



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL



INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN LINGÜÍSTICA INDOAMERICANA



BIBLIOTECA
RECIBIDO

★ MAR. 20 1998 ★

OLGAS
DONACION

PRÁCTICAS COMUNICATIVAS Y
REPRODUCCIÓN ÉTNICA MOSIEHUALE

ERNESTO CERA TECLA

T E S I S

PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN LINGÜÍSTICA INDOAMERICANA



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

BIBLIOTECA

DIRECTOR: DR. JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

Tetelcingo Morelos

Enero de 1998

032263

Ernesto Cera Tecla

Prácticas comunicativas y reproducción étnica *mosiehuale*

ciesas

ini

conacyt

ÍNDICE

	Pág
Agradecimientos	6
Introducción.....	7
Capítulo I	
1. Los sabores de la sociolingüística.....	12
1.1. Meditación filosófica sobre el lenguaje.	12
1.2. Perspectivas de la sociolingüística.....	13
1.2.1. ¿Qué es la sociolingüística?.....	13
1.2.2. Dos o más lenguas en contacto: tres líneas de investigación.....	14
1.2.3. La validez sociolingüística.....	16
1.2.4. Tres enfoques sociolingüísticos.....	18
1.3. Sociolingüística interaccional.....	20
1.3.1. Antecedente filosófico.....	20
1.3.2. La perspectiva interaccional.....	20
Capítulo II	
2. El <i>mosiehuacupa</i> y la identidad <i>mosiehuac</i> en la historia regional.....	40
2.1. La tierra de los hombres jaguares de tierra	40
2.2. Proceso de colonización siglos XVI-XVIII	42
2.3. Proceso de neocolonización siglos XIX-XX	51
2.3.1. De la fundación de la República a la caída de la dictadura porfirista.....	51
2.3.2. De la revolución zapatista a la rebelión neozapatista.....	58
2.3.2.1. El <i>mosiehuacupa</i>	66
2.3.2.2. Clasificación y área lingüística.....	66
2.3.2.3. Estudios lingüísticos.....	70
2.3.2.4. La identidad <i>mosiehuac</i> frente a los "misioneros", el "grupo del presidente" y el "grupo lingüístico/I.L.V."	71
Capítulo III	
3. Lectura y análisis de la realidad empírica.....	76
3.1. El <i>mexica</i> : lengua franca en mesoamérica.....	76

3.2. De lengua franca a lengua conquistada.....	78
3.2.1. Lengua e identidad nacional y local del siglo VI al XVIII.....	79
3.2.1.1. Las prácticas comunicativas del siglo XVI al XVIII.....	80
3.2.2. Lengua e identidad nacional y local del siglo XIX al XX.....	82
3.2.2.1. Las prácticas comunicativas del siglo XX.....	88
3.2.2.2. Análisis e interpretación de datos.....	95
Conclusiones.....	109
Anexo.....	113
Bibliografía.....	118

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Pág.

MAPAS

1 El <i>tlaxilacalli</i> "barrio" (Tetelcingo) sujeto al <i>altepetl</i> "pueblo" (Xuchimilcatsincu), y éste al <i>tlajtocayotl</i> "capital" (Oaxtepec), en la reconstrucción de pueblos prehispánicos	41
2. Tetelcingo, uno de los pueblos tributarios de la metrópoli: Cuautla	54
3 Territorio <i>mosiehuale</i>	64
4 Expansión urbana en Tetelcingo	65
5. El <i>mosiehuale</i> en la distribución de las lenguas yuto-aztecas en México (1938).....	66
6. El <i>mosiehuale</i> en la clasificación de las lenguas mesoamericanas (1995).....	68
7. Distribución del <i>mosiehuale</i> y otras variantes en el Estado de Morelos.....	69

ESQUEMAS

I. Enfoques sociolingüísticos.....	18
II. Representación triádica del signo lingüístico.....	23
III. Representación de las instancias.....	24
IV. La relación triádica del signo lingüístico.....	25
V. Encuentro entre signo lingüístico y mundos.....	36
VI. Interacción social de grupos comunicativos del siglo XVI al XVIII.....	49
VII. Interacción social de grupos comunicativos del siglo XIX al XX.....	57
VIII. Interacción verbal y social.....	108

AGRADECIMIENTOS

De manera particular agradezco a tres tipos de actores sociales (autodelimitables discursivamente) que permitieron terminar el presente trabajo:

