En niveles educativos como la secundaria y posteriormente la educación media superior, el alumno prioriza el sistema de valores nacionalistas inculcados en la infancia por encima de los valores tradicionales indígenas, que sin duda es visto como una superación personal, lo cual significa trascender lo indígena.

B) Otro de los factores por los cuales se tomó este rango de edad y el nivel educativo es por la integración a un sistema educativo único, como se planteó la educación básica, primaria y preescolar son fundamentales por la transmisión de valores nacionalistas y la castellanización de los grupos étnicos.

La educación secundaria se diferencia de la primaria y el preescolar por el hecho de que en este nivel ya no se imparte una educación bilingüe entre castellano y lengua indígena en ninguna de sus modalidades (telesecundarias,

secundarias generales, secundarias técnicas), este nivel educativo es el primer nivel de educación homogénea.

Mientras tanto la educación media superior (preparatoria) la cobertura es menor, en el sentido que hay menos centros educativos de educación media superior que secundarias, por lo que dentro de las instituciones de media superior pueden converger incluso estudiantes de diversas regiones, por lo que el uso del castellano es la única forma de comunicación, además de que las clases son meramente en castellano, relegando a los hablantes de la lengua indígena a reproducirlo únicamente en un ámbito privado, íntimo como en el seno familiar.

C) Los dos puntos anteriores tomados en cuenta para la elección de los sujetos de estudio, son únicamente para estudiantes de educación media superior, pero en ésta investigación también se pretende entrevistar a jóvenes de rango de edad de 15 a 19 que por alguna razón han dejado sus estudios.

Como mencioné anteriormente la enseñanza de los valores nacionalistas se hace visibles en la educación media superior cuando los jóvenes dan prioridad a este sistema de valores sobre los valores tradicionales de su comunidad ya que se insertan en un sistema educativo único.

Este hecho de priorizar los valores e identidad nacional y reproducirlos de manera diaria por encima de cualquier otro, no solo se da en el ámbito educativo, sino que también en otras esferas de la vida cotidiana, una de estas esferas donde más se hace visible es en el ámbito laboral.

Gran parte de los jóvenes que por alguna razón dejan de estudiar se insertan en un campo laboral sobre todo en zonas urbanas donde dejan de reproducir la lengua náhuatl puesto que ya no es tan necesario usarla más que en ámbitos privados, esto se debe a que en el ámbito laboral priorizan el uso del castellano, y aún más en zonas urbanas mayores, esto se da cuando hay una migración de los jóvenes a urbes mucho más grandes.

D) El último factor que considero es la migración de los espacios rurales hacia los urbanos, las comunidades en cuestión muestran una dinámica migratoria a los principales centros urbanos del país por cuestiones laborales.

Aquí también es necesario puntualizar la situación que tiene cada comunidad en cuanto a la categoría de informantes seleccionados, los jóvenes de Tehuetlán prácticamente ya no hablan la lengua, pero sus padres y sus abuelos sí, en este sentido no fue pertinente hacerle las mismas preguntas que a los jóvenes de Achichipil que si hablan la lengua en gran parte de las situaciones de su vida cotidiana.

CAPÍTULO IV: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DE LA LENGUA (NÁHUATL) Y LA IDENTIDAD EN DOS COMUNIDADES DEL MUNICIPIO DE HUEJUTLA

Las formas de hablar pueden determinar distintos tipos de relaciones que pueden colocar a los sujetos en relaciones de emancipación o bien de opresión, cuando alguien habla español y se dirige a una audiencia o sujeto hablante de una lengua originaria, tiende a establecer relaciones de carácter vertical, no asume mayor responsabilidad en la construcción de los enunciados, es decir, no abraza al oyente a través del lenguaje (Zemelman, 2012).

A partir de este momento plantearé los resultados obtenidos del estudio empírico, la estructuración del capítulo recuperará las dimensiones que integran los instrumentos utilizados en la investigación de campo⁵⁹ (identificación subjetiva, socialización, espacios de dominio y estatus referente a la lengua), estas fueron planteadas a partir del marco teórico “identidad y lengua”, ya que cada dimensión recupera una característica general de la identidad como un indicador y marcador de fronteras con relación a la lengua⁶⁰.

Por tanto, la organización del análisis del capítulo se expone de la siguiente manera:

a) Identificación subjetiva: Esta dimensión parte de la distinguibilidad como característica general de la identidad, donde se establece la referencia entre un nosotros y los otros a partir de ciertos elementos culturales o atributos objetivos que los sujetos consideran como una referencia para sí y para su grupo del cual se sienten pertenecientes.

b) En el segundo apartado “Transmisión, persistencia y cambio en la identidad”, destaco el análisis sobre la dinámica identitaria de las dos comunidades a partir de la práctica de la lengua, partiendo de la característica

⁵⁹ Cabe mencionar que los instrumentos utilizados en campo fueron tres, relatos autobiográficos y entrevistas semiestructuradas (esta última en dos versiones; en la comunidad de Achichipil se consideraron las cuatro dimensiones [identificación subjetiva, espacios de socialización, espacios de dominio y estatus], debido a que en esta comunidad la categoría de sujetos [jóvenes de 15 a 19 años] son hablantes del náhuatl, si bien no todos la tienen como primera lengua, sí predomina su uso y la identificación hacia ella, mientras que en la comunidad de Tehuetlán solamente se consideraron dos dimensiones, identificación subjetiva y estatus, la primera para ver de qué forma se adscriben y que tanto se distancian con la adscripción subjetiva de las generaciones adultas de su comunidad y la segunda dimensión tiene la finalidad de captar la percepción hacia los hablantes y su adscripción.

En cuanto a los relatos autobiográficos se consideraron estas cuatro dimensiones, aun siendo relatos de vida sobre experiencias en relación a la lengua, considero necesario incluir estas cuatro dimensiones ya que el trascurso de su trayectoria de vida narran su trayectoria lingüística donde se observa su forma de socialización (si le transmitieron o no la lengua y quien la transmitió), espacios de dominio (donde lo hablaba y con quien y ahora donde lo habla) y el estatus en ella se observan cuáles fueron las experiencias positivas o negativas que tuvieron con relación a su lengua, las cuales se modificaron favorablemente o no en su identificación subjetiva.

⁶⁰ En el apéndice metodológico se especifica cómo se relacionan directamente las dimensiones consideradas en los guiones con los planteamientos teóricos en torno a la identidad, pero no únicamente la identidad como fenómeno general, sino la identidad en relación directa a la lengua como factor de creación y mantenimiento.

general de la identidad, “persistencia y cambio”. En este análisis enfatizo la continuidad en el cambio identitario de las comunidades, de una identidad tradicional a una identidad moderna, modificando los elementos referentes de la identidad de los sujetos.

C) Por último, en el tercer apartado “Estatus y valor de la lengua e identidad” planteo las formas de percepción del náhuatl en las tres generaciones, ya que la percepción hacia la lengua y la identidad nahua es el resultado de varias décadas del intento de homogeneización cultural que el Estado mexicano ha emprendido a través de las instituciones y políticas públicas (como el sistema educativo, el sistema económico y el sistema político), que se manifiesta de manera concreta en prácticas y discursos discriminatorios hacia los pueblos originarios y sus manifestaciones culturales e identitarias-lingüísticas.

Antes de empezar a exponer los resultados, plantearé la dinámica de la práctica de la lengua en ambas comunidades, esto nos dará elementos para hacer la reflexión de las formas de identidad que existen en las comunidades y la dinámica de cambio que han presentado, reflejándose en las distintas generaciones que coexisten en tiempo y en espacio.

Como ya lo he mencionado anteriormente en la tesis, he trabajado con dos comunidades con contextos contrastantes en cuanto a la dinámica sociodemográfica y la práctica de la lengua; Tehuetlán y Achichipil, Tehuetlán se define como un contexto moderno y Achichipil como un contexto tradicional.

En términos concretos la diferencia entre los dos contextos en cuanto a la práctica de la lengua es que en uno se habla más el náhuatl y en otro se habla menos. La comunidad de Tehuetlán muestra el contexto en donde se habla poco, de acuerdo al Censo del INEGI del 2010 únicamente el 25.04% de la población es hablante del náhuatl, 709 personas, de las cuales únicamente 56 personas son monolingües nahuas, un 0.8% de la población total.

Las personas que practican el náhuatl de manera cotidiana en Tehuetlán, son adultos mayores, de 50 años en adelante, en este grupo de edad se encuentran tanto monolingües de habla náhuatl, como bilingües náhuatl y castellano, también se puede encontrar a otra generación de personas que aprendieron la lengua pero que ya no la usan de manera cotidiana, a menos que sea tan necesaria en alguna situación, como el caso de una interacción con una persona monolingüe.

Esta generación de personas se ubica entre el rango de edad 35 a los 50 años, frecuentemente son hijos de personas bilingües, a los cuales durante su infancia fue necesario enseñarles el náhuatl por que convivían de manera estrecha con los abuelos monolingües en esta lengua, sobre todo por situación de movilidad social de los padres a los principales centros urbanos del país (Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey) por cuestiones de trabajo.

En este sentido las personas ancianas y adultos maduros (50 años en adelante) son los hablantes activos del náhuatl, mientras que los adultos jóvenes son hablantes pasivos, que entienden la lengua pero ya no la hablan o la hablan sólo en situaciones mínimas.

Los espacios en donde se habla el náhuatl en la comunidad de Tehuetlán están claramente definidos, estos suelen ser los barrios más antiguos de la comunidad como Tlaltzintla y El Corralillo, y un barrio de reciente creación llamado El Naranjal, que se formó con familias desplazadas por el huracán *Diana* (1990) que residían en el margen del río y formaban parte del barrio Centro. En este último barrio mencionado es el lugar donde más se habla la lengua náhuatl en la actualidad, puesto que todavía hay personas jóvenes que la practican de manera constante en el interior de su barrio.

En los demás barrios con presencia de nahua hablantes únicamente se llega a escuchar conversaciones en náhuatl cuando interactúan personas ancianas del mismo barrio, o vecinos de otro barrio como El Naranjal e incluso personas de otra comunidad, pero solo en situaciones esporádicas y específicas

como los días sábado, que es el día de tianguis en donde hay mucha afluencia de personas de otras comunidades que llegan a Tehuetlán a comerciar sus productos.

En cualquier otro día en Tehuetlán se puede llegar a escuchar personas conversando en náhuatl sobre todo en el centro pero por personas que son de comunidades circunvecinas, que acuden a Tehuetlán para tener acceso a servicios médicos, ya que en esta comunidad se ubica un Centro de salud con personal médico, o por jóvenes que van a la escuela secundaria técnica o el COBAEH (Colegio de Bachilleres del Estado de Hidalgo).

Por su parte en la comunidad de Achichipil (contexto B) el náhuatl es hablado por todos los habitantes de la comunidad, de acuerdo al Censo del INEGI del 2010 el 100% de la población hablaba la lengua (219 personas), donde el 17% era monolingüe en náhuatl (38 personas). En esta comunidad todas las generaciones dominan perfectamente el náhuatl, desde los ancianos hasta los niños, todos a excepción de los niños aprendieron el náhuatl como primera lengua en el seno familiar, y el castellano durante su paso por la escuela.

Por su parte los niños de un rango de edad de 5 a 15 años han aprendido hablar el náhuatl al mismo tiempo que el castellano, ambas lenguas se les inculcan en casa, esto por la dinámica que ha adquirido la comunidad en décadas recientes, en donde los jóvenes migran a las ciudades y cuando establecen su familia creen necesario que los hijos aprendan el castellano desde muy pequeños y lo perfeccionen en su estancia en la escuela.

Las recientes migraciones antes mencionadas, no han modificado de manera notoria la reproducción de la lengua, ya que los jóvenes que salen a las ciudades, tienden a regresar al pueblo para establecer su hogar y educar a sus hijos, o regresan al pueblo a dejar a sus hijos bajo el cuidado de los abuelos y ellos se regresan a la ciudad para continuar con sus trabajos, esto ha posibilitado que los niños sigan aprendiendo el náhuatl desde muy pequeños.

En la comunidad de Achichipil se habla el náhuatl en todos los espacios posibles, tanto en los espacios públicos como privados, las personas se comunican casi en su totalidad en náhuatl, únicamente se suelen escuchar conversaciones en castellano cuando se trata de interacciones entre jóvenes o cuando hay una persona ajena a la comunidad y que no es hablante del náhuatl. La mayoría de las personas a pesar de ser bilingües optan por comunicarse en náhuatl dentro de la comunidad, no así cuando salen de ella, en donde hablan el castellano sobre todo en espacios urbanos como la cabecera municipal.

4.1 Identificación subjetiva

A través de las entrevistas pude percibir que en ambas comunidades no hay una identidad homogénea, los sujetos se identifican de manera distinta a partir de elementos concretos, los datos recogidos en campo me permiten tipificar tres formas de identificación subjetiva ligadas de manera directa a la práctica de la lengua y elementos culturales específicos, condicionados por el contexto social de cada generación.

De esta forma las tipificaciones de la identidad de las comunidades son las siguientes; nahua, huasteco y mexicano, cabe hacer mención que esta tipificación no se estableció de manera arbitraria, sino que se recuperaron palabras que los propios informantes mencionaban como categorías de adscripción⁶¹, a continuación expondré en qué consiste cada una de estas formas de identidad manifestadas por los sujetos.

La identidad nahua es la identidad tradicional de las comunidades, los pobladores la describen como aquella forma de ser que tiene arraigada los valores

⁶¹ Las palabras que usaban los informantes para auto definirse fueron los siguientes: *masehualimej* cuyo significado en castellano es persona común, que es un término que usan los adultos mayores de las comunidades nahuas para aludir a una persona con características de personalidad afines a la comunidad, como el ser humilde, dedicarse al campo y sobre todo ser hablante de la lengua local, esta palabra también se relaciona como sinónimo con la palabra *nahuatimej* que refiere una persona miembro de una comunidad nahua pero sobre todo hablante del náhuatl, de esta última palabra retomo el término nahua para tipificar a la identidad de las personas hablantes del náhuatl, por su parte el término huasteco y mexicano son palabras que los sujetos usaban para definirse a sí mismos como personas miembros de la comunidad pero sin un arraigo con la identidad tradicional.

tradicionales de la comunidad, como la reciprocidad, el respeto a las tradiciones (la significación del mundo y las festividades) y medio ambiente, el trabajo comunitario y las formas de educación tradicional, tal como lo muestra el siguiente testimonio.

Para nosotros los que somos de comunidad nos consideramos *masehualimej* o nahuas, porque todavía conservamos nuestras costumbres de lo que nos dejaron nuestros papas y nuestros abuelitos, nos gusta trabajar en el campo, trabajar en comunidad, hacer faenas y educar a nuestros hijos como lo hicieron con nosotros (Pedro, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/17).

Como se puede observar esta forma de identidad está muy relacionada a la convivencia y organización comunitaria de las comunidades, una dinámica que se puede encontrar en la mayoría de las comunidades de la región, en donde el valor principal que resaltan es la reciprocidad, tanto entre miembros, como de un miembro hacia la comunidad.

Por su parte las adscripciones como huasteco y mexicano, muestran un desapego con la tradición, al considerar como referentes de su identidad elementos folclóricos de la tradición de los nahuas y elementos nacionalistas, en este sentido estas dos formas de identidad se inscriben en una identidad moderna, ya que los valores propios de los nahuas no están marcados aun y cuando comparten un espacio-tiempo dentro de las comunidades, tal como se muestra en el siguiente testimonio.

Yo diría que soy huasteca, porque he nacido en esta región y la gente de aquí se le llama huastecos ya sea uno de Huejutla, Yahualica o Huautla, no todas las personas somos y nos consideramos iguales, por ejemplo las personas grandes de las comunidades se dicen ser nahuas, no sé si es solo porque hablan en náhuatl, pero yo me considero diferente a ellos.

Yo siento que esas personas son diferentes en cierta forma, porque les tocó vivir en un tiempo que no es el mismo al de los jóvenes de ahora, piensan de manera diferente y por lo tanto actúan de manera diferente, estas personas son más pasivas, más reservadas y muy tradicionalistas en el sentido que todo lo quieren ver bajo su punto de vista, desde cosas muy simples como los saludos hasta la forma de cortejo, las relaciones de pareja y la forma de vivir en comunidad (*Gabriela, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/03/04*).

Este testimonio además de afirmar una diferencia entre formas de identidad, también caracteriza al otro, es decir los huastecos hacia los nahuas, la joven entrevistada alude que la diferencia principal entre los huastecos y los nahuas es la forma de pensar, los huastecos y los mexicanos tienen una forma de pensar moderna, mientras que los nahuas piensan desde la tradición. La entrevistada ejemplifica esta diferencia a partir de situaciones cotidianas, como los saludos y la forma de cortejo, esto nos muestra que estos grupos tuvieron una educación distinta, una apegada a los valores tradicionales y otro a los valores modernos.

Esto cobra mucho sentido cuando se observa que la educación de cada grupo se dio en distinto espacio debido a la naturaleza del contexto generacional de cada grupo, las personas que se adscriben como nahuas son específicamente generaciones adultas⁶² mientras que las personas que se adscriben como huastecos y mexicanos son de generaciones más jóvenes.

⁶² Cabe hacer mención que en la comunidad de Achichipil los jóvenes y los niños también se adscriben como nahuas, esta situación se debe a que las comunidades viven procesos distintos en cuanto al uso del náhuatl, en Tehuetlán el uso es casi nulo, sólo las personas mayores de 60 años tienen una relación estrecha y afecto por la lengua, una dinámica totalmente distinta es la que presenta la comunidad de Achichipil, donde la lengua está presente en todos los espacios y situaciones de la vida cotidiana en gran medida por la inmersión tardía del sistema educativo en esta comunidad y poco contacto con otros grupos lingüísticos hasta mediados del siglo XX, lo que ha permitido que la lengua tenga funcionalidad dentro de la comunidad y por tanto se transmita a las nuevas generaciones.