- a) Al mundo de la cotidianidad que permite *ser lo que es el ser*. Familiares y amigos próximos e íntimos.
- b) Al mundo académico por *racionalizar lo que no es el ser*. Especialmente al interlocutor Dr. José Antonio Flores Farfán. Así mismo, a los lectores Dr. Hans Saettele, Mtro. Ernesto Díaz-Couder, Mtro. Héctor Muñoz Cruz, Mtra. Laura Hernández, Dra. Carmen Icazuriaga.
- c) Al mundo político por *no ser lo que es el ser y no ser lo que no es el ser*. Al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Méx.), Coordinación de Lingüística Indoamericana (CIESAS-Méx.), Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

Dedicatorias

... a los que murieron antes para vivir y morir los que son ahora: *las etnias...*

... a los que viven y mueren ahora para ser lo que son y lo que fueron antes: *los mosiehuale.*

Introducción

La sociedad contemporánea conforma un sistema complejo de mundos sociales coexistentes, caracterizado por un estándar cultural lingüístico de redes sociales muy densas y cohesionantes generadoras de una fuerte identidad étnica y social. Particularmente, la integración de los grupos étnicos a las sociedades urbanas pasa por procesos complejos y conflictivos, en que la resistencia y preservación de modalidades sociolingüísticas y culturales juegan un papel fundamental. En este sentido, el conocimiento de los sistemas de comunicación resulta fundamental para la comprensión de la sociedad y la constitución de una política de lenguaje que complemente una amplia variedad de acciones y decisiones tendientes al desarrollo y progreso de la sociedad. En base a ello, intento explicar en esta investigación, la transformación de las prácticas comunicativas y los procesos de afirmación étnica de la comunidad *mosiehuale*¹ en el contexto regional: el papel de la lengua materna en la preservación y cambio de la identidad local; la reelaboración de marcadores lingüísticos para establecer la distancia lingüística y social, y la modificación del sistema de estereotipos e imágenes sobre los demás grupos étnicos. La relevancia de los procesos comunicativos radica en que actualmente la teoría social hace énfasis en las prácticas comunicativas: los procesos de comunicación se consideran la base de los procesos sociales (Cfr. Habermas 1987, 1989, 1993, 1996; Bourdieu 1979, Gumperz 1996, 1997), lo cual, hace factible el análisis de la reproducción étnica a partir de procesos comunicativos

Ahora bien, las minorías étnicas en sociedades complejas, entretienen una red de interacción social y comunicativa. En la interacción sociocomunicativa entre hablantes pertenecientes a una minoría étnica y hablantes pertenecientes a un grupo más amplio o mayoría nacional, se manifiesta el fenómeno de la incompreensión de comunicación entre unos que emiten un significado y otros que intentan decodificar. El problema de incompreensión de significados se produce cuando los hablantes de un grupo minoritario no comparten experiencias o antecedentes culturales comunes a los del grupo mayoritario. La incompreensión comunicativa está relacionada con una ideología de estigmatización social de los grupos que interactúan. La estrategia utilizada por los hablantes para resolver el problema comunicativo no es estrategia lingüística sino ideológica, es decir, el problema de incompreensión de significados en la interacción verbal se resuelve con base en una ideología sobrecargada de estereotipos étnicos y una ideología lingüística dominante

¹ *Mosiehual(e)* singular, *mosiehual-fe* plural "identidad étnica". *Mosiehualcupa* (variante del náhuatl) "nombre de la lengua de los *mosiehuale*". Alfabeto para la escritura del *mosiehualcupa*. Fonema y su grafía(s). Consonantes: /p/--p, /t/--t, /k/--t, /tʃ/--ts, /ç/--ch, /k/-c ~qu, /kw/--ku, /s/--s, /ʃ/--x, /l/--l, /m/--m, /n/--n, /w/--b--v--f--, /y/--y, /h/--j. Vocales: /i/ [i] [i] [e]--i ~e, /e/ [e], [e]--e-ie, /a/ [a] [ø]-- a~o, /u/--u. En adelante utilizaré el dialecto *mosiehualcupa* de Tetelcingo. Se respetan los nombres originales de topónimos de acuerdo a su época. Por ejemplo, siglo XVI -XVII: Guastepaque; XVIII-XIX: Huaxtepec; XX: Oaxtepec.