El contexto de las comunidades en el que las generaciones de niños se adscribían como nahuas, mostraba que el sistema educativo nacional tenía poca incidencia, en el caso de Tehuetlán en la década de 1950 la escuela formal apenas se estaba estableciendo por lo que los padres de familia no mandaban a la escuela a sus hijos, siendo el hogar el principal espacio de educación de los niños. Por su parte la comunidad de Achichipil la educación de los niños cambió de manera radical hasta la década de 1970 cuando se estableció la escuela primaria, antes de eso los niños eran educados únicamente con la educación informal apegada a los valores tradicionales de la comunidad.

En el caso de los jóvenes su educación fue distinta, ya que la escuela formal fue la encargada de formarlos como sujetos acordes a lo que el Estado pretendía, más que formarlos a partir de las necesidades locales de su comunidad, instituyéndoles valores distintos a los tradicionales que dieron como resultado un cambio de pensamiento y una valoración distinta que las generaciones adultas, con respecto a la cultura local.

Otra de las observaciones importantes realizadas en campo, es que las formas de identidad antes mencionadas tienen una relación directa con la práctica de la lengua, las personas adscritas como nahuas en su totalidad son hablantes del náhuatl y su principal referente de identidad es la lengua como se muestra en el siguiente testimonio.

Principalmente con la lengua, porque hablando es como te puedes entender con los demás, si alguien me habla igual que yo me siento seguro y puedo identificar que esa persona es igual que yo aunque estemos en un lugar que no sea el pueblo o la región, como en las ciudades, pero también me identifico y creo que todos los del pueblo, con las costumbres, porque no en todos lados viven como nosotros y a veces es difícil acostumbrarse a otras costumbres (Mateo, comunidad de Achichipil, Entrevista. 2013/02/14).

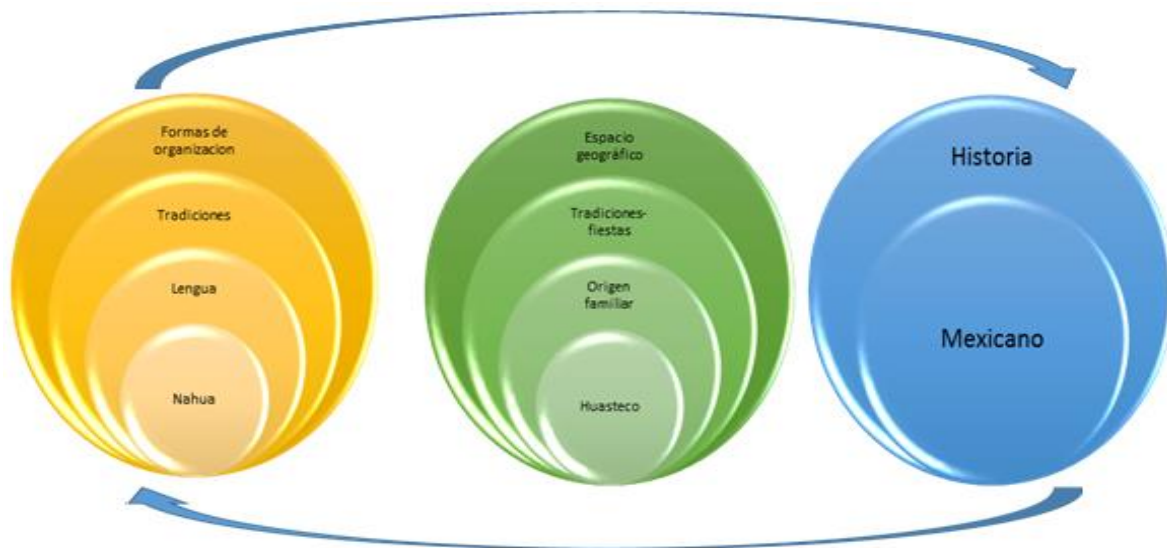
Por su parte las personas adscritas como huastecas y mexicanas reflejan un uso mayor con el castellano, la mayoría de ellos son monolingües y solo una parte saben hablar el náhuatl pero ya no lo usan, por lo que tienen otros referentes de la identidad como se muestra en el siguiente testimonio.

Me siento identificado principalmente con las tradiciones, porque las tradiciones de aquí son muy particulares y muy importantes, por ejemplo el Xantolo no se celebra de la misma forma en otros lugares, muchas personas de otros lugares vienen a la fiesta por que les gusta y creo que eso nos identifica aquí y allá afuera (Alejandra, comunidad de Tehuetlán, Entrevista. 2013/03/08).

La práctica de la lengua en las tres formas de identidad está presente y juega un papel importante, aunque los que se adscriben como huastecos y mexicanos no hacen manifiesto el uso exclusivo del castellano, pero está implícito, al preguntarles por el elemento con el cual se sienten identificados aluden a otras cuestiones siendo el castellano un elemento común que no les genera un sentimiento de pertenencia como el caso de los nahuas, que consideran a la lengua como un elemento importante ya que se diferencian de los otros a partir de ella en ciertos contextos de interacción.

A pesar de la centralidad que la lengua tiene para los nahuas, no es el único elemento de identidad con el que cuentan, sino que también hay otros elementos que generan y refuerzan dicha identidad, lo mismo sucede con las otras dos identidades, como se demuestra en el siguiente diagrama.

Esquema 3: Formas de identidad encontradas en las comunidades



Fuente: Elaboración propia

Como podemos ver en el esquema anterior cada forma de identidad tiene varios elementos que lo conforman, elementos que no son exclusivos de alguna de ellas ya que pueden estar presentes en dos o en las tres identidades. En el esquema se muestran los elementos que a criterio de los informantes son los más representativos en su identidad, los nahuas además de la lengua, hicieron referencia a las tradiciones y las formas de organización comunitaria, elementos que desde la óptica de los informantes están arraigados a los valores tradicionales practicados desde varias generaciones en la comunidad, y da como resultado una dinámica comunitaria en donde el sujeto, es un sujeto colectivo.

Por su parte los que se auto adscriben como huastecos mencionaron e hicieron referencia el origen familiar (ascendencia nahua), tradiciones y costumbres, concibiéndola como una herencia cultural que los caracteriza como diferentes respecto de personas de otras regiones del estado y del país, de igual forma mencionaron el espacio donde viven, como un lugar en donde les tocó vivir y por tanto tienen un cariño hacia el mismo. Por último los que se adscriben como mexicanos identifican a la historia como el elemento más importante; con esto los

informantes se refieren a la historia que se les enseña en la escuela, así como la enseñanza de los símbolos nacionales, esto resulta ser muy importante ya que en la escuela es donde se da la sustitución de una identidad local por una identidad nacional homogénea, una finalidad que el Estado mexicano se trazó desde sus inicios y la objetivó con el sistema educativo.

Como ya se mencionó los elementos de la identidad no son exclusivos de una sola forma de identidad, ya que pueden encontrarse en otra, tal es caso de la tradición que se encuentra presente en los huastecos pero también con los nahuas, aunque el sentido es distinto, mientras que para los nahuas la tradición significa la presencia de los valores de la reciprocidad, el bien común, la educación mediante la enseñanza de conocimientos prácticos para la comunidad, los conocimientos tradicionales de la agricultura, manejo de los recursos naturales y el respeto a las costumbres (festividades, actos sagrados y espiritualidad), los huastecos solo consideran tradición a la herencia cultural de las festividades más importantes como el Xantolo y el Carnaval principalmente, concibiéndolos desde un plano meramente folclórico.

Es necesario aclarar que aunque las comunidades presenten estas formas de adscripción, no lo manifiestan de manera homogénea, es decir cada comunidad tiene una forma distinta de mostrar estas adscripciones condicionadas por los procesos sociales internos y externos de cada comunidad⁶³, esto se observa sobre todo por las generaciones que se adscriben en cada una de estas formas de identidad, en Tehuetlán los nahuas son las personas adultas-ancianas, y los huastecos y mexicanos son personas adultas-jóvenes y mientras que en Achichipil hay una adscripción nahua que tiene presencia e identificación en todas las generaciones y las dos otras formas de adscripción apenas y tienen presencia.

⁶³ Aunque las dos comunidades son del municipio de Huejutla, cada una de ellas tiene una dinámica propia, ya que han atravesado por dinámicas específicas como se mencionó en el capítulo III.

De esta forma la identidad tradicional está más arraigada en la comunidad de Achichipil, pero también está presente en la comunidad de Tehuetlán de una forma distinta, las comunidades viven en tiempos distintos con respecto a la manifestación de la identidad y la práctica de la lengua, las comunidades no muestran contextos polarizados o aislados, ya que en tiempo y espacio conviven pero sus dinámicas cotidianas y la articulación de la identidad es distinta.

Observamos que los cambios de la identidad y la práctica de la lengua no solo obedecen a cambios generacionales, sino contextuales, mientras que en las generaciones grandes la identidad tiene que ver con una dinámica mucho más local debido a la poca movilidad y la no incidencia de factores externos a la dinámica comunitaria, tal es el caso de la institución escolar, el siguiente testimonio nos muestra esta situación.

Mis papas me enseñaron hablar en náhuatl, porque ellos nunca entendieron el castellano, recuerdo que cuando éramos chiquitos relacionábamos el castellano con los malos que nos quitaban las tierras, ellos se metían a las tierras de los campesinos y los hacían potrero y cuando alguien se oponía lo mataban.

Nuestros abuelos y nuestros papás servían a los propietarios como hacenderos o semaneros; estaban semana tras semana obligados a trabajar para los patrones. Era una vida muy dura para ellos, tenían la obligación de trabajarle al patrón lunes, martes y miércoles, a veces gratis, o a veces ganando un poco, cincuenta centavos, y luego un peso, después un peso cincuenta, para que les rentara un lugar donde hacer milpa.

Los propietarios se fueron adueñando de los terrenos y a nuestros abuelos y papás les rentaban en los montes un pedazo para que sembraran maíz. Alcanzaban a hacer dos siembras, y una vez que cosechaban la parte trabajada, los propietarios les rentaban otro pedazo de monte y de esta manera extendían sus potreros. En la medida en que se fueron extendiendo los potreros se fue acabando el monte, y así llegó

el momento en el que nuestros abuelos y papás no tuvieron un lugar donde sembrar (Florencio, Comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/02).

Este testimonio refiere a la dinámica de la comunidad de Achichipil en la década de 1950, en el que predominaba la actividad agrícola por parte de los pobladores, pero también era un contexto marcado por el despojo de las tierras de los campesinos a manos de los terratenientes locales, durante esa década y la década subsiguiente los pobladores de la comunidad de Achichipil tuvieron una dinámica cotidiana dentro de la comunidad, ya que el desplazamiento hacia otros lugares de la región era poco debido a la peligrosidad que significaba para ellos salir.

Por su parte la comunidad de Tehuetlán presentaba una dinámica distinta a la de Achichipil, debido a que en esa parte del municipio no hubo despojos de tierra, además los habitantes nahuas mantenían una relación estrecha con las personas no nahuas llamados por ellos como *koyumej*, esta relación se daba sobre todo en el ámbito agrícola y de comercio, el siguiente testimonio ilustra esta relación.

En realidad nunca tuve una necesidad tan grande de aprender el castellano cuando fui joven, porque todo lo que necesitaba lo tenía al alcance, como trabajo y el comercio, porque comerciábamos con los compañeros de comunidades vecinas y las personas adineradas que nos daban trabajo para cultivar sus tierras eran personas que se preocupaban por hablar como nosotros, hasta con ellos hablábamos en náhuatl, ahora todo es distinto ya nadie lo quiere hablar y quieren que nosotros hablemos como ellos (Domingo, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/05).

A pesar de que la situación de Tehuetlán con respecto a la tierra y la relación con las personas no nahuas fueran distintas a la comunidad de Achichipil, predominaba una generalidad en ambas comunidades, en el sentido que en ambas la práctica del náhuatl se mantuvo vigente aunque por distintas razones,

en Achichipil la vigencia está relacionada con el no aprendizaje y el rechazo del castellano, por considerarse una lengua de las personas que los despojaban y en mucho de los casos los mataban, mientras que en Tehuetlán la vigencia se debe principalmente a que las personas no nahuas se interesaban por aprender la lengua local para tener un mejor entendimiento a la hora de relacionarse en las labores del campo.

Por su parte los más jóvenes de ambas comunidades tienen una dinámica de mayor movilidad (en distinto grado tomando en cuenta el contexto de interacción de cada comunidad con otros grupos lo cual posibilita o no la inserción temprana a una dinámica de mayor movilidad), donde la escuela interviene de manera determinante para el uso de la lengua, por tanto el náhuatl cada vez más pierde valor instrumental para las nuevas generaciones, como se observan en los siguientes testimonios.

Nunca tuve la inquietud de aprender el náhuatl, mi papá me contaba que ellos habían tenido problemas en la escuela porque hablaban en náhuatl, entonces él prefirió no enseñarnos porque quería que nosotros domináramos muy bien el castellano. Además ahora ya casi ni se usa, yo no tengo necesidad de saber hablar náhuatl porque con todos los que convivo no lo hablan, o al menos yo no hablo así con ellos, aquí en Tehuetlán ya solo se escucha hablar en El Naranjal pero casi no voy, los chavos de ahí si lo hablan pero usan más el castellano, cuando vivían mis abuelos quizá si era necesario un poco, pero también ellos hablaban un poco en castellano y ellos me hablaban en castellano (Gabriela, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/03/26).

Este testimonio muestra que la práctica de la lengua ha quedado reducida a pocos espacios en la comunidad, esto en gran medida por las experiencias de las generaciones predecesoras con respecto a la lengua, la joven indica que su papá le contó que en algún momento tuvo dificultades en la escuela por no dominar el

castellano, situación que le atribuía el ser hablante del náhuatl, por lo que decidió no transmitir la lengua a sus hijos.

Como podemos ver hay varios factores que permiten generar una diversidad de formas de identidad, como se ha mencionado, la incidencia de la escuela y la movilidad hacia los centros urbanos fueron fundamentales para que existieran estas tres formas de identidad antes mencionadas en las comunidades, en donde la práctica de la lengua ha fungido un papel importante, al menos para los nahuas que lo consideran como un elemento importante para establecer diferencia con los otros.

4.2 Transmisión y contexto de interacción

El mantenimiento o persistencia de la identidad es una de las características generales más importantes de la identidad, ya que son las que la hacen perceptible de manera regular en un espacio y tiempo determinado, a su vez responde a la inquietud de los otros en observar una estabilidad y constancia en la identidad que manifestamos; manteniéndose conforme a la imagen que proyectamos habitualmente de nosotros mismos.

Los datos recogidos en campo nos muestran que los elementos más característicos de la identidad en las comunidades son su lengua, la organización comunitaria, las costumbres y tradiciones⁶⁴, estos constituyen el núcleo desde el cual se sienta la relación entre miembros del grupo y con personas ajenas a ellas, haciéndose reconocer por los elementos que el grupo considera representativos pero también estando sujetos a las denominaciones exo grupales.

Ambas comunidades parten de una generalidad en cuanto al núcleo de identidad pero en diferente temporalidad⁶⁵, dicha generalidad constituye la lengua

⁶⁴ En diferente nivel como se demostró en el primer apartado.

⁶⁵ Con temporalidad me refiero a las condiciones de la manifestación de la identidad, mientras la comunidad de Tehuetlán en la actualidad muestra núcleos descentralizados de la lengua como referentes identitarios para la mayoría de los pobladores trasladándolos a otros referentes como la ascendencia familiar; la comunidad de Achichipil muestra un panorama donde la lengua es un

y la forma de organización, siendo estos elementos muy significativos para las comunidades pero en distinto grado, de acuerdo a los procesos sociales internos y externos que han atravesado, los testimonios siguientes ilustran este hecho.

Yo solo hablo en náhuatl, lo aprendí de mis papás, hace ya algunos años el náhuatl era la única lengua con la que se comunicaba la gente de todas las comunidades de por aquí cerca, mis papás nacieron en esta comunidad, ellos fueron de las primeras familias que llegaron a vivir aquí y cuentan que las primeras personas que no hablaban en náhuatl llegaron como en 1950, estas personas eran de mucho dinero y venían a ocupar las tierras de nosotros, mi papa cuenta que no se llevaban con esas gentes porque no eran personas buenas, se burlaban de la gente que vivía aquí. (Pedro, comunidad de Achichipil, comunicación personal.2013/03/24)

Esto nos demuestra que las relaciones estrechas entre nahuas y mestizos en la comunidad de Achichipil son relativamente recientes a partir de los primeros asentamientos que los caciques hicieron en la zona, lo cual no significa que nunca hayan tenido contacto sino más bien los contactos que tenían entre estos grupos eran fuera del espacio comunitario como en la cabecera municipal.

Por su parte la comunidad de Tehuetlán ha tenido un contacto muy estrecho con los hablantes del castellano desde hace más tiempo, ya que desde la llegada de la familia Viniegra en el siglo XVIII han llegado establecerse numerosas familias procedentes de otros municipios de la región sobre todo de Huejutla y Orizatlán, por lo que su interacción ha sido prolongada y no conflictiva, la interacción entre ambos grupos dio la posibilidad de que ambos aprendiesen la lengua y el estilo de vida del otro, siendo el castellano y la dinámica social moderna los que fueron predominando con el paso del tiempo⁶⁶.

referente muy fuerte de la identidad para toda la población y esto tiene que ver con los procesos que cada comunidad ha atravesado que permiten el mantenimiento o el cambio (reconstrucción) de los referentes de identidad.

⁶⁶ El predominio del castellano no se dio sin algún tipo de resistencia por parte de los hablantes nahuas, ya que no todos aprendían hablar el castellano, de modo que un gran número de familias

Cuando era niña en la comunidad la mayoría de las personas hablaban en náhuatl, para todo se usaba en náhuatl, no era tan necesario el castellano, porque recuerdo que hasta las familias del centro sabían hablar en náhuatl, aprendían la lengua y se los enseñaban a sus hijos, porque les era muy importante y útil para comunicarse con la mayoría de las personas, porque ellos siempre necesitaban de los campesinos de la comunidad y por eso lo aprendían para entenderse mejor y nosotros llegábamos aprender también de ellos, como mi papá que nunca fue a la escuela y entendía perfectamente el castellano (Linda, comunidad de Tehuetlán. Entrevista 2013/04/12).