La estigmatización e incompreensión, particularmente en el grupo étnico *mosiehuale*, tiende a reforzar el conflicto de las relaciones sociales entre minoría y mayoría nacional, originando una frontera marcada etnolingüísticamente, lo que posibilita afirmar que:

- a) Existe una tendencia entre los *mosiehuale* que se orienta a reforzar el uso de la lengua *mosiehualecupa* y el español como estrategia de reproducción o desintegración étnica.
- b) Las prácticas comunicativas delimitan una frontera étnica entre minoría lingüística *mosiehuale* y mayoría nacional, esto es, la frontera étnica se delimita por el comportamiento lingüístico: acepta o excluye a unos y otros, en la medida que los procesos de inferencia lingüística tienen funciones de comunicación.

La presente investigación es un análisis de los procesos sociales y lingüísticos de una comunidad lingüística *mosiehuale* (Tetelcingo, Estado de Morelos), donde los hablantes en su mayoría adultos tienen como recurso comunicativo el uso del *mosiehualecupa* o el castilla. La explicación tiene el siguiente desarrollo:

El primer capítulo, refiere a una reflexión conceptual de la sociolingüística en dos ejes básicos:

- a). Perspectivas de la investigación sociolingüística y el abordaje de las lenguas en situación de contacto, y
- b). Análisis de la sociolingüística interaccional y reproducción étnica.

En el segundo capítulo, abordo el origen de las identidades en conflicto a nivel local del siglo XVI al XX, vinculadas a las prácticas comunicativas: *mosiehualecupa/castilla*, *mosiehualecupa* y *castilla* del grupo étnico *mosiehuale*. Prácticas de interacción verbal cotidiana que permiten la delimitación de distinciones sociales a nivel local y al mismo tiempo la reproducción étnica. Así mismo, se hace un diagnóstico de la lengua *mosiehualecupa* o *palabra mosiehualecupa*, durante los últimos ochenta años del presente siglo: clasificación lingüística, localización geográfica, clasificación de los estudios lingüísticos, efectos identitarios de la presencia de Instituciones del Estado en los *mosiehuale*, y la función social del sentido de identidad *mosiehuale* frente al Estado y la mayoría nacional.

En el último capítulo, explico los resultados del análisis de los datos empíricos (prácticas comunicativas) que materializan el proceso de reproducción étnica.

"La filosofía (de la historia) de esta nuestra América, se expresa por el empeño... de separar esa doble universalidad filosófica..., la de los objetos y la de los sujetos. Se nos muestran sujetos, los latinoamericanos, empeñados en desrealizarse, en desobjetivarse. Que tal cosa implica el empeño por tratar de negar lo que se es, para ser aquello ajeno a sí mismo, el empeño por borrar lo que se ha sido, el pasado más propio, para ser aquello extraño a sí mismo. El objeto, la realidad, negada, una y otra vez en función con determinados modelos que, por serlo, son extraños a la realidad negada y al sujeto negador. Negación que proviene... de la conciencia que toma el hombre, de esta nuestra América, de su situación de dependencia. La conciencia de que depende de una realidad que no considera suya y que le ha sido impuesta. Se parte así de la conciencia diversificada de esa doble universalidad, la del sujeto y la del objeto. El sujeto se sabe aquí extraño a su objeto, esto es, a su realidad, donde el empeño por hacer suya otra realidad, aquella que por el hecho de adoptarla libremente o de no serle impuesta, pueda considerar como propia... Pero... si bien parece posible rehacerse según un presente extraño, lo que resulta absolutamente imposible es deshacerse del propio pasado. Ya que la posibilidad de tal acción implicaría la propia aniquilación. Quiérase o no, todo presente extraño que se quiera adoptar, tendrá necesariamente que contar con el pasado, la propia realidad, del que haga la adopción. Realidad que será la que determine la forma de adopción de este presente extraño."
(Subrayado mío)

Leopoldo Zea.

"El idioma es la sangre del alma y es trabajo nuestro que circule en la creación y en el crecimiento de nuestros pueblos. Cuanto se refiere a la libertad y la unidad de nuestros destinos..."

Pablo Neruda.

Capítulo I

1. Los saberes de la sociolingüística

1. 1. Meditación filosófica sobre el lenguaje

La explicación sobre la naturaleza del lenguaje tiene fundamentalmente dos marcos conceptuales a nivel filosófico, el "cartesiano y el hegeliano."² Ambos modelos filosóficos son distintos por tres criterios:

Marco Cartesiano	Marco Hegeliano
1. La naturaleza del pensamiento es individual.	1. La naturaleza del pensamiento es social.
2. El pensamiento es estático y pasivo en la adquisición del conocimiento.	2. El pensamiento es dinámico y activo en la adquisición del conocimiento.
3. El criterio de conocimiento es interno.	3. El criterio de conocimiento es externo.