Estos testimonios ilustran los contextos de integración entre los dos grupos en donde se observa que en el contexto de Achichipil la interacción directa se dio hasta 1950 mientras que en Tehuetlán ya existía desde mucho tiempo atrás, ocasionando que ambas comunidades tuvieran una dinámica de convivencia distinta entre los dos grupos y de igual forma debido a esta dinámica distinta los referentes identitarios que en un principio ambas comunidades partían en gran medida de la lengua, se fueron modificando.

La dinámica de Tehuetlán en donde ambos grupos aprendieron del otro sobre todo en cuestiones de la lengua, se hace únicamente efectiva una de sus funciones, que es la función comunicativa, aunque la función participativa estuviera latente para ciertas situaciones de tensión, mientras que en la comunidad de Achichipil la dinámica de tensión posibilitaba que la lengua fueran un referente de identidad muy fuerte al igual que las formas de organización, lo cual no quiere decir que un elemento estuviera por encima del otro sino que se complementaban al establecer las fronteras con los demás.

Pero más que de permanencia, habría que hablar de continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos corresponde a un

y por lo que respecta a sus miembros, no lo aprendían sino hasta en la escuela. Cuando se estableció la escuela primaria de la comunidad, ahí los maestros prohibían a los alumnos hablar en náhuatl como una medida para facilitar el aprendizaje del castellano.

proceso evolutivo, y no a una constancia substancial, aunque en algunos colectivos pareciera que la identidad permanece estática por un largo periodo y que sólo es visible a través de las generaciones.

Pero también hay procesos que aceleran el cambio de las identidades y esto se hace más visible cuando hay una interacción con otras culturas pero también por la inmersión de políticas de Estado a través de nuevas instituciones sociales como el sistema educativo, acelerando la evolución paulatina de la trayectoria identitaria.

Para ilustrar este hecho citaré testimonios de dos generaciones de ambas comunidades, para ver como a través de la incidencia de las políticas de Estado y sus instituciones han creado condiciones de cambios acelerados en la identidad de cada pueblo objetivándose en las diferentes generaciones que conviven en un mismo tiempo.

Yo no fui a la escuela, todas las personas que tienen mi edad nunca fueron porque no había escuelas, había uno en una comunidad de por aquí, pero no era una escuela para todos, sino que en esa escuela iban los hijos de los hacendados y los vaqueros, hasta hace unos 30 o 35 años que ya se hizo la escuela de la comunidad, pero antes no, algunos llegaron a ir de la escuela, pero eran las personas que se iban de la comunidad a vivir a otros lugares (Martín, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/15).

Las generaciones adultas no tuvieron acceso a la escuela por la inexistencia de cobertura del Sistema educativo en la región, además de las condiciones sociales que atravesaban los pueblos nahuas durante esas décadas (1950-1960), en las cuales estaban presentes los desplazamientos y despojos a manos de los hacendados de la región. Las escuelas que se instalaban en algunas comunidades eran destinadas únicamente para la educación de los hijos de las familias allegadas al hacendado, pero tampoco los campesinos consideraban tan necesaria la educación formal de la escuela para sus hijos, debido a que su

dinámica cotidiana tradicional no les exigía tener una enseñanza de ese tipo, la educación informal de la familia bastaba para los requerimientos de la vida en comunidad, lo cual es contrastante con la generación que le sucede ya que esta se insertó en el sistema educativo (educación indígena).

La instalación de la escuela formal en Achichipil se dio después de la resolución del conflicto agrario, como una respuesta de las exigencias planteadas por los pobladores de las comunidades que habían sido afectadas⁶⁷, esta petición se hizo con la intención de que las nuevas generaciones no tuvieran la limitante que tenían los adultos, que era no saber leer y escribir, además de no saber hablar el castellano, una situación que los colocaba en una desventaja durante todo el proceso de exigencia de la devolución de las tierras.

Al instalarse la escuela en Achichipil, los profesores emplearon métodos antipedagógicos para la enseñanza de los niños, estos métodos iban de los castigos físicos a los señalamientos de una supuesta inferioridad de su lengua y cultura, la causa de la pobreza de los padres y de su incapacidad de aprendizaje como se muestra en el testimonio anterior.

Por su parte en el contexto de Tehuetlán, la inserción al sistema educativo se produjo mucho tiempo antes, ya que la primera escuela se instaló antes de 1950, aunque gran parte de los niños no asistían a la escuela porque la sentían ajena a la comunidad, los padres de familia optaban por educar a sus hijos informalmente en la casa.

Hay que recordar que el contexto de las generaciones adultas se caracteriza por poca movilidad social, las actividades de los habitantes se realizaban dentro de la comunidad y las comunidades circunvecinas, pero también fue un contexto en

⁶⁷ La introducción de la escuela obedeció a un proceso de modernización del Estado mexicano en los sectores rurales indígenas a través de políticas homogeneizantes. Cuando las comunidades empezaron a tener necesidad de salir para comerciar sus productos y su fuerza de trabajo se vieron en la necesidad de aprender castellano para poder moverse e integrarse a la vida nacional, al progreso. Y bajo esta dinámica, también interiorizaron los estereotipos de atraso que caracterizaban a los pueblos indígenas.

donde se empezaba con la idea de salir de las comunidades, y que era necesario prepararse para ello, como se muestra en el siguiente testimonio.

Yo aprendí a hablar en castellano ya cuando estaba grande, tenía como 8 ó 9 años, me acuerdo que la esposa de Pancho Vera le decía a mi mama que me mandara a la escuela porque ya estaba en edad para ir y que tenía que aprender castellano porque no siempre viviría en la comunidad, que algún día tenía que salir y no podría hablar con nadie si no hablaba en castellano, mi mama le decía que yo no quería ir porque me daba miedo (Linda, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/12)

En cuanto a la generación posterior la situación fue diferente ya que la mayoría de los padres de familia estaban convencidos de que era necesario que los hijos asistieran a la escuela por lo que la mayoría de los niños ingresaban a la escuela primaria y posteriormente secundaria⁶⁸, además de que estaban en una situación diferente en cuanto al predominio del náhuatl, ya que se había empezado a relegar a espacios privados.

A los seis años de edad yo ingresé a la escuela primaria de aquí de Tehuetlán, para ese entonces yo ya empezaba a leer y a escribir, el primer año lo que hice fue afinar mi lectura y escritura y hacer cuentas básicas.

Yo no tuve problemas con el castellano en la primaria porque ya lo dominaba, solo perfeccioné mi fluidez y la escritura sobre todo, porque mi mamá me enseñó bien, algunos compañeros míos que sus papas todavía son monolingües si tuvieron problemas de pronunciación con el castellano, porque luego cambiaban letras por

⁶⁸ A los jóvenes le tocó nacer en la dinámica de los 80 y 90 cuando las instituciones del Estado estaban afianzadas, una de ellas fue el sistema educativo, la mayoría de los niños asistían a la escuela. Por su parte las generaciones nacidas posterior a 1990 le tocó presenciar una dinámica comunitaria que ya era demasiado álgida, la migración a las ciudades era cada vez mayor, había acceso a la televisión, tenían acceso a la tecnología como el internet, telefonía móvil, todos estos elementos coadyuvaban a que la identidad moderna se afianzara haciendo visible el desplazo de la identidad tradicional.

ejemplo era muy común que cambiaran la o por la u, y viceversa, a esos niños a veces les ponían a hacer planas de las palabras que le cambiaban la letra y los regañaban muy feo, hasta yo me sentía mal (Manuel, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/02/14).

El punto de partida de la interacción entre estos dos grupos (nahuas y mestizos) en cada comunidad explica la temporalidad distinta en que se encuentra la dinámica de reproducción de la lengua y su identificación con ella, mientras en Tehuetlán la identificación hacia la lengua queda en un segundo término por la compartición de la lengua por los dos grupos en el plano de la función comunicativa⁶⁹; en Achichipil la lengua fungió un papel importante en el establecimiento de la diferencia como un referente de su identidad en un momento de tensión.

¿Pero qué es lo que realmente ocasiona el cambio de la dinámica de reproducción de la lengua y su identificación hacia ella en las dos comunidades?

El impacto de la interacción y la incidencia de las instituciones sociales provocaron un cambio irreversible en la dinámica de las comunidades desde los aspectos subjetivos que con el paso del tiempo se hacen objetivos mediante prácticas y discursos en la vida cotidiana generando nuevas formas de convivencia y formas de identidad.

Uno de los elementos que fueron cambiados como consecuencia de estos hechos son los referentes a la socialización, como proceso de transmisión de las pautas de conductas, valores, lenguaje y la idea de sociedad en sí, por parte de la generación adulta hacia las nuevas generaciones.

El impacto de las interacciones y de la incidencia de las instituciones provoca un cambio del contenido de la socialización, ya que la socialización no siempre se mantiene estática, sino que refleja los procesos que el colectivo ha atravesado; por

⁶⁹ Me refiero al aprendizaje del náhuatl de las familias llegadas de España y de otras regiones del estado a la comunidad y del castellano para los nativos de la comunidad.

lo tanto sus contenidos no siempre serán válidos para todas las generaciones y habrá la necesidad de modificarlos para que las nuevas generaciones tengan la posibilidad de adaptarse a los nuevos contextos⁷⁰.

Estos cambios se generan en el transcurso de la trayectoria de vida de una generación, enriqueciendo el reservorio de conocimiento disponible para la ejecución de sus acciones y para la interacción dentro del grupo como fuera, en este sentido lo que para una generación fue muy útil y el principio básico de su socialización (como la transmisión de experiencias y conocimientos colectivos) para las nuevas generaciones puede ya no tener la misma importancia y sentido.

Es así como se va dando el desplazamiento de los contenidos de la socialización en las comunidades citadas, la socialización primaria de las generaciones adultas tenía como principio fundamental la transmisión de la lengua (portadora de valores y de una visión del mundo) como el primer elemento de identidad.

La socialización secundaria también fue trastocada por la incidencia de la interacción y la institución escolar, lo que antes se aprendía como complemento de la socialización primaria en espacios y situaciones comunitarias (más allá del núcleo familiar), la escuela fue acaparando cada vez más este aprendizaje, otorgando nuevas experiencias y conocimientos útiles⁷¹, pero también acaparando gran parte del tiempo de los niños ocupándolos en actividades escolares, deportivas y artísticas.

Con el paso de las generaciones lo aprendido en la escuela toma mucha importancia a tal grado de llegar a convertirse en la base de la socialización primaria,

⁷⁰ Esta modificación de los contenidos de la socialización no siempre se llevó a cabo de manera consciente, sino que fue el reflejo de las situaciones que las generaciones adultas atravesaron exigiendo una adaptación inmediata y mediata hacia las circunstancias lo cual se objetivó en nuevas ideas de sociedad.

⁷¹ Los conocimientos y experiencias que la escuela proporcionaba a los alumnos en su mayoría eran externos a la idiosincrasia de la comunidad, ya que los contenidos de la educación básica eran homogéneos en todo el país aun siendo una educación especializada en comunidades indígenas puesto que lo que cambiaba era la inclusión de una materia de lengua indígena.

los contenidos de la educación formal se convierten en representaciones sociales por los cuales los sujetos rigen su vida cotidiana como un nuevo reservorio de conocimientos útiles y apropiados a su vida.

Los nuevos conocimientos y experiencias adquiridos en la escuela tienden a ser conflictivos con los reservorios de conocimientos tradicionales provocando su modificación y la inclusión de nuevas formas de pensar que se objetivan en una socialización distinta para las nuevas generaciones como se observa en el siguiente testimonio.

Yo les enseñé a mis hijos el castellano porque la verdad yo quiero que ellos tengan un mejor futuro que yo, que ellos puedan salir adelante, estudiar y tener una profesión, no como nosotros que nos quedamos nomas en la secundaria, no digo que el náhuatl no sirva, es muy bonito pero creo que para estos tiempos es preferible que uno sepa hablar en castellano, porque solo así se le abren las puertas, el náhuatl solo lo hablan aquí en las comunidades, pero en las ciudades pues ya no lo hablan, y muchas veces hasta se burlan de los que lo hablan, si tan solo los maestros que venían aquí a darnos clases se burlaban, por eso creo que es más importante que los niños pues hablen bien el castellano (Domingo, comunidad de Tehuetlán. Entrevista.2013/04/02).

Este testimonio es en sí un discurso que refleja situaciones que la persona enfrentó a lo largo de su vida y que produjeron un cambio en la concepción y valorización de su lengua e identidad considerándola innecesaria para sus hijos, como una forma de que ellos tengan mejores posibilidades de desarrollo. Estas situaciones expresan experiencias negativas que tuvieron en las ciudades, en donde eran señalados como indios y por tanto inferiores, por lo que la mejor forma de evitar la discriminación era dejar de ser indígena.

4.2.1 Coexistencia de identidades

Otra de las realidades que produjo la institución escolar, y las migraciones, es la existencia de varias formas de concebir la identidad en las dos comunidades, visibles sobre todo en la comunidad de Tehuetlán más que en la comunidad de Achichipil, esto por la razón de que en la segunda comunidad la apertura hacia las migraciones y el establecimiento de las escuelas de educación básica ocasionó que los referentes de identidad y las formas de socialización no hayan sido cambiados drásticamente.

Por su parte en la comunidad de Tehuetlán la coexistencia de identidades es mucho más notoria por la trayectoria más amplia que la comunidad ha tenido con la escuela formal y la interacción con grupos diferentes, ya que la escuela se estableció a principios de la década de 1950 y la interacción con un grupo diferente data de finales del siglo XVIII.

Como se planteó en el primer apartado de este capítulo, los datos recogidos en campo reflejan la existencia de tres formas de identidad en las dos comunidades, que no son exclusivas de ellas, sino que dan a conocer una realidad que se manifiesta en gran parte de la región Huasteca ya que los procesos de migración e incidencia del sistema educativo son similares, incluso la formación de comunidades a partir de la resistencia de los despojos de tierra.

La coexistencia de identidades no supone una relación armoniosa de las formas de identidad pero tampoco supone conflicto abierto entre ellas, pero si refleja procesos históricos por los cuales un colectivo ha pasado, ya que la identidad es el continuum entre persistencia y cambio motivado por factores específicos de formas de interacción.

La forma de interacción que suponen las identidades tradicionales y modernas es el desgaste del orden tradicional a favor de la creación de principios homogeneizadores, como un proceso de asimilación e inclusión paulatina de formas de identidades alternas, esto se objetiva a través de las generaciones,

como generaciones diferenciadas por una forma específica de identidad en un caso extremo, pero también se perciben en una misma generación incluso en una misma persona, dos formas de identidad, la identidad tradicional nahua y la identidad moderna oficial.

Los datos recogidos en campo nos muestran un panorama complementario en la comprensión de la coexistencia de la identidad en los dos contextos, la comunidad de Achichipil definida en el primer apartado como contexto tradicional muestra una identidad tradicional con la lengua como elemento fundamental, pero también muestra que se están gestando nuevas formas de identificación, éstas en gran medida como el resultado de la incidencia del sistema educativo y las migraciones hacia otros estados del país.

La selección de tres categorías de informantes tuvo la finalidad de conocer si había una continuidad en las practicas identitarias en las generaciones, para el caso de la comunidad de Achichipil la continuidad es más que evidente, las generaciones adultas de 40 años en adelante se auto adscriben como nahuas. Con una fuerte identificación con la lengua como se muestra en el siguiente testimonio.

Yo a mis hijos les enseñé el náhuatl, porque es la única lengua que tenemos es la que nos enseñaron nuestros papás y nuestros abuelitos, esa palabra tiene muchos conocimientos de la tierra, de la lluvia, de las fiestas que hacemos, con eso nos explicamos muchas cosas, cómo nos creó Dios, la forma de cómo debemos de vivir en comunidad, obedecer a nuestros hermanos y la tierra, nosotros cultivamos las tierras con ese saber y siempre nos ha dado resultados (Lucy, comunidad Achichipil. Entrevista.2013/03/05)

Por su parte las generaciones jóvenes de Achichipil reflejan una influencia externa, sin llegar a ser muy significativa en lo inmediato⁷² en la concepción de su

⁷² Esta influencia termina siendo muy significativa para generaciones futuras, la movilidad social y las experiencias escolares provocan un cambio en la mentalidad de los sujetos, observan otras formas de identidad en el exterior (sobre todo identidades legítimas) y se apropian de los discursos

identidad, siguen percibiéndose como nahuas pero tienen intereses diferentes, como salir de la comunidad, ser profesionistas y tener un trabajo cualificado.

Yo considero que todas las personas de la comunidad somos iguales, venimos de una misma historia y sobre todo hablamos la misma lengua, yo soy nahua como mis papás pero si pudiera cambiar algo, lo haría sin pensarlo mucho, considero que debemos de abrirnos a nuevas posibilidades de vida, estudiar y salir adelante (Dominga, comunidad de Achichipil. Entrevista.2013/05/10).

Este testimonio refleja la inquietud que las generaciones jóvenes tienen sobre lo que son, gran parte como el resultado de las enseñanzas e ideologías modernas difundidas en el sistema educativo y las experiencias obtenidas en la movilidad social, haciéndose efectivas en una o dos generaciones posteriores a ellas. Por su parte en la comunidad de Tehuetlán existen percepciones de identidad diferenciadas, en tres generaciones la brecha identitaria se hace muy notoria, los ancianos se auto adscriben como nahuas como se muestra a continuación.

Para nosotros los que hablamos en náhuatl nos consideramos *masehualimej* o nahuas, porque todavía conservamos nuestras costumbres de lo que nos dejaron nuestros papas y nuestros abuelitos, nos gusta trabajar en el campo y trabajar en comunidad, hacer faenas y educar a nuestros hijos como lo hicieron con nosotros (Gabino, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/03).

Mientras que los jóvenes ya no reconocen la identidad nahua como suya, la ven como una cuestión tradicional que existe en su espacio y tiempo pero que es ajena a ellos, el siguiente testimonio ilustra este hecho.

Yo siento que las personas que hablan en náhuatl son diferentes en cierta forma, bueno al menos los que son de Tehuetlán, porque son

de las demás identidades haciéndoles ver su identidad como una limitación en su inserción en un mundo global.

personas ya de tercera edad y ellos vivieron en un tiempo que no es el mismo al de los jóvenes que vivimos ahora, piensan de manera diferente (Dulcena, comunidad de Tehuatlán. Entrevista. 2013/04/08).

Este testimonio muestra una valoración y diferenciación con el otro a partir de la temporalidad, la joven alude que las generaciones adultas adscritas como nahuas piensan diferente porque nacieron en una época muy diferente al contexto en que ella nació, mayor movilidad social (migración), acceso a la tecnología, medios de comunicación y a la educación, todos estos elementos contribuyen a formar personas con una mentalidad distinta a las generaciones adultas y de igual forma adscribirse a una identidad distinta, ya que la identidad tradicional para los jóvenes significa ser una persona fuera de tiempo.

4.2.2 Identidades privilegiadas e identidades estigmatizadas

La identidad tradicional no se sobrepone a la identidad moderna ni viceversa, pero si hay momentos críticos en su relación, ya que hay una institución que regula la relación y a su vez privilegia las manifestaciones identitarias, como lo establece Boaventura de Sousa.

El espacio-tiempo nacional y estatal es el espacio señalado de la cultura en cuanto a conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio nacional (Santos, 2008).

Santos en su obra *Epistemología del Sur* se centra en demostrar cinco formas de ocultación de las manifestaciones de las realidades de las sociedades periféricas y grupos culturales minoritarios por parte del proyecto de la modernidad, desde el aspecto científico y político, y una de las formas de ocultación o invisibilización más importantes es la institución de un espacio y

tiempo único⁷³ en donde solamente puede existir una noción del ser, que es el ser moderno.

Esta institucionalización del espacio y tiempo solamente se puede entender en el marco del Estado-nación puesto que es la creación máxima del proyecto de la modernidad y es la meta institución encargada de generar sujetos acordes a su lógica de funcionamiento, el hombre solo puede ser considerado como un ser racional en tanto cumpla con los requerimientos funcionales del Estado, como un ser democrático, laico y una cultura moderna⁷⁴.

Este ser moderno producido por el proyecto de la modernidad tiene la capacidad de apropiación del espacio y del tiempo disponible para sí, lo cual implica un proceso de posicionamiento de su concepción del mundo y las subjetividades, suprimiendo las formas alternas del ser y el Estado es el encargado de crear las condiciones necesarias para el posicionamiento del ser moderno y su subjetividad.

Las formas por las cuales el Estado establece las condiciones necesarias para la creación de un sujeto conforme a sus parámetros culturales se objetivan en políticas de Estado, y por consecuente en instituciones encargadas de hacer operable las políticas, en caso del Estado mexicano el sistema educativo fue el más importante.

Esta institución se valió de diversos mecanismos para cristalizar su objetivo de homogeneización (cultural, lingüística e identitaria), mecanismos que no necesariamente eran pedagógicos ya que se incurría al uso de estrategias

⁷³ El espacio-tiempo para Santos es una de las construcciones meta contractuales de las cuales la sociedad moderna regida bajo el régimen del contrato social resuelve sus antinomias y tensiones producidos por la agitación de las heterogeneidades que el Estado intenta suprimir bajo una única forma de ser a partir de la ciudadanía, las otras dos construcciones meta contractuales son el régimen general de valores y un sistema común de medidas.

⁷⁴ Santos establece que la nacionalización de la identidad cultural refuerza los criterios de inclusión y exclusión bajo una sola forma de identidad confiriéndoles mayor vigencia histórica y mayor estabilidad, el bases de la identidad legítima se establecieron sobre el etnocidio y epistemicidio, todas aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de la identidad legítima fueron suprimidos, marginados y desnaturalizados.

violentas⁷⁵ en las aulas de clase, como se muestra en los siguientes testimonios de alumnos en diferentes niveles educativos.

Recuerdo que en la primaria el maestro tenía prohibido que hablemos en náhuatl durante las clases, porque decía que teníamos que aprender a leer y a escribir y si hablábamos en náhuatl todo el tiempo jamás podríamos, él era mucho de compararnos con niños de otros pueblos, decía que nosotros estábamos muy atrasados y que parecíamos burros porque no aprendíamos, mientras que en otros pueblos los niños son inteligentes y desde pequeñitos hablaban en castellano y ellos sí podrían ser maestros y nosotros nos íbamos a quedar en la milpa y que por eso era necesario que el prohibiera que nosotros hablemos en náhuatl en la escuela (Román, Comunidad Tehuetlán. Entrevista. 2013/05/02).

La prohibición de la lengua fue uno de los mecanismos de homogenización más concurrenciosos en la región Huasteca en la década de los 60 y 70, pero en comunidades como Achichipil donde el sistema educativo no había llegado, se extendió hasta mediados de los 80, con esto los profesores buscaban cortar toda posibilidad de comunicación obligando el uso exclusivo del castellano.

La prohibición iba siempre acompañada con represalias en caso de romper las reglas establecidas para evitar futuras faltas, los profesores buscaban que los alumnos aprendieran de los castigos de los demás, el testimonio siguiente muestra esta situación.

En una ocasión cuando iba en primer grado me acuerdo que me dolía mi pancita y aun así me fui a la escuela porque ya había faltado a clases otros días porque mi mamá no me había llevado porque mi papá estaba trabajando la molienda y yo me quedaba con ella para ayudarle en lo que se pudiera y me daban ganas de ir al baño a cada rato y me aguantaba, no le pedía permiso al maestro porque él nos

⁷⁵ Con mecanismos violentos me refiero a la violencia en sus múltiples manifestaciones; físicas, psicológicas y simbólicas.

exigía que lo hiciéramos en castellano y yo en ese entonces no sabía hablar en castellano y si no le hacíamos caso y le pedíamos permiso en náhuatl no nos dejaba salir y recuerdo que me estaba aguantando hasta el recreo y me ganó y me hice, el maestro me regañó mucho y me dijo que eso me pasaba por no aprender a pedir permiso como se debe y me puso a lavar el piso del salón (Josefa, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/05/07).

Pero las estrategias de homogeneización no siempre fueron agresivas y represivas, sino que con el paso del tiempo cambiaron su lógica de funcionamiento sin dejar de ser violentas de alguna forma, como lo fue la implementación de ideologías modernas a los alumnos haciéndoles ver las limitaciones de su lengua y su cultura, como se muestra en el siguiente testimonio que pertenece a una persona de generación joven.

En la secundaria llevábamos materias interesantes como educación tecnológica e inglés, eran dos materias que me gustaban mucho, recuerdo que los maestros nos decían que debíamos de poner mucho interés en esas dos materias porque nos ayudarían a salir adelante cuando ya no estemos en la escuela, sobre todo el inglés porque si en verdad queríamos salir adelante tendríamos que dejar atrás a la comunidad y al náhuatl, porque eso ya no nos servía en la época en que estábamos, el náhuatl sólo se usa en comunidades y allá afuera nadie lo habla, y que para que nos empeñáramos seguir en lo mismo si ya hemos visto como nuestros papás estaban pobres sin poder salir del campo (Dominga, Comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013).

Estas estrategias que implementó el sistema educativo no sólo tuvieron resultados inmediatos, sino que pasaron a formar parte de la experiencia de los sujetos como representaciones sociales por las cuales se guiarían en el transcurso de su vida, complementándose con situaciones y contextos que los sujetos se insertaban y esa experiencia fungía como una fuente de acción y de interacción con los otros.

Las situaciones y contextos posteriores a la etapa escolar que los sujetos se insertaban afirmaban la ideología que la escuela fermentaba, ya que fueron contextos igual de violentos hacia la manifestación de una identidad tradicional, me refiero a los contextos laborales en zonas urbanas, en los cuales los jóvenes de ambas comunidades migraban en busca de trabajo que les redituara más que el campo, los testimonios siguientes ilustran este hecho.

Después de la secundaria ya no seguí estudiando, me dediqué a trabajar en el campo con mi papá sembrando maíz y frijol, en épocas de siembra trabajamos nuestras tierras, pero cuando no son temporales yo me voy a trabajar a otros lugares, me voy a los cortes allá en el norte.

En una ocasión en Nuevo León ya no nos quisieron pagar porque se había interrumpido el trabajo por las lluvias y nos tenían parado dos semanas sin trabajo y sin comida, todo corría por nuestra cuenta, un día decidimos escaparnos y regresarnos al pueblo, nos salimos seis compañeros, estábamos en un lugar que se llama Villa Aldama y nos tuvimos que ir caminando y pidiendo un raite por varios días hasta llegar a Monterrey y tomar el camión de regreso, recuerdo que en Monterrey nos trataban mal porque pues la mayoría de los que íbamos pues no hablan el castellano y los que hablábamos un poco pues no lo hablamos bien, como no teníamos dinero tuvimos que quedarnos dos semanas en Monterrey para trabajar y sacar para nuestros pasajes, pero nadie nos quería dar trabajo, conseguimos trabajo pero por diferentes lugares, a mi tío que no sabe hablar en castellano le muy mal, trabajó casi una semana gratis, como no sabe hablar en castellano puesto todo lo que le decían él contestaba que sí y se aprovechaban de él.

La pasamos muy mal, nos reunimos para regresar, algunos de nosotros lloramos, decíamos que jamás volveríamos a salir del pueblo porque allá en la ciudad nos habían tratado mal, nos descrinaban por ser campesinos y sobre todo por no saber hablar

bien en castellano, pero la necesidad nos obliga a salir de la comunidad porque en la comunidad a veces no se puede conseguir el dinero suficiente para los gastos (Pablo, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/03/20).

El primer testimonio muestra discriminación a los hablantes del náhuatl en otras regiones del país, al momento de insertarse en el mercado laboral tanto en los campos agrícolas como en la ciudad, de esta forma para los jóvenes se hace real lo que sus profesores les decían con tanta insistencia en la escuela legitimando los métodos que los profesores empleaban en clase.

La discriminación es recibida de manera directa e indirecta por los jóvenes, dependiendo de la trayectoria identitaria, los jóvenes de Achichipil que tienen más arraigada su lengua y su identidad eran discriminados directamente al ser señalados y recibir malos tratos, mientras que los jóvenes de Tehuetlán que tuvieron instrucción escolar varios años antes habían cambiado de cierta forma la percepción de su identidad naturalizando los comentarios de sus profesores, cuando salían a la ciudad observaban la forma en que los compañeros de otras comunidades eran discriminados y sentían alivio por no tener que pasar por una situación así, como se observa en el siguiente testimonio.

Mi primer empleo en la ciudad fue ayudante de albañil, mi jefe de obra era un señor de Querétaro, yo no tuve problemas con él, pero mi amigo Francisco el de Huehuetla si tuvo problemas con el jefe, porque a veces le daba indicaciones que no entendía, porque Francisco apenas y sabía hablar en castellano, sabía lo básico.

Luego cuando el jefe le daba indicaciones el me preguntaba qué era lo que le había dicho y ya yo le explicaba, le decía que era lo que tenía que hacer, a veces el jefe se daba cuenta que no le entendía y lo regañaba le decía que pusiera más atención, pero no era porque Francisco no pusiera atención, sino que no entendía muy bien el castellano.

En la ciudad fue donde yo aprendí a valorar los regañones que los maestros me daban cuando no quería aprender el castellano, porque tenían razón cuando decían que era necesario que aprendiéramos a hablar el castellano si queremos aspirar a algo mejor fuera de la comunidad (Alejando, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/12).

Ambas formas de discriminación (directa o indirecta) tiene el mismo resultado para los jóvenes de ambas comunidades, que es el desapego de la lengua y la identidad tradicional, en este sentido los espacios laborales constituyen el complemento idóneo del sistema educativo, ya que se hacía real lo que los profesores comentaban en clase, que era el rechazo y discriminación constante fuera de las comunidades.

Estos dos contextos (el escolar y el ámbito laboral) dan pie a la definición de los elementos que debe tener la educación de las nuevas generaciones, como formas de adaptación a nuevos contextos y situaciones a partir de parámetros de la cultura y la identidad privilegiada por el Estado, que es la mexicanidad, como una identidad homogénea.

4.3 Estatus y valor de la lengua e identidad

4.3.1 Subjetividad y cambio cultural

Las situaciones particulares de las comunidades han provocado nuevas valoraciones hacia su lengua e identidad, que no son precisamente valoraciones positivas como se ha visto a lo largo de este capítulo, en este apartado quiero puntualizar dos formas de valoraciones; las explícitas y las implícitas, que en sí constituyen prácticas y discursos que los sujetos realizan hacia su identidad en la vida cotidiana reafirmando las experiencias generacionales y las enseñanzas que el sistema educativo implementó.

Las valoraciones negativas explícitas refieren a la cuestión objetual sobre la identidad y la lengua, que son los discursos que se dicen sobre ella, mientras que

las valoraciones implícitas tienen que ver con la cuestión instrumental sobre lo que se hace con la lengua y la identidad, los testimonios siguientes ilustran este hecho.

Yo considero que las dos lenguas son muy bonitas, y que saber hablarlos bien pues nos permite conocer más, aunque el náhuatl pues solamente se puede usar cuando estamos en la comunidad, porque en otros lugares pues ya no se usa y ni modo que hable sola, ahí tenemos que adaptarnos y hablar en castellano, en ocasiones cuando salimos a la ciudad y vamos acompañados con una persona que también habla en náhuatl preferimos hablar en castellano, porque luego la gente se nos queda viendo extraño, por ejemplo cuando entramos en una tienda y comparamos precios y decidimos si comprarlo o no, esto lo platicamos en náhuatl porque para nosotros es más cómodo y tenemos más confianza, nos sentimos a cierto punto protegidos de que no nos entiendan y podemos descalificar el precio o lo que queremos comprar pero la gente se nos quedan viendo extraño y en ocasiones hacen comentarios burlescos hacia nosotros, y por eso luego tenemos más cuidado en como hablamos, y sabemos que si hablamos como ellos pasaremos a ser como uno más (Rosalba, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/04/20).

Este primer testimonio muestra un discurso sobre la percepción que se tiene de la lengua desde el exterior, por personas ajenas a la comunidad, en el que se muestra rechazo por manifestaciones de la identidad y lengua nahua en interacciones llevadas a cabo en contextos urbanos sobre todo en la cabecera municipal, obligando a los nahuahablantes a buscar estrategias de adaptación ocultando su lengua e identidad.

En el discurso se puede notar una parte de valoración positiva de la lengua cuando el entrevistado declara que su lengua es bonita y que le permite conocer más, pero principalmente cuando dice que se siente segura al hablar su lengua pero predomina la valoración negativa, asumiendo como algo necesario la ocultación de su lengua para ser aceptada como alguien más sin ser señalada.

El siguiente testimonio muestra una situación diferente donde los nahuahablantes recurren a la elección del castellano en situaciones y espacios comunitarios por la supuesta incompetencia lingüística del náhuatl.

Hay algunas cosas muy íntimas que no se pueden decir en náhuatl y que en esos casos pues uno habla en español, por ejemplo en el noviazgo en náhuatl no hay una forma de decir te amo y eso complica todo, porque si la muchacha igual habla en náhuatl y yo también nos sentimos hasta cierto punto limitados para expresar un sentimiento aunque desde pequeños nos hemos hablado en náhuatl cambiamos la forma de entablar una conversación y por lo regular usamos el español para platicar.

En náhuatl únicamente podemos decir nimisneki como una expresión máxima de amor y significa te quiero, y en un noviazgo de ahora no basta porque la chica se puede ofender, puede entender como si no estuvieras entregando todo en el noviazgo, porque se entiende que amar es mucho mejor que el querer y en náhuatl no hay una palabra para decir te amo, por eso en estos casos uno decide cambiar la forma de hablar (Nelson, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/04/01).

Ambos testimonios son en sí discursos reflexivos sobre la lengua en donde reflejan razonamientos hechos a partir de situaciones concretas, tanto desde una interacción cara a cara (en donde existen señalamientos directos a partir de una valoración que en este caso es negativa), como la sublimación de una interacción anterior anclada en los esquemas de pensamiento y que ahora funcionan como punto de partida de discursos y acciones.

Estos razonamientos definen actitudes hacia la lengua y la comunidad lingüística en tanto que son el resultado de la subjetivación de percepciones valorativas en las que se objetivan imágenes y significados estereotipados manifestados concretamente como una reproducción cotidiana, dinámica y constante.

Esto se puede entender como dispositivos de regulación subjetiva que facilitan la ejecución de un poder, que en este caso es el poder que el Estado emplea para la generación y anclaje de una identidad privilegiada y homogénea, que es la identidad nacional mestiza, como la única posibilidad de reconocimiento político y cultural bajo parámetros de la identidad moderna.

El dispositivo es una red de relaciones que se establecen entre elementos heterogéneos como discursos, instituciones, reglamentos, leyes, medidas administrativas, se trata de una formación que en un momento dado ha tenido por función responder a una urgencia, en este caso la urgencia que el Estado tiene por lograr una homogeneidad cultural interna, el dispositivo tiene así una función estratégica.

Foucault (1996), establece que un dispositivo se define por su génesis, de esta forma distingue al respecto dos momentos esenciales: un primer momento de predominio del objetivo estratégico; un segundo momento de consolidación del dispositivo propiamente dicho.

El predominio del objetivo estratégico consiste en la existencia objetiva de los mecanismos de poder, en el caso de la lengua y la identidad este predominio consiste en las estrategias de homogeneización cultural a partir del sistema político instaurado en la ciudadanía como una forma de reconocimiento y de las políticas educativas establecidas con rigurosidad a principios del siglo XX objetivadas en estrategias como la prohibición y las represiones por el uso de la lengua en el salón de clase.