Cuadro A

De las dos concepciones filosóficas se desprenden dos tendencias de análisis sobre el lenguaje: la lingüística formal y la funcional:

Lingüística formal ³	Lingüística funcional ⁴
1. La función primaria del lenguaje es la expresión.	1. La función primaria del lenguaje es la comunicación.
2. Los códigos lingüísticos pueden interpretarse independientemente de los contextos y funciones en que son usados.	2. Los códigos lingüísticos pueden interpretarse dependiendo de los contextos y funciones en que son usados.
3. La adquisición de lenguaje es innata.	3. La adquisición del lenguaje es social.
4. Lo que importa es la estructura de la lengua.	4. Lo que importa es la estructura del habla.

Cuadro B

La concepción dual, filosófica y lingüística de las lenguas, ha conducido a los sociolingüistas -desde su consolidación como disciplina- a interpretaciones bipolares respecto a los fenómenos sociolingüísticos. Así por ejemplo, Weinreich⁵ (1974) destacó -en su estudio sobre lenguas en contacto e interferencias lingüísticas- los elementos estructurales y no estructurales de la lengua, es decir, elementos de lingüística interna y externa (para ver una secuencia de los distintos estudios, ver pág. 14-16). Tres décadas después, en los ochenta, fue evidente la limitación entre hecho lingüístico, extralingüístico o mixtos como los trabajos de

² FIGUEROA, Esther. "Sociolingüistic metatheory", Pergamon London Press, 1984. P. 22.

³ Ibídem. Pp. 22.

⁴ DELL, Hymes. "Por qué la lingüística necesita del sociólogo", (ponencia) 67 sesión, sociolingüística, Asociación Sociológica Norteamericana, Miami Florida, 1º de septiembre de 1986. Pp. 14-15.

⁵ Cfr. Weinreich, U. Lenguas en contacto, Universidad Central de Venezuela, Venezuela 1974.

Woolard y Gal⁶ (1979-89), al postular la correlación entre cambios lingüísticos estructurales y las variables socioculturales.

En la presente década, Gumperz⁷ (1996) propone la sociolingüística interaccional como método de análisis para estudiar las prácticas comunicativas como discurso y el discurso como base de la práctica social. Perspectiva que no permite hablar de lo social o lo lingüístico como entidades independientes, sino como forma lingüística y forma discursiva, porque lo social se constituye integralmente en la práctica comunicativa y la práctica comunicativa, a su vez, se conforma como representación de lo social.

1.2. Perspectivas de la sociolingüística

1.2.1. ¿Qué es la sociolingüística?

De la relación interdisciplinaria entre lingüística y sociología surgió la disciplina *Sociolingüística* para unos -Labov, (1972, 1983)-; *Sociología del lenguaje* para otros -Fishman (1972, 1988), Bernstein (1977, 1993), Haugen (1972); *Antropología lingüística* en otros más - Gumperz (1971, 1982, 1996), Hymes (1964, 1972), Gal (1979) y Woolard (1989)-. Desde la década de los cincuenta, varios científicos sociales de los campos de la sociología y la lingüística, comenzaron a estudiar el fenómeno lengua-sociedad. Unos inclinados hacia lo lingüístico, y otros hacia lo sociológico. Empero, casi medio siglo de discusión (de los 50' a los noventa) ha definido líneas concretas de investigación para el análisis del fenómeno lengua-sociedad. Los sociolingüistas coincidieron en concebir a la sociedad como la entidad representada por el lenguaje y el lenguaje por la sociedad. En este sentido, la lengua pasa a concebirse como un *hecho social*, en el que su esencia se encuentra no en su estructura lingüística (a la manera saussureana) sino en el habla, en *los procesos de habla y en los que hablan*.

En esta lógica de ideas, la sociolingüística es una disciplina que se ha fortalecido en su desarrollo -durante la segunda mitad del siglo XX- desde distintas perspectivas de investigación. No ha evitado buscar alternativas teóricas y sociales del fenómeno lengua-sociedad, del hecho de hablar de los hombres entre los hombres: de la relación hombre-lengua-sociedad, del hecho sociolingüístico. Entre las perspectivas de análisis sociolingüístico, las tendencias sociológica,

⁶ Cfr. GAL, Susan. *Language shift*, Academic Press, New York 1979 y WOOLARD, K. *Double talk*, Stanford University Press, Stanford California 1989.