Mientras que el segundo momento es la consolidación del dispositivo como el resultado que produjeron los mecanismos intencionados de homogeneización cultural y los efectos colaterales, como es la movilidad social a partir migraciones hacia centros urbanos en varios estados del país.

Esta etapa del dispositivo ya no es necesario un elemento externo que señale el objetivo último por el cual se estableció el dispositivo, ya que los sujetos

mismos son los dispositivos en tanto que reproducen las pautas del objetivo estratégico en su vida cotidiana, los mecanismos de vigilancia terminan siendo mecanismos internos de control subjetivo (Foucault, 1996).

Pero no necesariamente los elementos externos desaparecen cuando el dispositivo se ha consolidado, ya que un sujeto que naturaliza el contenido del objetivo estratégico funge como un recordatorio para el sujeto que todavía no ha asimilado las pautas de comportamiento, como se muestra en el primer testimonio, a su vez las instituciones encargadas de naturalizar el objetivo estratégico no desaparecen cuando han alcanzado su objetivo, ya que la cobertura del dispositivo nunca es total en el sujeto debido a su carácter de agente, por lo que siempre está ahí para reajustarse y tratar de perpetuar su fin último⁷⁶.

4.3.2 Blanquitud y estatus

Los procesos de dominación histórica en los que se inscriben los pueblos indígenas también forman parte en proceso de blanqueamiento cultural. El proceso de blanquitud no sólo remite a la búsqueda de una blancura física como se puede intuir en los matrimonios de una persona indígena con una persona no indígena, sino que esto va más allá y se objetiva en una funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos muestran como formas disciplinares de auto adscripción a una identidad privilegiada y homogénea.

Esta funcionalidad ética supone la subjetivización de los procesos históricos y sociales de discriminación y subordinación de un pueblo hacia una cultura hegemónica, visible a partir de un buen comportamiento hacia lo que la identidad nacional moderna establece, una identidad en la que es necesario suprimir las

⁷⁶ Foucault (1996) puntualiza que el conjunto de valores y reglas de acción se proponen a los individuos y a los grupos a través de aparatos prescriptivos tales como la familia, las instituciones educativas, las fuerzas militares y las iglesias.

Las socializaciones prescriptivas de valores y reglas llegan a formularse dentro de doctrinas normativas coherentes y enseñanzas explícitas, pero también llegan a transmitirse de manera difusa constituyéndolo en un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen en ciertos momentos.

particularidades culturales y lingüísticas principalmente para después proceder con la imposición de una nueva forma de organización interna de los pueblos.

De esta forma la identidad étnica es sustituida por una identidad ética, que supone así mismo un racismo identitario promotor de la blanquitud civilizatoria (Echeverría en Lizarazo, 2007), un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionadamente) un buen número de rasgos raciales y culturales ajenos o “extranjeros”, Sin embargo, por más “abierto” que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, re adoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico .

La intolerancia que caracteriza al “racismo identitario-civilizatorio” es mucho más elaborada que la del racismo étnico: centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización del *ethos* histórico capitalista, que es la de los criterios para la inclusión o exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna.

El “racismo” de la blanquitud sólo exige que la interiorización del *ethos* capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la apariencia exterior o corporal de los mismos, como hemos visto en los apartados anteriores los mecanismos de inclusión y homogeneización cultural sobre todo en el siglo XX fueron las políticas educativas y de lenguaje, éstos instituyeron las formas necesarias para hacer visible la interiorización del *ethos* que exige la sociedad moderna.

Las políticas de lenguaje fueron unas de las más importantes ya que suprimían la diversidad lingüística de México a través de la castellanización, cambiar la diversidad lingüística de los pueblos a una sola forma de hablar, era la tarea principal de las políticas , ya que se creía que a través de eso se podría lograr una unidad cultural, una política que no ha dejado de practicarse aun y cuando se establecieron nuevos modelos educativos en donde se incluye la lengua una forma de reconocimiento.

Para un joven indígena hablar el castellano en contextos urbanos era completamente normal, pero hablar castellano en las comunidades era indicios de una superación que iba más allá de la imaginación de las generaciones monolingües de habla náhuatl, había un cambio de estatus de la persona de habla castellana, en las comunidades nahuas de la Huasteca, una persona que ha atravesado este proceso dejaba de ser considerado *masehualij* y era considerado como *koyotl*, como una forma de decirle que ahora era igual que las personas de ciudad, con un potencial de trascendencia sin precedencia en la comunidad, el siguiente testimonio ilustra este hecho.

Los jóvenes de ahora ya piensan diferente, ya no hablan náhuatl y tal vez eso nos hace diferente a ellos, los muchachos ya van a la escuela y están mejor preparados, tal vez aunque aprendieran la lengua ya no verían las cosas de la misma forma que nosotros, porque la escuela los hace pensar diferente, quieren salir del pueblo para encontrar mejores trabajos porque el campo ya no les interesa y tal vez es lo mejor porque el campo ya no es como antes (Florencio, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/11).

Lo anterior muestra el reconcomiendo como superior a una persona que ha adquirido cualidades que el sistema educativo otorga, como el aprendizaje de una nueva lengua y una forma de pensar diferente a las generaciones adultas y ancianas de la comunidad.

Pero para los profesores de los diferentes niveles de educación nunca era suficiente el aprendizaje del castellano, cada vez exigían aún más a los alumnos tanto en el mejor manejo del idioma como en las aspiraciones y ambiciones de sobresalir fuera de la comunidad.

Los profesores de la secundaria y del bachillerato a cada rato nos decían que teníamos que aprender a hablar mejor el español, y para hacerlo debíamos de hablarlo más que el náhuatl, nos decían que tenemos muchas deficiencias, porque cambiamos las letras y no pronunciamos bien y eso se debe a que no practicamos el español,

decía que nosotros hablamos el español de indios donde la u se cambia por la o.

La verdad eso se nos ha quedado grabado porque creo que los maestros tenían la razón, ahora con los amigos ya hablamos más en español, claro no dejamos de hablarnos en náhuatl, pero cada vez es más las veces en que platicamos en español, y los profesores ya no son tan insistentes con nuestra forma de pronunciar las palabras (Alma, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/23).

Este testimonio hace visible los niveles de inserción que los alumnos indígenas pueden llegar a tener, aprender una segunda lengua nunca es suficiente porque hay formas de mejorar, los profesores distinguían entre un castellano de indígenas y un castellano culto, el castellano de indígenas se caracterizaba por la mala pronunciación de las palabras o el cambio de letras, lo que significaba una disposición no adecuada al aprendizaje y la necesidad de una exigencia mayor.

Los cambios no solamente se observan en los alumnos, como un progreso significativo de la ideología moderna, sino que también se hace visible un cambio en la forma de concepción de las generaciones adultas y ancianas, dejando de ser su referente de realización, como se muestra a continuación.

Yo creo que nosotros estamos mejor preparados y adaptados para esta época, tenemos acceso a la educación y sobre todo a los medios de comunicación como la televisión y el internet, hoy en día es muy difícil que algún chavo de mi edad no tenga acceso a estas cosas, aun cuando se trate de chavos que son de comunidades lejanas.

Hoy en día ya no basta solo con saber utilizar una computadora, sino que es necesario el internet para estar conectados con el mundo, la generación anterior a nosotros tenía acceso a estos medios pero de manera limitada por que era cara o por alguna razón, muchos de

ellos saben manejar una computadora pero únicamente con lo básico y ahora saber lo básico no basta.

Todo esto que te comento es algo que no se puede acceder por medio del náhuatl en muchas ocasiones hasta el español es una limitante porque ahora tenemos la facilidad de tener contacto con otros lugares del mundo y es necesario aprender más lenguas algo que los jóvenes de mi generación tenemos la felicidad y la oportunidad de hacerlo al menos con el inglés en la secundaria y en la prepa, por lo que creo que quedarnos con el náhuatl es quedarnos cortos porque solo se habla en la comunidad y ni eso porque ya solo lo hablan algunos (Samuel, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/05/05).

La valoración de lo externo se hace visible en todas las generaciones de las comunidades, los ancianos reconocen en los jóvenes un progreso cualitativo de su comunidad y los adultos les exigen cada vez como una forma de superar lo que ellos no pudieron lograr, el siguiente testimonio muestra este hecho.

Yo les digo a mi hija la mayor que le eche ganas a la escuela, que pongan atención a los maestros de lo que les dicen, para que pueda superarse y tener una carrera, que haga lo que yo no pude porque ella si tendrá mi apoyo, ella solo se dedican a eso, yo desde pequeño empecé a trabajar, le digo que tiene que prepararse muy bien, estudiar en la capital del país, eso te abre las puertas, porque quedarse a estudiar incluso en la región ya es muy poco (Josefa, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/12).

Los testimonios expuestos muestran de qué manera la forma en que el sistema educativo ha inculcado la blanquitud en las comunidades mediante un proceso en donde la tensión no está exenta, tanto de las comunidades hacia el sistema educativo (principalmente), como entre formas de percepción de la identidad y la cultura de las mismas comunidades, del paso de una oposición a la

consideración necesaria para el desenvolvimiento pleno de las mismas comunidades.

El estatus de la lengua y la identidad de ambas comunidades han ido cambiando de percepción por parte de sus miembros, de un estatus de privilegio y funcionalidad ha pasado a concebirse como una limitante y por consecuente de superación, a su vez que se crean discursos románticos de preservación y salvaguarda como memoria de lo que fueron desde una visión folclórica.

La nacionalidad moderna, cualquiera que sea, requiere la “blanquitud” de sus miembros para lograr una funcionalidad que los elementos contractuales no pueden abarcar, la ciudadanía es una cuestión vacía cuando no es acompañada por una meta identidad que provoque en los miembros del Estado, una lealtad que pueda perpetuar la existencia misma del Estado.

En este sentido la creación de los discursos de progreso cultural son tan necesarios como el sistema económico y político mismo, de ahí la centralidad de los discursos del mestizaje y la blanquitud como única forma de progreso cultural que el Estado establece, ofreciendo a los pueblos con culturas diferenciadas la posibilidad de una integración homogénea, desvalorizando su propia identidad por mecanismos dotados de violencia simbólica.

CONCLUSIONES

A lo largo de la investigación intenté demostrar que la lengua es un factor importante en la construcción de la identidad en dos comunidades del municipio de Huejutla en la época contemporánea, reconociendo que no es el único elemento, ni el más importante, pero sí un referente en determinados contextos y situaciones, permitiendo la categorización de los contextos estructurados en que se establecen las interacciones entre grupos culturales diferentes negociando la construcción de sus identidades.

La experiencia de la investigación me permitió hacer reflexiones en torno al fenómeno identitario, en el sentido de no considerarlo como una cuestión dada y acabada, tanto en términos de su manifestación concreta como en su abordaje conceptual, ya que dicho fenómeno se manifiesta de forma dinámica y contingente, lo cual exige una constante reflexión conceptual.

Dada la naturaleza dinámica del fenómeno, es necesario considerar algunos elementos esenciales de su manifestación de los cuales deriva su dinamismo, me refiero a los contextos históricamente estructurados, visibles en diferentes espacios, situaciones y sujetos de interacción. Estos elementos hacen posible que la identidad sea un proceso en constante reconstrucción tanto para los individuos como para los colectivos.

Para el caso que nos ocupa (la construcción de la identidad en dos comunidades del municipio de Huejutla) los contextos estructurados están dados principalmente en dos bloques, los referentes a los contextos macro tratados en el capítulo 1 (El papel de las lenguas indígenas en la configuración del el Estado-nación mexicano) y los contextos micro, tratados en el capítulo 3 (Descripción y delimitación del sujeto de estudio).

Los contextos macro refieren a las condiciones estructurales e históricas que los pueblos indígenas han tenido con el Estado, en el capítulo 1 me referí primeramente a la modernidad como la base de la valorización del otro para el establecimiento de la diferenciación social, que fue retomada en el nacimiento del Estado mexicano.

Posteriormente me enfoqué a las diversas políticas que el Estado generó para la inclusión social, como el sistema político, económico y educativo, haciendo énfasis en este último, ya que es en esta política donde se establece la enseñanza de una valoración sobre el otro planteada por el proyecto civilizatorio de la modernidad.

De esta forma la construcción de la identidad de las comunidades seleccionadas parten del marco de referencia de la relación que han tenido con el Estado mexicano, una relación de no reconocimiento e imposición de una sola identidad considerada como válida, que es la identidad mestiza del mexicano, que se refuerza durante el trayecto de vida de los sujetos, mediante los mecanismos encargados de reforzar la identidad nacional como el sistema educativo, que son mecanismos de asimilación e integración interiorizados a través de procesos de violencia simbólica y en varios casos, también de violencia física.

En lo que se refiere a la lengua, el Estado implementó a través del sistema educativo, políticas de lenguaje con la finalidad de generar homogeneización lingüística y posteriormente una unidad cultural, dichas políticas de lenguaje se implementaron desde las primeras décadas del siglo XX (1920-1930), hasta años recientes en diferentes versiones, como el asimilacionismo, el integracionismo y la multicultulturalidad, cada una de estas versiones fue posibilitada por las orientaciones políticas vigentes en esos periodos, como el monoculturalismo, el multiculturalismo y el pluriculturalismo.

La orientación política del monoculturalismo restringe el concepto de cultura a una sola cultura, la alta cultura occidental, excluyendo toda manifestación cultural de los diferentes culturales, por lo que su enfoque lingüístico es el monolingüismo, considerando la diversidad lingüística como un obstáculo. En las escuelas los profesores tenían la indicación de prohibir el uso de toda lengua que no fuera el castellano, los profesores se valían de mecanismos no necesariamente pedagógicos para lograr el objetivo trazado por el Estado.

Por su parte el integracionismo lingüístico partía de la orientación política multiculturalista, la cuestión de la diversidad cultural era vista como un problema a resolver, esta orientación apunta a la integración de las culturas a la sociedad nacional, el sistema educativo abandonó la castellanización directa y dio paso a la creación del Sistema de Educación Indígena.

En este sistema educativo (educación indígena), la lengua jugaba un papel subordinado e instrumental en la instrucción inicial y alfabetización bajo la premisa de que un individuo aprende mejor en su lengua materna; el uso de las lenguas vernáculas únicamente se contemplaba para los dos primeros años del nivel primaria para posteriormente dar un giro totalmente monolingüe.

Por último las políticas de lenguaje del pluriculturalismo solo fueron un intento de replantear las políticas anteriores con la novedad de la inclusión de una educación para la tolerancia de la diversidad cultural para con el resto de la sociedad, quedando intactos los contenidos educativos del sistema de educación indígena, en él que se seguían llevando a cabo prácticas de prohibición del uso de las lenguas.

Tanto el proyecto civilizatorio moderno como las políticas que el Estado implementó dieron los parámetros del contexto macro estructural desde el cual los pueblos indígenas y los grupos culturales minoritarios parten para generar su identidad, no como algo determinado pero si un referente importante, en tanto que supone la naturalización de la valoración del otro.

Con contextos micro me refiero a las condiciones locales de interacción que posibilitan la construcción de la identidad de una forma determinada, aquí distingo dos niveles, el primero como la consecuencia de los contextos históricos macro estructurales (de la valorización del otro a partir de un falso reconocimiento), y el segundo, las situaciones concretas de interacción de las comunidades con otros grupos culturales, en específico los mestizos de la región Huasteca.

La consecuencia de los contextos macro estructurales se hace objetivable específicamente en una valoración distinta a la identidad local, las comunidades indígenas tienden a cambiar la concepción de su identidad, de una forma positiva a una forma negativa, este cambio de percepción se origina mediante la inmersión del sistema educativo en las comunidades, ya que los contenidos de la enseñanza formal señalan a la identidad local como una identidad estigmatizada, enseñando las posibilidades de alcanzar una identidad privilegiada.

Los mecanismos para proceder han sido múltiples, como la prohibición del uso de la lengua local y el establecimiento de castigos cuando se incurre a la violación de lo prohibido, esto con el paso de las generaciones provocó un cambio en la forma de socialización, los contenidos de la socialización primaria y secundaria propios de las comunidades, fueron sustituidos por contenidos externos de la ideología moderna, que dio como resultado el desplazamiento de la lengua y una valoración negativa hacia las manifestaciones culturales.

Estas medidas tuvieron resultado de forma inmediata, pero su efectividad tiene mayor alcance de manera mediata, cuando las nuevas generaciones asumen como verdaderas las enseñanzas de sus padres, educados bajo los parámetros tradicionales-locales, pero inmersos en el sistema educativo, espacios donde cambiaron la percepción hacia su lengua y cultura, complementándola en el transcurso de sus vidas.

El segundo nivel del contexto micro concierne a la interacción de las comunidades con otros grupos, los nahuas de la Huasteca interactúan con los mestizos de manera cotidiana, esta interacción posibilita la construcción de la identidad de las comunidades a partir de las condiciones de interacción.

El encuentro que tuvo la comunidad de Achichipil con los mestizos fue mediante un conflicto por cuestiones agrarias en la década de los 60, lo que propició una reacción al interior de la comunidad, generando una forma de resistencia y diferenciación con el otro grupo mediante las cuestiones identitarias.

Caso contrario en la comunidad de Tehuetlán en donde la convivencia entre sistemas lingüísticos y culturales no se dio de manera conflictiva ya que su encuentro data de finales de siglo XVIII con la llegada de la familia Viniegra a la comunidad procedente de España, dicha familia se integró a la dinámica de la comunidad adoptando formas de vida, de producción agrícola y la lengua.

Ambas condiciones de interacción influyen de manera importante en la revitalización de alguno de los elementos identitarios de la comunidad, en el caso de Achichipil la interacción conflictiva da la posibilidad de que elementos como la lengua sean usados como un referente importante en la identidad, mientras que la comunidad de Tehuetlán la interacción no conflictiva mantiene inactiva la función participativa de la lengua (función de identificación). En este sentido para la comunidad de Achichipil la lengua significó un medio y un recurso de resistencia en momentos conflictivos como el despojo de la década de 1950 y 1960, ya que la lengua no solamente fungió como medio de comunicación y articulador de la vida cotidiana, sino que también articuló las formas de organización intracomunitaria e intercomunitaria para la resistencia y la exigencia de la restitución de las tierras.