⁷ GUMPERZ, John. *El significado de la diversidad lingüística y cultural en un contexto post-moderno*, en: Héctor Muñoz & Pedro Lewin (Coor.): *El significado de la diversidad lingüística y cultural*, UAM/INAH, México 1996.

lingüística y filosófica más influyentes han sido el *interaccionismo simbólico*, la *filosofía fenomenológica*, la *lingüística antropológica* y la *lingüística funcional*.

1.2.2. Dos o más lenguas en contacto: tres líneas de investigación

En las tres últimas décadas del siglo XX, los sociolingüistas han abordado el fenómeno *situación de lenguas en contacto* de las minorías lingüísticas -principalmente- desde tres perspectivas de investigación sociolingüística:

1. La primera, enfoca su atención en la diferenciación funcional de las lenguas en las comunidades bilingües. Estos estudios tratan de explicar la diferenciación funcional de las lenguas en situación de contacto y describen las interferencias derivadas del contacto. Las categorías fundamentales de esta perspectiva funcional-estructural, son el *dominio del uso de la lengua*, orientada a la elaboración de tipologías sobre las funciones de las lenguas en contacto, Weinreich (1974); luego le siguió el *modelo de diglosia* que se sustentó en la distinción binaria entre variedades de una lengua alta y otra baja, Ferguson (1971); después la *situación de bilingüismo*, Fishman (1972, 1985) en los años sesenta y setenta. Veamos el siguiente cuadro:

Situación de lenguas en contacto		
Perspectiva teórica funcional estructural	Categoría de análisis	Interpretación
(Weinreich, 1974)	Contacto lingüístico	Dos o más lenguas están en contacto cuando una misma persona la usa alternativamente. El usar dos lenguas es ser bilingüe. La desviación de las normas de cualquiera de las dos lenguas es la interferencia. La interferencia lingüística es recíproca (en todo el sistema de las lenguas) entre lenguas en contacto y motivada tanto por el nivel estructural de la lengua como por factores extralingüísticos.
(Fishman, 1972)	Diglosia-bilingüismo	Tipos de diglosia y bilingüismo. La diversidad de lenguas en contacto presenta diversas situaciones de bilingüismo: 1. Diglosia y bilingüismo. 2. Diglosia sin bilingüismo. 3. Bilingüismo sin diglosia. 4. Ni diglosia ni bilingüismo.

Cuadro C

2. La segunda línea de investigación es la perspectiva del conflicto lingüístico de minorías lingüísticas. Los sociolingüistas de este campo ponen atención en el uso de la lengua y el cambio de código como proceso de mantenimiento o sustitución lingüística. Reinterpretan la categoría de diglosia y basan sus análisis en tres premisas:

a. Los grupos lingüísticos son indisolubles de las clases sociales, las relaciones políticas y económicas en el marco del Estado.

b. El conflicto lingüístico está vinculado a las relaciones de poder y la reproducción de las relaciones de poder.

c. La naturaleza del conflicto lingüístico y las reglas sociales tienen su origen en las relaciones de poder.

Los primeros estudios del bilingüismo desde la perspectiva del conflicto fueron elaborados por sociolingüistas catalanes, Aracil (1985), Ninyoles (1972, 1975), Vallverdú (1985); luego franceses como Kremnitz (1988).

3. La tercera línea de investigación pone énfasis en los procesos sociales y lingüísticos a nivel micro: interacción social e interacción conversacional a nivel local. Estudia el uso de la lengua en las interacciones sociales cotidianas de los hablantes bilingües, el uso de la lengua como símbolo de identidad. Esta línea de investigación es actualmente trabajada por Gumperz (1971-1982, 1996), Gal y Woolard (1979, 1989).