Como se puede observar, el contexto social de cada comunidad refleja los procesos por el que ha atravesado, percibiéndose en el plano individual y colectivo, pero también es necesario señalar que ambas comunidades se inscriben en un contexto general de la región, como las condiciones macro estructurales antes mencionadas, estos fungen como el marco de referencia en la construcción de la identidad y de los elementos mediante los cuales se construyen.

Contestando puntualmente a la pregunta de investigación que condujo el estudio, sobre ¿Cuál es el papel de la lengua en la construcción de la identidad?, se encontró que ésta se construye como un continuum a través de momentos clave pertenecientes a la interacción de los sujetos dentro de los contextos estructurados antes mencionados (los micro contextos y macro contextos).

El momento que da origen a la identidad colectiva se localiza en la niñez, como una etapa formativa a partir de la educación informal (socialización primaria) y la educación formal (socialización secundaria), por tanto la niñez constituye el momento de institución de los elementos culturales por los cuales se sentirán identificados y serán reconocidos socialmente.

Es importante mencionar que en las comunidades se encontraron tres formas de identidad: los nahuas, los huastecos y los mexicanos, las características de estas formas de identidad dan pauta para tipificarlos como identidades tradicionales o identidades modernas; en el caso de la identidad nahua muestra una dinámica tradicional de las comunidades de la región, sustentada a partir de valores tradicionales como la reciprocidad y el trabajo comunitario, además de la práctica de la lengua náhuatl como forma de comunicación cotidiana y articuladora de las formas de organización.

Por su parte las identidades huasteca y mexicana se inscriben a una identidad moderna, en donde su dinámica dista de la tradicional, en el sentido de que sus adscritos presentan una mayor movilidad social, mayor acceso a la instrucción escolar y una identificación con elementos como la historia nacional, la tradición en el sentido folclórico que reflejan un uso mayor del castellano.

Cabe hacer mención que de la misma forma, que estas identidades se pueden adscribir a una identidad tradicional o moderna, las comunidades presentan este hecho, es decir las dos comunidades seleccionadas tienen características distintas en cuanto a la identidad; la comunidad de Achichipil se puede definir como una comunidad que ostenta una identidad tradicional, mientras que la comunidad de Tehuetlán se adscribe a una identidad moderna. Con esto no afirmo que en la comunidad definida como tradicional, no tenga nada de identidad moderna o viceversa, sino que en el interior de ambas comunidades se perciben la coexistencia de ambas, solo que en cada una de ellas predominan rasgos de cierta identidad (tradicional o moderna) y que son hasta cierto punto estables y permanentes, esto nos muestra que la identidad dentro de las comunidades no es

una cuestión homogénea y cerrada a pesar de que exista un predominio de la manifestación de la identidad.

Así mismo las formas de identidad antes referidas (tradicional y moderna) refieren a procesos por los cuales las comunidades han atravesado, a su vez muestran la tensión existente entre una dinámica de vida tradicional y moderna que las comunidades presentan, esta situación no es algo nuevo, ya que las tensiones entre lo nuevo y lo tradicional siempre han existido, pero las comunidades al formar parte de una totalidad, se ven alcanzadas por las dinámicas álgidas de las sociedades contemporáneas, disparando las dinámicas locales al mismo nivel de las dinámicas generadas por la globalización, es por eso que los procesos que antes eran aparentemente naturales ahora tienen matices conflictivos y de tensión provocados por la aceleración de la dinámica interna de las comunidades a partir de la movilidad social y la generación de nuevas valoraciones del yo individual y colectivo, este hecho ha dado paso a la diversificación de la identidad cultural, de una sola forma de identidad basada en elementos concretos como la lengua y las tradiciones, a otras dos formas de identidad en donde estos elementos pasan a un segundo término.

De esta forma los contextos macro y los contextos micro establecen las condiciones de generación y mantenimiento de la identidad, o el paso de una identidad a otra. Otro de los puntos importantes que quiero hacer mención en la conclusión y que está presente a lo largo de la tesis, es la cuestión metodológica y teórica del abordaje de la identidad y sobre todo del uso de la historia para comprender la manifestación de una realidad concreta.

El uso de la metodología cualitativa y generacional, tuvo la intención de hacer objetivas las confrontaciones generacionales de cada comunidad en cuanto a la manifestación de la identidad y así mismo hacer evidentes las confrontaciones culturales que se gestan dentro de ellas entre miembros de una generación y entre generaciones, esta realidad de las comunidades nos plantea la coexistencia simultánea de una multiplicidad de capas, horizontes o ciclos históricos, como un

conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad y dan como resultado una imagen de la comunidad, que a su vez se incrustan en ella múltiples imágenes como formas distintas de razonar, pensar y concebir su identidad.

En este sentido es pertinente traer a colación las reflexiones de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), sobre las esferas coetáneas que componen la realidad concreta, esferas que en si constituyen horizontes históricos que se amalgaman y dan como resultado una realidad, que en este caso constituyen la realidad de los pueblos indígenas y su identidad.

Para el caso mexicano se pueden distinguir al menos dos horizontes históricos que dan como resultado la imagen de los pueblos indígenas y de su subjetividad, me refiero al horizonte colonial y al horizonte liberal de conformación y consolidación del Estado mexicano.

El horizonte colonial consiste en la constitución y reconstitución continua de estructuras coloniales de dominación elaboradas a partir de la Conquista, mediante la invención una valoración negativa en principio religiosa (Villoro, 1996) y posteriormente cultural de los pueblos nativos; de esta forma se configura el principio de discriminación colonial, a partir de la raza en donde se negaba humanidad de los colonizados en tanto no aprendieran las pautas sociales y culturales de la sociedad dominante y nieguen con ello su propia cultura.

El horizonte liberal de conformación y consolidación del Estado mexicano se objetiva mediante las ideologías y las estructuras de ciudadanía, que suponen una igualdad ficticia o al menos en el papel entre sujetos individualizados y libres, al mismo tiempo que afianzan una representación política monocultural y excluyente, es aquí donde se potencia la idea de mestizaje en primera instancia, como una forma de blanqueamiento racial (de ser menos indígena) y posteriormente se afianza la idea de blanquitud en los sujetos estigmatizados, es decir, la adquisición de principios de comportamiento y realización individual de

acuerdo a los requerimientos del Estado, por tanto significa el abandono de su cultura.

Estos dos horizontes han generado prácticas, discursos y relaciones de poder constituidos en distintas etapas del transcurso de la historia que están presentes y por tanto moldean y dan origen a una subjetividad del indígena que se cristaliza en las tensiones y confrontaciones culturales e identitarias, ya que a pesar de que estos horizontes han estado presentes ininterrumpidamente en el devenir histórico de los pueblos no han eliminado del todo la dinámica tradicional de su cultura e identidad, convirtiéndose en tensiones actuales en la construcción y reconstrucción de la subjetividad y la identidad.

De esta forma llego a la conclusión de que se ha comprobado de manera parcial la hipótesis planteada al inicio de esta investigación, es parcial en tanto que la lengua es un factor de la identidad pero no el único, ni el más importante.

En la hipótesis establezco que el Estado ha establecido una lengua oficial por encima de las lenguas originarias, lo cual ha producido un conflicto lingüístico para los pueblos originarios que ostentan su lengua propia, ya que ésta no solo es un medio para la comunicación, sino que configura el sentido mismo de la vida, la lengua trasmite la cultura y la conciencia histórica de un pueblo, en este sentido la sustitución lingüística también implica sustituciones de normas, valores y formas organizativas impactando de manera directa en la identidad de un grupo social.

En la hipótesis parto de una generalización y un determinismo al suponer que todas las comunidades que tienen una lengua diferente al castellano, tienen una concepción de identidad diferente y propia, dando por hecho de que la lengua contiene elementos de la identidad, como los sistemas de normas y valores y la sustitución o pérdida de la lengua lleva como consecuencia la desaparición de dicha identidad. Sin embargo en el transcurso de la investigación, la realidad de las comunidades me mostró que la hipótesis de la que partí estaba distanciada, en tanto que no hay una identidad única y homogénea en las comunidades y tampoco la pérdida o sustitución lingüística determina la desaparición de la identidad, ya

que hay otros elementos subjetivos que dotan de referentes de adscripción para los miembros como las formas de organización comunitaria, sistemas de cargos y la adscripción por afinidad.

Pero también pude observar que no es posible descartar a la lengua como un referente de la identidad, ya que en situaciones específicas adquiere importancia para la creación y el mantenimiento.

Limitaciones de la tesis

Uno de los vacíos más importantes de esta tesis se puede encontrar en el marco teórico conceptual, debido a dos factores, el primero debido al abandono de la sociología a la cuestión del lenguaje y de la lengua, considerándolo como objeto de análisis para otras disciplinas, y el segundo factor por la ambigüedad que existe en el análisis de la relación entre identidad y lengua.

El fenómeno de la lengua es poco tratado en la Sociología ya que no se ha considerado con amplitud y profundidad como objeto específico y especializado de análisis, la Sociología clásica la relegó al capítulo de las concepciones básicas de las relaciones y diferencias entre naturaleza y sociedad, además de poner atención únicamente a la función comunicativa.

El redescubrimiento del lenguaje en la Sociología solo se puede concebir en la crisis que enfrentaron los planteamientos teóricos y corrientes de pensamiento de la disciplina, como el marxismo, el funcionalismo y el estructuralismo, que se centraban en el análisis holístico de las sociedades, esto condujo que gran parte de los sociólogos voltearan la atención a cuestiones subjetivas para comprender lo social, centrándose en la subjetividad cotidiana de los agentes, retomándose antiguos planteamientos teóricos como la fenomenología de Husserl, Berger, Luckmann y Schutz, la sociología comprensiva de Weber, la etnometodología de Garfinkel y el interaccionismo simbólico de Blumer.

De esta forma la sociología contemporánea pasa a centrar su análisis en el lenguaje como uno de los fundamentos de la subjetividad, influenciado de lingüistas y filósofos del lenguaje como Wittgenstein, Austin y Chomsky retomando de ellos que el lenguaje ocupa un papel importante en el mantenimiento y en el cambio de las situaciones sociales, de la ordenación y de los significados para los actores en términos abstractos.

Estos planteamientos más que ser construcciones teóricas sobre el lenguaje, son planteamientos metodológicos y epistemológicos conocidos como el giro lingüístico para la reinterpretación de lo social en momentos de crisis de los grandes sistemas teóricos, centrando su atención en la cotidianidad y concibiendo al sujeto no solamente como objeto de conocimiento sino también un sujeto que puede decir algo a las disciplinas científicas, exigiendo una reinterpretación de su interpretación del mundo.

Otra de las influencias notorias en el redescubrimiento del lenguaje y de la lengua para la Sociología fueron los planteamientos de Sapir-Worf, dichos planteamientos pueden clasificarse en dos categorías, el primero es el que concierne a la lengua como un elemento de diferenciación étnica de una comunidad, se trata de discursos no exactamente científicos, sino discursos directa e indirectamente políticos, y el segundo el que refiere a la lengua no como un dato de la realidad social (sistema de reglas) sino como una construcción del científico, como una construcción metafísica del estilo cognitivo.

Por su parte la lengua como tal tomó importancia en la década de los 70, este interés de la lengua no se manifiesta tanto en la consideración de la lengua como una institución social, sino más bien por las prácticas lingüísticas de los actores sociales, de esta forma los enfoques teóricos sociológicos del fenómeno de la lengua se centran en la dimensión instrumental comunicativa, sin embargo el fenómeno de la lengua no como una cuestión abstracta sino concreta y objetiva en la realidad, manifiesta otras realidades lingüísticas complejas que en sí consisten en otras dimensiones que rara vez se reflejan en las construcciones teóricas.

De esta forma se puede notar que el abordaje de la lengua en la Sociología es prácticamente nulo y más cuando se trata de investigaciones empíricas, los referentes teóricos y analíticos son la principal debilidad ya que la forma de abordaje es meramente abstracta, para ser exacto se centran en la discusión entre la relación que existe entre pensamiento y lenguaje, para dar cuenta de la subjetividad de los actores sociales, dejando de lado la relación del pensamiento, lenguaje y el mundo exterior.

De aquí se desprende el otro factor de la dificultad del abordaje de la lengua, lo cual ha sido una limitante notoria en esta investigación y es el que refiere a la relación entre identidad y lengua.

Cuando se habla de identidad y lengua, pareciera que se está refiriendo a dos fenómenos sin relación alguna, durante el desarrollo de la identidad como una categoría analítica ha pasado por etapas en donde se concibe de forma distinta la creación y el mantenimiento de la identidad, la Antropología clásica se refería a la creación y mantenimiento de la identidad a partir de elementos objetivos como los rasgos físicos, tradiciones arraigadas, vestimenta y la lengua principalmente.

Esta concepción fue desplazada al darse mayor importancia a las cuestiones subjetivas, por lo que los códigos primordiales de la identidad pasaron a un segundo plano para enfocarse en los códigos culturales de la identidad, como la autoadscripción a un grupo sin la necesidad de tener alguna atadura primordial objetiva, en donde la única frontera identitaria es el que concierne a la nación imaginada de las sociedades modernas.

Las diversas corrientes teóricas que emanan de esta visión dejan de lado toda cuestión objetiva, considerándola una limitante en el abordaje del fenómeno de la identidad, ya que para esta enfoque el desplazamiento o la desaparición de un elemento objetivo constituye a sí mismo la desaparición de la identidad, lo cual se muestran totalmente en desacuerdo, ya que para ellos constituye la

resignificación o reconstrucción de la identidad a partir de otros elementos no objetivos.

De esta forma los elementos objetivos de una cultura o grupo cultural tienden a no ser relevantes para el análisis, dejándolos a un lado, sobre todo cuando se trata del fenómeno de la identidad, Fishman establece que es un prejuicio establecer que la identidad puede crearse únicamente con la lengua, pero también es un prejuicio establecer que no puede generarse la identidad a partir de la lengua, ambos prejuicios son el extremo de una misma problemática, que es la falta de claridad del abordaje del fenómeno, en el sentido que tanto los conceptos analíticos y la forma de detección de la problemática del fenómeno están totalmente distanciados, ya que los conceptos analíticos no son construcciones meramente abstractas, sino que tienen bases empíricas, y en muchas situaciones la realidad empírica muestra la existencia de elementos objetivos como muestra del fenómeno de la identidad, de esta forma podemos ver un desfase en el abordaje del fenómeno de la identidad entre la teoría y la realidad concreta.

El desfase de la teoría y la realidad concreta va en el sentido que la teoría es una forma de reconocimiento del fenómeno, en tanto que establece los postulados por los cuales un fenómeno es reconocido, caracterizándolo y estableciendo los lineamientos de los fenómenos que son o no son apropiados para el tratamiento científico (Santos, 2011).

De esta forma, se deja de lado cuestiones objetivas de la identidad tomándolas como elementos que tarde o temprano desaparecerán y que por ello no dejará de existir una identidad, lo cual también resulta ser un prejuicio como el suponer que con un solo contenido de la cultura puede crearse y mantenerse una identidad, pero también se deja de lado la posibilidad de una revitalización de la identidad a partir de un elemento concreto como consecuencia de las interacciones entre grupos diferenciados y por el contexto social y político en donde se lleva a cabo la integración.

Algunos estudios que se llevan a cabo a partir de la consideración de los contextos de interacción, entre grupos diferenciados para la revitalización de la identidad a partir de un elemento concreto, como la lengua y el mito principalmente son señalados como románticos y sin rigidez científica lo cual hace de esos trabajos poco atractivos para las academias de las distintas disciplinas de las ciencias sociales.

De esta forma considero que la presente investigación tiene una debilidad en cuanto a las referencias teóricas, ya que intento dar respuesta a la problemática del papel que juega la lengua en la construcción de la identidad, mediante planteamientos teóricos de diferentes autores y corrientes de pensamiento e incluso de diferentes disciplinas como la Sociología, Antropología y la Lingüística, mostrando una ausencia de un autor base o corriente de pensamiento, con la finalidad de obtener herramientas analíticas a la hora de plantear los resultados, lo cual puede traducirse en una ambigüedad conceptual.

Nuevas rutas de investigación

Como se ha podido apreciar a lo largo de estas páginas, la identidad cultural es un aspecto complejo y cambiante, el cual requiere de una dedicación permanente que capte las sutilezas y las tensiones de la interacción entre grupos diferentes y los diferentes contextos en que se insertan los sujetos. En este sentido, esta tesis expresa un primer acercamiento a la temática y una invitación para profundizar sobre el vasto universo de conocimiento sobre la identidad y el proceso de construcción y mantenimiento en las sociedades contemporáneas.

Destaca la expectativa de ampliar el número de casos observados a modo de profundizar el análisis en la construcción identitaria de las comunidades nahuas de la región, ya que la presente tesis únicamente se delimitó al análisis de dos comunidades con dinámicas contrastantes sobre la reproducción de la lengua en el municipio de Huejutla, sería interesante hacer un estudio comparativo en la construcción identitaria de comunidades de distintos municipios, con contextos diferentes, en el sentido de elegir a municipios contrastantes en donde el índice de

población indígena sea notoriamente diferente para ver la importancia que tiene la lengua en contextos actuales.

De igual forma resulta interesante realizar una investigación sobre el impacto de las migraciones internacionales y nacionales sobre la identidad, un fenómeno que se ha incrementado durante las dos últimas décadas y han dado como resultado el abandono del campo y las comunidades de manera definitiva y cuando existe retorno a las comunidades, estas se ven impactadas con nuevos estilos de vida y esquemas de pensamiento, no solamente para las personas que han migrado, sino para la comunidad en general.

Al mismo tiempo sería interesante ampliar el marco de análisis, no centrándose únicamente en la lengua como en esta tesis, sino tomando en cuenta otras cuestiones de las comunidades como la organización comunitaria, el sistema de cargos, la religiosidad y la auto adscripción para dar cuenta de forma más integral los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades en la Huasteca hidalguense.

ANEXOS

1.- GUIONES DE ENTREVISTA

Guion de entrevista Achichipil

a) Datos del informante:

Sexo:

Edad:

Lengua propia:

Lugar de nacimiento:

Lugar de residencia en los últimos años:

Adscripción:

b) Identificación:

- Si alguien le preguntara de dónde es ¿qué le respondería? ¿Por qué? (Profundizar justificación)

- Para usted; ¿Qué tienen en común las personas de la región de la Huasteca? (qué significa ser nahua de la Huasteca)

Profundizar justificación y en las variables que definen a la población de la región (lengua/tradición/cultura/historia/vivir/trabajar/origen familiar/...)

- Cuál es el elemento/variable/símbolo más representativo de la gente de esta región
- Usted cree que en esta región haya diferentes tipos de personas ¿Cuáles son esos tipos de personas?

- ¿Usted qué tipo de persona se considera? ¿Por qué? (Profundizar justificación)

- Para usted; ¿Qué los diferencia del resto de las personas que viven en la huasteca? Profundizar en variables que diferencian

c) Espacios de aprendizaje (socialización)

¿Qué lengua aprendiste primero?

¿Quién te enseñó a hablar náhuatl?

¿Hablas la misma lengua con todos los miembros de la familia?

¿En tu casa con quien hablas en náhuatl?

¿En la escuela tuviste clases en náhuatl? ¿Cómo era la enseñanza? ¿Qué te enseñaban de náhuatl?

¿Qué tipo de amigos recuerdas que tenías de pequeño? ¿De dónde eran? ¿En qué lengua solían hablarte? ¿Y en qué lengua solían hablar entre ellos?

d) Espacios de dominio

¿Dentro de la comunidad con quien hablas en náhuatl?

¿En qué momentos prefieres hablar en náhuatl? Y ¿en qué momentos prefieres hablar en castellano?

¿De qué depende cuando escoges la forma de hablar con alguien?

¿Te puede pasar que cambies de lengua aunque estás hablando con la misma persona?

¿Cuándo te encuentras a alguien de otra comunidad y lo saludas, en que idioma lo haces? ¿Aun sabiendo que habla en náhuatl?

Piensa un momento en las seis personas, a parte de tu familia y de la gente del trabajo, con las que tienes relaciones de amistad, y con los que te relacionas en un mes. ¿Qué lengua/ lenguas crees que se usa/ usan más entre ésta gente con quien te relacionas más?

¿Crees que en los últimos tiempos ha habido un cambio en el tema de la lengua entre la gente con quien más te relacionas?

¿Qué lengua crees que se habla más últimamente entre la gente con la que te relacionas?

¿En la comunidad en qué lengua predomina en las conversas que oyes? ¿Y en la escuela en donde estas actualmente?

e) El estatus de la lengua

¿Te sientes identificado con el náhuatl? ¿Cómo lo considera?

¿Qué significa para ti ser hablante del náhuatl?

¿En qué lengua te sientes más a gusto?

-¿Cree usted que se respeta la lengua náhuatl?

¿El castellano permite conocer más gente y abre a otras culturas? ¿Por qué?

¿Recuerdas alguna anécdota o experiencia que te haya hecho cambiar sobre tu forma de ver el hablar náhuatl? ¿Cómo fue? ¿Dónde fue?

¿Qué idiomas consideras útiles en tu comunidad? ¿Y cuando sales de la comunidad? ¿Por qué?

¿Cuáles son las ventajas y desventajas que tienes como hablante del náhuatl?

Guion de entrevista Tehuetlán

a) Datos del informante:

Sexo:

Edad:

Lengua propia:

Lugar de nacimiento:

Lugar de residencia en los últimos años:

Adscripción:

b) Identificación:

- Si alguien le preguntara de dónde es ¿qué le respondería? ¿Por qué? (Profundizar justificación)

- Para usted; ¿Qué tienen en común las personas de la región de la huasteca? (qué significa ser nahua de la huasteca)

Profundizar justificación y en las variables que definen a la población de la región (lengua/tradición/cultura/historia/vivir/organización/origen familiar/...)

- Cuál es el elemento/variable/símbolo más representativo en de la gente de esta región
- Usted cree que en esta región haya diferentes tipos de personas ¿Cuáles son esos tipos de personas?

- ¿Usted qué tipo de persona se considera? ¿Por qué? (Profundizar justificación)

- Para usted; ¿Qué los diferencia del resto las personas que viven en la huasteca? Profundizar en variables que diferencian

C) Estatus

- ¿Tienes contacto con personas que hablan en náhuatl? ¿En dónde?

- ¿Quiénes son esas personas con quien tienes contacto?

- ¿En tu familia alguien habla en náhuatl?

- ¿Nunca tuviste el interés por aprender hablar en náhuatl?

- ¿Consideras que las personas que hablan en náhuatl son diferentes a ti? ¿Cómo son?

- ¿Y cómo se consideran que son ustedes los que no hablan en náhuatl?

- ¿Y si tu aprendieras a hablar en náhuatl crees que serías como ellos?

Guion de relatos autobiográficos

Dimensiones	Propósito	Entornos y trayectorias
Socialización de la lengua	Conocer la forma en que las generaciones adultas aprendieron la lengua y quienes las inculcaban para entender la posición que tenía el náhuatl en la infancia y conocer el punto de partida de la trayectoria lingüística e identitaria de los sujetos.	1.- origen familiar y comunitario 2.- socialización escolar (primaria)
Espacios de inmersión de los sujetos: Local/comunitario – regional	Conocer los contextos de inmersión de los sujetos y la trayectoria lingüística que estos posibilitan	1.- escuela secundaria y bachillerato (nuevos contextos comunitarios regionales y urbanos) 2.- Etapa laboral y educación superior en contextos urbanos
Estatus	Entender la manera en que el hablante del náhuatl cree que es percibido por las personas no hablantes dentro y fuera de los contextos comunitarios. Comprender la Influencia del contexto social y cultural en la percepción como nahua y como hablante y el deseo de transmisión/no transmisión de la lengua y la identidad de grupo.	Valoración positiva o negativa de la lengua. Competencia sociolingüística del náhuatl como lengua útil/inútil Continuidad o discontinuidad de la lengua y modificación intergeneracional de la identidad

Nota: a este guion también se le anexo algunas preguntas abiertas de identificación subjetiva con la lengua náhuatl y de diferenciación con las personas no hablantes.

¿Te sientes identificado con el náhuatl? ¿Cómo lo considera?

¿Qué significa para ti ser hablante del náhuatl?

¿Consideras que las personas que no hablan en náhuatl son diferentes a ti?

¿Y a ellos como los ves? ¿No son iguales que tú?

¿Y cómo se consideran que son ustedes los que saben hablar en náhuatl?

¿Tus hijos saben hablar en náhuatl? ¿Y tus nietos?

¿Y si sus nietos aprendieran a hablar en náhuatl crees que serían como tú?

¿Cómo registrar?

El registro de observación se hizo mediante las notas de campo, en el que se plasmaban distintas manifestaciones observacionales (verbales y no verbales) del fenómeno estudiado, cabe mencionar que el registro se hizo en las distintas etapas del trabajo de campo, es decir, durante las observaciones generales o descriptivas del entorno de desarrollo del fenómeno, como en las observaciones enfocadas y selectiva de la entrevista.

Para la construcción del registro etnográfico fue necesario tomar en cuenta los siguientes puntos importantes:

- La necesidad de respetar la textualidad de las situaciones registradas, evitando mediarlas con narraciones propias

- La importancia de incorporar la información del contexto que permita situar lo registrado y de esa forma poder comprender mejor ciertas manifestaciones del fenómeno.

- En cuanto a las interpretaciones en acto que se va realizando al momento de hacer la observaciones pueden incorporarse al registro de manera que no afecte la textualidad de los eventos o situaciones, para el caso de la investigación en curso se prefirió la construcción del registro lo más ligado a la textualidad, las interpretaciones o intuiciones subjetivas se plasmaron en otro documento alterno pero complementario a la libreta de registro, que es el diario de campo.

¿Cómo analizar?

Para el análisis de los datos recogidos en campo, se eligió la teoría fundamentada ya que es uno de los enfoques de la metodología cualitativa que permite crear reflexiones teóricas basándose exclusivamente en los datos, Paz establece (2003) que “la teoría se construye sobre la información, especialmente a partir de las acciones, interacciones y procesos sociales que acontecen entre las personas”.

La teoría fundamentada fue desarrollada por Glaser y Strauss en 1967 y es una de las principales tradiciones de la investigación cualitativa cuyo paradigma se fundamenta en la sociología y el interaccionismo simbólico.

Ambos autores establecen dos estrategias principales para desarrollar la teoría fundamentada, la primera estrategia consiste es el método comparativo constante, por el cual el investigador simultáneamente codifica y analiza los datos para desarrollar conceptos o categorías analíticas y el segundo consiste en el muestreo teórico por el cual se sustentará las categorías analíticas creadas.

Por su parte, Araya (2002) explica también que la teoría fundamentada deberá explicar al mismo tiempo qué describir, lo que hace de esta metodología una alternativa indicada para el estudio de las representaciones sociales, ya que permite tanto el estudio de sus contenidos (aspecto descriptivo) como de su estructura interna (aspecto explicativo).

Por medio del análisis descriptivo, se reconstruyen inductivamente categorías generales a partir de elementos particulares, así como contenidos socialmente compartidos por medio de comparaciones de representaciones singulares. Al finalizar esta etapa se obtiene una descripción exhaustiva de los contenidos de las representaciones sociales del grupo investigado. En el análisis relacional se reconstruye la estructura interna de las representaciones, es decir las relaciones y jerarquías existentes entre sus diferentes contenidos.

La teoría fundamentada se convierte entonces en un método inductivo, que permite crear una formulación teórica basada en la realidad tal y como se presenta, usando con fidelidad lo expresado por los informantes, buscando mantener la significación que estas palabras tenían para sus protagonistas. Este enfoque se basa en cuatro pasos diferenciados claramente: codificación abierta de los datos o información, codificación axial de la información, codificación selectiva y delimitación de la teoría emergente.

Para Locke (2001) nombrar las categorías permite captar la complejidad de la relación entre las ideas y los significados. Hay dos tipos de categorías que emergen, aquellas que él mismo construye en función de las explicaciones y aquellas que fueron extraídas del lenguaje de los informantes.

Luego se procede a comparar las diversas categorías, de manera que se pudiera clarificar lo que se percibe de la información, buscando las diferencias y similitudes entre las diversas categorías y establecer lo que es uniforme y estable (Locke, 2001) dentro de la información recogida y clasificada.

Durante esta fase se construye una serie de temas emergentes, cada uno de estos temas posee sus características y propiedades. La importancia de esta etapa está en que permite identificar los principales componentes representacionales (las categorías principales) y organizar sus contenidos jerárquicamente (Araya, 2002).

Después de la codificación general se procede a la codificación selectiva, aquí se busca delimitar la teoría, ya que lo más importante, es establecer los componentes del marco teórico y clarificar la historia que los informantes tienen para contar acerca del fenómeno (Locke, 2001).

En este punto, se busca organizar la información recolectada de manera que se eliminen los elementos redundantes y se llenen los espacios vacíos en otras categorías que forman parte de los esquemas analíticos de la información.

Durante esta fase, se realiza un nuevo proceso de comparación de las categorías, para determinar las más importantes, sobre las cuales se va a desarrollar la teoría. Una vez que se revisa suficientemente y se analiza la relación entre la categoría central y las categorías que la apoyan entonces se puede ir al último paso.

Una vez reducidas las categorías se puede comenzar a delimitar la teoría emergente, en la cual el investigador puede descubrir uniformidades en el grupo

original de categorías y sus propiedades y puede entonces formular una teoría con un grupo pequeño de conceptos de alta abstracción, delimitando la terminología y el texto.

TRADUCCIÓN DE TESTIMONIOS

Testimonio 1:

Para nosotros los que somos de comunidad nos consideramos masehualimej o nahuas, porque todavía conservamos nuestras costumbres de lo que nos dejaron nuestros papas y nuestros abuelitos, nos gusta trabajar en el campo, trabajar en comunidad, hacer faenas y educar a nuestros hijos como lo hicieron con nosotros (Pedro, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/17).

Tojuanti timomachiliaj san timasehualimej uan tinahuatimej, pampa tojuanti noja titelepanitaj tlen tech kahuilijtejke totatahua uan tokolihuaj, tech pajtia titekkitisej ipan mila, tikomontekitisej, uan tikiniskaltisej tokonehuaj ke huejkajkia, tojuanti axkemaj tiyajke ne tlakachtilyaj, tech iskaltijke kalijtik(Pedro, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/17).

Testimonio 2:

Principalmente con la lengua, porque hablando es como te puedes entender con los demás, si alguien me habla igual que yo me siento seguro y puedo identificar que esa persona es igual que yo aunque estemos en un lugar que no sea el pueblo o la región, como en las ciudades, pero también me identifico y creo que todos los del pueblo con las costumbres, porque no en todos lados viven como nosotros y a veces es difícil acostumbrarse a otras costumbres (Mateo, comunidad de Achichipil, Entrevista. 2013/02/14).

Na nomachiliaj timotlaskiltijtoke ika tokamanal, pampa kemaj timokamahuiyaj timokuamachiliaj, tla se akaya tech kamahuis kej na nikamatij maski ti istokej ipan seyok tlali, altepetl na nimaj nikuamachilia

nochampo, uan nojki nichiliaj ipan nimotlaskiltijtok ipan huehuejtlajnamikajyotl, nimoilhui nochi nochampoyohua nojki, pampa nochi ti istokej sansej, ohuij nikilkahuas huehuejtlajnamikajyotl, (Mateo, comunidad de Achichipil, Entrevista. 2013/02/14).

Testimonio 3:

Mis papas me enseñaron hablar en náhuatl, porque ellos nunca entendieron el castellano, recuerdo que cuando éramos chiquitos relacionábamos el castellano con los malos que nos quitaban las tierras, ellos se metían a las tierras de los campesinos y los hacían potrero y cuando alguien se oponía lo mataban.

Nuestros abuelos y nuestros papás servían a los propietarios como hacenderos o semaneros; estaban semana tras semana obligados a trabajar para los patrones. Era una vida muy dura para ellos, tenían la obligación de trabajarle al patrón lunes, martes y miércoles, a veces gratis, o a veces ganando un poco, cincuenta centavos, y luego un peso, después un peso cincuenta, para que les rentara un lugar donde hacer milpa.

Los propietarios se fueron adueñando de los terrenos y a nuestros abuelos y papás les rentaban en los montes un pedazo para que sembraran maíz. Alcanzaban a hacer dos siembras, y una vez que cosechaban la parte trabajada, los propietarios les rentaban otro pedazo de monte y de esta manera extendían sus potreros. En la medida en que se fueron extendiendo los potreros se fue acabando el monte, y así llegó el momento en el que nuestros abuelos y papás no tuvieron un lugar donde sembrar (Florencio, Comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/02).

Notatahuaj tech maxtijke nahuatl, pampa yojuanti axkemaj kiyekojke castilla, nikilnamiki kemaj tikoneme ti istoyaj tojuanti tikinmakasiyayaj kaxtitekamej pampa ne tlakamej tlahuel mosisiniyayaj, teck kuiliyayaj totlal, kalakiyayaj ipan tlali tlen tochampoyohua uan kichihuayayaj potrero, uan tla se akayaj kualaniyaya kimijtiyayaj

Totatahua uan tokolihua tekitiyayaj kej hacienderos o semaneros, ika semana tekitiyaya san tlapik, ohuij eltoj, kinjuersahuiyayaj ma tekitikaj lunes, martes uan miércoles, san tlapik, kemantika kintlaxtlahuiyaya pilkentsi, cincuenta centavos, sej peso, teipa sej peso uan cincuenta, nopa tomij sampa asiyaya imako patrón pampa totatahua tlaxtlahuayaya kampa milchihuayayaj.

Nopa koyumej nochi moaxkatijkej, uan iyoksi kinmakayaya se pilkentsi tlali kampa tokase totatahua, pero kuatitlaj kuapilol, kemantika tokayayaj ompa, kema pixkayayaj nopaj koyomej nima kintlajtlaniyaya nopaj tlali uan tlatenkahuayaya sejkoyok kuatitla, tojuanti tikixtekiyayaj uan yojuanti san kichihuayayaj potrero, kejnopa kitlamiltiyajke kuatitlamitl, elito ke totatahua ayokmo kipixke kampa tokasej (Florencio, Comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/02).

Testimonio 4:

En realidad nunca tuve una necesidad tan grande de aprender el castellano cuando fui joven, porque todo lo que necesitaba lo tenía al alcance, como trabajo y el comercio, porque comerciábamos con los compañeros de comunidades vecinas y las personas adineradas que nos daban trabajo para cultivar sus tierras eran personas que se preocupaban por hablar como nosotros, hasta con ellos hablábamos en náhuatl, ahora todo es distinto ya nadie lo quiere hablar y quieren que nosotros hablemos como ellos (Domingo, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/05).

Naj axkemaj monejki nikuamachilis castilla kemaj nikonetl, pampa nochi tlen titlatekihuiyayaj tipixtoyaj, tekitl, tianguis, pampa tojuanti timotlanemakiyaya ihuaya tohuampoyohuaj tlen nij ranchos, uan sekij koyomej tlen tex tekimakayayaj ueliyayaj kamatiy nahuatl, kejnopa timokamohuiyaya, amaj ayok akaj kineki kamatis nahuatl, uan kinekij maj tojuanti tikamatikaj ipan castilla (Domingo, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/05).

Testimonio 5:

yo solo hablo en náhuatl, lo aprendí de mis papás, hace ya algunos años el náhuatl era la única lengua con la que se comunicaba la gente de todas las comunidades de por aquí cerca, mis papás nacieron en esta comunidad, ellos fueron de las primeras familias que llegaron a vivir aquí y cuentan que las primeras personas que no hablaban en náhuatl llegaron como en 1950, estas personas eran de mucho dinero y venían a ocupar las tierras de nosotros, mi papa cuenta que no se llevaban con esas gentes por que no eran personas buenas, se burlaban de la gente que vivía aquí. (Pedro, comunidad de Achichipil, comunicación personal.2013/03/24).

Naj yasantsi nikamati nahuatl, notatahua tech maxtijke, ayok nelhuejka nikaj yasantsi kamatiyayaj nahuatl , notatahua tlakatke nikaj, yojuanti axtohui mochantlalikoj, kipohua asikoj masehualimej tlen axhuel nahuatiyaya ipan 1950, kipiayaj miyak tomij, uan tech kuilikoj total , notata techpohuiliya ya axmohuikayayaj inihuaya pampa mosisiniyayaj uan tech pajkaitayayaj. (Pedro, comunidad de Achichipil, comunicación personal.2013/03/24).

Testimonio 6:

Yo no fui a la escuela, todas las personas que tienen mi edad nunca fueron porque no había escuelas, había uno en una comunidad de por aquí, pero no era una escuela para todos, sino que en esa escuela iban los hijos de los hacendados y los vaqueros, hasta hace unos 30 o 35 años que ya se hizo la escuela de la comunidad, pero antes no, algunos llegaron a ir de la escuela, pero eran las personas que se iban de la comunidad a vivir a otros lugares (Martín, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/15).

Naj axkemaj niyajki tlamachtilyoj, tlen no ejkapo axaka yohuiyaya pampa axonkayaya tlamachtilyojan , eltoj se ipan se rancho nekanalij pero axnochi yohuiyaya, iyoksi yohuiyaya ikonehua tlen hacendados uan vaqueros, nij tlamachtilyojan amanok kitlalijke kipia huelis 30 o 35 xihuitl,

sekij kena yohuiyaya tlamachtiloya pero tlen kistehuayayaj (Martín, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/15).

Testimonio 7:

Yo a mis hijos les enseñé el náhuatl, porque es la única lengua que tenemos es la que nos enseñaron nuestros papás y nuestros abuelitos, esa palabra tiene muchos conocimientos de la tierra, de la lluvia, de las fiestas que hacemos, con eso nos explicamos muchas cosas, cómo nos creó dios, la forma de cómo debemos de vivir en comunidad, obedecer a nuestros hermanos y la tierra, nosotros cultivamos las tierras con ese saber y siempre nos ha dado resultados (Lucy, comunidad Achichipil. Entrevista.2013/03/05).

Nokonehua nikinmaxti nahuatl pampa iyoksi nijmati, yanopa techmaxti notataj, nopaj tlajtoli kipia miyak tlajnamikilij tlen tlalij, atl, ilhuitl, ika yanopaj teechmaxtiyayaj kenijkatsa tipaktisej totekoj, kenijkatsa ti istosej ipan rancho, ti tlepanitasej toiknihua uan nij tlali, tojuanti titekitij ika nopaj tlajtoli uan axtimokuapolohuaj (Lucy, comunidad Achichipil. Entrevista.2013/03/05)

Testimonio 8:

Para nosotros los que hablamos en náhuatl nos consideramos masehualimej o nahuas, porque todavía conservamos nuestras costumbres de lo que nos dejaron nuestros papas y nuestros abuelitos, nos gusta trabajar en el campo y trabajar en comunidad, hacer faenas y educar a nuestros hijos como lo hicieron con nosotros (Gabino, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/03).

Tojuanti tlen tikamatij nahuatl san timasehualimej uan tinahuatimej, noja tikilnami huehuetlajtoli tlen texmakatejke totatahua uan kolimej, tech pajti titekitisej milaj, ti tlapalehuse uan tikomontekitisej, uan tikiniskaltisej tokonehuaj keni kichijke tohuaya (Gabino, comunidad de Tehuetlán. Entrevista. 2013/04/03).

Testimonio 9:

Los jóvenes de ahora ya piensan diferente, ya no hablan náhuatl y tal vez eso nos hace diferente a ellos, los muchachos ya van a la escuela y están mejor preparados, tal vez aunque aprendieran la lengua ya no verían las cosas de la misma forma que nosotros, porque la escuela los hace pensar diferente, quieren salir del pueblo para encontrar mejores trabajos porque el campo ya no les interesa y tal vez es lo mejor porque el campo ya no es como antes (Florencio, comunidad de Achichipil. Entrevista. 2013/02/11).

**Telpokamej tlen namaj seyok tlamantli tlalnamikij, ayok kamati
nahuatl uan yanopaj tech xeloj, telpokamej namaj kuali mosenkajtoke pampa
yohui tlamachtilyan, tlaj momachtiskia nahuatl huelis kenaj tlalnamikiskiaj
kej tojuanti, tlamachtiyani kintlajtolmaka uan konemej miskaltia uan seyok
tlalnamikilij kipia, ayok kimpajti tekitisej milaj (Florencio, comunidad de
Achichipil. Entrevista. 2013/02/11).**

RELACIÓN DE ENTREVISTADOS: IDENTIFICACIÓN SUBJETIVA. ACHICHIPIIL

Categoría: A

INFORMANTES	EDAD	ADSCRIPCIÓN	ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN							
			LENGUA	TRADICIÓN	CULTURA	HISTORIA	ESTILO DE VI	ORGANIZACI	ORIGEN FAMILIAR	ESPACIO GEO.
Florencio	75	Nahua	*	*						
Mateo	60	Nahua	*					*		
Lucy	65	Nahua	*	*						
Catarina	59	Nahua	*	*						
Pedro	72	Nahua	*					*		

CATEGORÍA: B

INFORMANTES	EDAD	ADSCRIPCIÓN	ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN							
			LENGUA	TRADICIÓN	CULTURA	HISTORIA	ESTILO DE VI	ORGANIZACI	ORIGEN FAMILIAR	ESPACIO GEO.
Martin	42	Nahua	*					*		
Josefa	40	Nahua	*					*		
Marcelina	36	Nahua	*	*						
Pablo	46	Nahua	*					*		
Evangelina	38	Nahua	*	*						

CATEGORÍA: C

INFORMANTES	EDAD	ADSCRIPCIÓN	ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN							
			LENGUA	TRADICIÓN	CULTURA	HISTORIA	ESTILO DE VI	ORGANIZACI	ORIGEN FAMILIAR	ESPACIO GEO.
Dominga	19	Nahua	*	*						
Rosalba	15	Huasteco		*					*	
Florencio	17	Nahua	*	*						
Nelson	16	Huasteco							*	*
Alma	18	Nahua	*	*						

RELACIÓN DE ENTREVISTADOS: IDENTIFICACIÓN SUBJETIVA. TEHUETLÁN

Categoría: A

NFORMANTE	EDAD	ADSCRIPCIÓN	ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN							
			LENGUA	TRADICIÓN	CULTURA	HISTORIA	ESTILO DE VIDA	ORGANIZACIÓN	ORIGEN FAMILIAR	ESPACIO GEO.
Roman	54	Nahua	*						*	
Linda	82	Nahua	*						*	
Teresa	75	Nahua	*	*						
Domingo	78	Nahua	*					*		
Gabino	65	Huasteco		*						*

CATEGORÍA: B

NFORMANTE	EDAD	ADSCRIPCIÓN	ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN							
			LENGUA	TRADICIÓN	CULTURA	HISTORIA	ESTILO DE VIDA	ORGANIZACIÓN	ORIGEN FAMILIAR	ESPACIO GEO.
Carlos	35	Nahua	*	*						
Paula	33	Huasteco							*	*
Manuel	46	Nahua	*					*		
Viviana	45	Nahua	*		*					
Alejandro	48	Nahua	*	*						

CATEGORÍA: C

NFORMANTE	EDAD	ADSCRIPCIÓN	ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN							
			LENGUA	TRADICIÓN	CULTURA	HISTORIA	ESTILO DE VIDA	ORGANIZACIÓN	ORIGEN FAMILIAR	ESPACIO GEO.
Dulcencia	16	Mexicana			*	*				
Samuel	17	Huasteco		*					*	
Gabriela	17	Mexicana			*	*				
Alejandra	16	Huasteco		*						*
DomingoYor	18	Huasteco		*						*

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, M. (1986) *Estabilidad social, despojo y lucha indígena en la Huasteca hidalguense*. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH). México, DF.
- Aguirre Beltrán, G. (1992) *Teoría y práctica en la educación indígena*. Fondo de Cultura Económica. México, DF.
- Aizpuru, G. (1996) *Educación rural e indígena en Iberoamérica*. El Colegio de México. México, DF.
- Appel, R. y Muysken, P. (1993). *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Ariel. Barcelona, España.
- Araya, S. (2002) *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Cuaderno de Ciencias Sociales 127. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO): Costa Rica.
- Barth, Frederik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Introducción. FEC, México D.F.
- Bartolomé, M. (2006) *Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas*. Revista Avá No. 9. Universidad Nacional de Misiones de Tucumán. Tucumán, Argentina.
- Baudrillard, J. (1988) *La posmodernidad*. Editorial Colofón. México, DF.
- Beriain, J. (1996) *Identidades culturales*. Universidad de Deusto. Bilbao, España.
- Beriain, J. (1998) *Identidad colectiva "Vascos y Navarros"*. Haranburu Editor-Universidad Pública de Navarra. Pamplona, España.

- Bello, A. (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina; La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago de Chile, Chile.

- Berger, P. y Luckman, T. (1973) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.

- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Editorial Akal, Madrid, España.

- Bourdieu, P. (1998) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Editorial Taurus. Madrid, España.

- Busquets, B. (2001) *La política cultural en la revolución: Maestros, campesinos y escuelas en México*. Fondo de Cultura Económica. México, DF.

- Castillo, L. (2007) *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Universidad del Valle. Cali, Colombia.

- Cooley, C. H. (2005) *El yo espejo*. Cuadernos de Información y Comunicación (CIC). Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España.

- Comboni, S. y Juárez, J. (2000) *Globalización, Educación y Cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México, DF.

- Dávila, A. (1999) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Delgado, J. M., Gutiérrez (coordinadores), J., Síntesis, Madrid, España.

- Delval, J. (1991) *Crece y pensar: La construcción del conocimiento en la escuela*. Paidós. Barcelona, España.

- Díaz-Courder, E. (1998) *Diversidad Cultural y Educación en Iberoamericana*. Revista Iberoamericana de Educación. No 17. Educación, Lenguas, Culturas. España.

- Díaz-Courder, E. (1991) *Diversidad sociocultural y diversidad en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, DF.
- Domínguez, V. (2001) *Los grupos de poder en la huasteca y su lucha por un espacio propio*. Tesina Licenciatura de Historia. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México, DF.
- Durkheim, E. (2001) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Coyoacán. México. DF.
- Durkheim, E. (2007) *Sociología y educación*. Editorial Colofón. México, DF.
- Dussel, E. (1992) *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Nueva utopía, Madrid, España.
- Fernández, M.A. (2000). “*Cuando los hablantes se niegan a elegir: monolingüismo e identidad múltiple en la modernidad reflexiva*”. Estudios de Sociolingüística.
- Foucault, M. (1996) *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores. México, DF.
- Fishman, J.A. (1977). “*Language and ethnicity*”, en Giles, H. y Saint Jaques, B. (Eds.) *Language and ethnic relations*, Oxford: Pergamon.
- Florescano, E. (1994) *El nuevo pasado mexicano*. Cal y Arena. México, DF.
- Geertz, C. (1988) *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine Publishing Company, Chicago (Estados Unidos).
- Giddens, A. (2007) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.

- Giménez, G. (1997) *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. Colegio de la Frontera Norte. Baja California Norte, México.
- Giménez, G.(2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Conaculta-Iteso. México, DF.
- Gómez, M. S. (1981) *Principales postulados de la lingüística soviética acerca del estudio de los significados de las palabras*. Thesaurus. Centro Virtual Cervantes.
- Habermas, Jürgen. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II, Taurus. Madrid, España.
- Hamel, R. y Muñoz, H. (1983) *Desplazamiento y resistencia de la lengua Otomí*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México, DF.
- Horowitz, D.L. (1975) *Ethnic Identity*, in: N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hernández, M. (2003) *“Discriminación y relaciones interétnicas entre los Huastecos de Tantoyuca, Veracruz”*. Tesis de licenciatura. Universidad Veracruzana. Xalapa de Enríquez. Veracruz, México
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (1980) *Censo General de Población y Vivienda 1980*. México, DF.
- (1990) *Censo General de Población y Vivienda 1990*. México, DF.
- (2000) *Censo General de Población y Vivienda 2000*. México, DF.
- (2010) *Censo General de Población y Vivienda 2010*. México, DF.
- Lapresta, C. (2004) *La identidad colectiva en contextos plurilingües y pluriculturales. El caso del Valle de Arán*. Tesis doctoral Universidad de Lleida. Lleida, España.

- León-Portilla, M. (1999) *Las lenguas indígenas en el tercer milenio*. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México, DF.
- Locke, K. (2001) *Grounded theory in Management Research*. SAGE Publications Inc., California (Estados Unidos).
- Lindón, A. (1999) *Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social Economía, Sociedad y Territorio*, vol. II, núm. 6, julio-diciembre, 1999, pp. 295-310, El Colegio Mexiquense, A.C. Toluca, Estado de México.
- Lipiansky, E. (1992) *Identité et communication*, París: Presses Universitaires de France
- Lizarazo, D. (1997) *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. Siglo XXI Editores. México, DF.
- Madueño R. y Ortega, S. (1999) *Los actores sociales en la planeación universitaria*. IHMSYS-UTHH. México.
- Madueño, R. (2000) *La Huasteca hidalguense: Pobreza y marginación social acumulada*. Sociológica. Año 15, numero 44. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. México, DF.
- Materán, A. (2008) *Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa*. GEOENSEÑANZA. Volumen 13-2008 (2). julio - diciembre. p. 243-248 ISSN 1316-6077. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.
- Matías, (1986) *Estabilidad social, despojo y lucha indígena en la Huasteca hidalguense*. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH). México, DF.
- Mead, H. (1999) *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós. Barcelona, España.

- Medina H, A. (2000) *“Los ciclos del indigenismo en México”*. Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM. México, DF.
- Muñoz, H. (2010) *Reflexividad sociolingüística de hablantes de lenguas indígenas: Concepciones y cambio*. Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Unidad Iztapalapa. México, DF.
- Olguín Martínez, G. (1998) *“Estado nacional y pueblos indígenas”*. Nueva Sociedad Nro. 153 Enero-Febrero 1998, pp. 93-103
- Paz, E. (2003) *Investigación cualitativa en investigación: Fundamentos y tradiciones*. Mc Graw Hill (España). Madrid, España.
- Pérez-Agote, A. y Tejerina, B. (1990). *“Lengua y actor social. Un enfoque teórico de sus relaciones”*. Revista Española de Investigaciones Sociológicas- No. 49. Madrid, España.
- Perini, M. A. (2010) *Sobre lengua, lenguaje y Lingüística: una entrevista con Mario Perini*. Revista Revel. Vol. 8, n. 14, 2010. Traducción de Carolina Fernández Alves. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br].
- Pollini, G. (1987) *La pertenencia y la identidad*. Milán, Italia.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia.
- Ribeil, G. (1974), *Tensions et mutations sociales*, París: Presses Universitaires de France.
- Robinson, W. y Giles, H. (2001). *Handbook of Language and Social Psychology*. Nueva York.
- Rolan, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres. Sage Publications.

- Ruvalcaba, J. (1998) *Nuevos Aportes al Conocimiento de la Huasteca*. Ed. La Casa Chata, México, D.F.
- Ruvalcaba, J. (2004) *La huasteca; un recorrido por su diversidad*. Colección Huasteca-CIESAS México, DF.
- Salazar, J.M. (1996). “*Identidad social e identidad nacional*”, en Morales, J.F.; Páez, D.; Deschamps, J.C.; Worchel, S. *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y las relaciones entre grupos*. Promolibro. Valencia, España.
- Sales, A. y García, R. (1997) *Programas de educación intercultural*. Desclée de Brouwer. Barcelona, España.
- Santos, B. (2011) *Epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Fondo de Cultura Económica. México, DF.
- Saussure, F. (1980). *Curso de lingüística general*. Editorial Akal. Madrid, España.
- Scalón y Ledesma (1982) *México pluricultural: De la Castellанизación a la Educación Indígena Bilingüe y Bicultural*. Secretaría de Educación Pública. México, DF.
- Serrano, M. (1998) *Perspectivas actuales de la sociolingüística*. Revista VERBA. Vol. 25. Universidad de Santiago Compostela. La Coruña, España.
- Stavenhagen, R. (2002) *Identidad indígena y multiculturalidad en América latina*. Revista Araucaria. Vol. 4 número 007. Sevilla, España.
- Taylor, S. y Bogdan. R. (1994) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de Significados*. Paidós. Barcelona, España
- Tejerina, B. (1992). *Nacionalismo y lengua*. Siglo XXI Editores. Madrid, España.

- Thompson, John B., 1998. *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Vázquez, J. (1996) *La patria independiente*. Editorial Clío. México, DF.
- Vázquez, J. (2000) *Nacionalismo y Educación en México*. El Colegio de México. México, DF.
- Villoro, L. (1996) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Editorial Fondo de Cultura Económico. México, DF.
- Villoro, L. (2002) *El pensamiento moderno: Filosofía del renacimiento*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, DF.
- Viniegra, J. y Galván, R. (2011) *Tehuacán: Memoria viva, su historia*. Xgrafix. Huejutla, Hgo. México.
- Wade, P. (2000) *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- Warman, A. (1991) *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. Editorial Porrúa. México, DF.
- Woods, P. (1987). *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa*. Barcelona: Paidós
- Zemelman, H. (1997) *Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica*. En Emma León y Hugo Zemelman (coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Anthropos- CRIM-Coordinación de Humanidades. Barcelona, España.
- Zemelman, H. (2012) *Pensar y poder, razonar y gramática del pensar histórico*. Siglo XXI Editores. México, DF.