Situación de lenguas en contacto		
Perspectiva teórica	Categoría de análisis	Interpretación
Sociolingüística interactiva (Gumperz, (1971) Gal y Woolard, 1989)	Language shift-language choice	El bilingüismo crea una lealtad mixta. Hay correlación entre lengua y red social. Entre más campesinos más se usa la lengua local. El desplazamiento de una lengua indica asimilación a la mayoría nacional. Las lenguas en situación de contacto son relevantes en términos de la variación estructural y el cambio lingüístico. Una variable propiamente lingüística y otra extralingüística explican la variación estructural y el cambio lingüístico.
Sociolingüística interactiva (Gumperz, 1996)	Prácticas comunicativas	Las prácticas comunicativas son discursos que comunican significados en encuentros reales cara a cara, mínimamente -un hablante oyente-audiencia- en tres instancias. Ello nos permite entender los procesos de comprensión de lo que se comunica, así entendemos el papel del lenguaje en los procesos sociales. Los procesos sociales son procesos comunicativos. Los procesos sociales son parte integral del análisis del discurso.

Cuadro D

En México, la situación de lenguas en contacto constituye un campo de análisis donde se han originado distintas líneas de investigación. Por la condición multilingüística, multiétnica, y multicultural, y por las áreas de conflicto diglósico -la frontera norte entre lenguas español e inglés y el resto del país entre lengua nacional/español y lenguas locales/indígenas- la situación de lenguas en contacto se ha abordado -principalmente- desde tres perspectivas:

1. Sociolingüística descriptiva. Los que describen la distribución de lenguas en una región: Lastra (1986), Díaz-Couder (1990).

2. Sociolingüística del conflicto. Los sociolingüistas parten desde distintas categorías de análisis para intentar explicar los problemas del bilingüismo:

a) Los que parten del concepto *conflicto diglósico*: Muñoz y Hamel (1988).

b) Los que parten de la categoría de *bilingüismo*: Coronado (1984).

c) Los que parten del concepto *conflicto lingüístico*: Flores-Farfán (1988).

d) Los que tienen como premisa el *análisis del discurso*: Sierra (1992), Pellicer (1992).

Sin duda alguna, las diferencias conceptuales son diferencias de resultados, por ahora, no puedo explicar las diferencias, sólo quiero mencionar los trabajos sociolingüísticos que se han desarrollado al margen de los procesos identitarios.

3. Sociolingüistas del contacto. Los que abordan las interferencias lingüísticas: Lastra (1990), Valiñas (1981), Flores-Farfán (1995), Hekking (1995).

Los tipos de trabajos sociolingüísticos mencionados sobre bilingüismo en México, muestran la práctica inexistencia de análisis que intenten explicar la reproducción o desintegración étnica a partir de las prácticas discursivas.

1.2.3. La validez sociolingüística

Hoy día aunque parezca más raro que real, en general, los lingüistas (fonólogos, gramáticos...) en México, niegan de manera implícita el carácter científico del quehacer de la sociolingüística. Su ideología sobre la negación de la validez científica de la sociolingüística se basa en la cientificidad. Consideran que el único objeto válido de estudio es la estructura de la lengua, y que el único método científico de investigación es *el formal, el experimental*. Creen, los lingüistas, en el carácter absoluto de la objetividad:

a). Suponen la existencia de una sola realidad. Una lengua homogénea.

b). Postulan la separación del investigador y el objeto estudiado.

c). Generalizan las conclusiones de la investigación.

d). Prefieren los procedimientos cuantitativos.

e). Se centran en el rigor metodológico. Imponen la teoría sobre los datos.

f). Sus lugares de investigación son hablantes aislados.

g). Sus observaciones son esporádicas.

Contrariamente a los lingüistas, la sociolingüística tiene sentido en la medida en que no asume como verdad las verdades de los lingüistas. Para los sociolingüistas, el objeto de estudio no es la estructura del lenguaje (aunque para algunos sí lo es, por ejemplo, Weinreich, Labov), sino las formas del lenguaje en los hablantes, donde la objetividad del saber depende de la evolución histórico-social del contexto de investigación. Por ende, los sociolingüistas:

- a). Suponen la existencia de muchas realidades. Las lenguas son heterogéneas.
- b). Postulan y problematizan el contacto del investigador y el objeto estudiado.
- c). Profundizan en el conocimiento de un determinado fenómeno.
- d). Prefieren los procedimientos cualitativos sobre las tendencias cuantitativas.
- e). Respetan el objeto que investigan y se prefiere un enfoque realista.
- f). Sus lugares de investigación son los ambientes reales y la comunidad lingüística.
- g). Los investigadores buscan integrarse a la comunidad lingüística.

Como vemos, el problema sobre la validez científica de la sociolingüística no es de rigor científico. Se trata más bien de un problema de enfoque y de concepción metodológica del objeto lengua entre "método de investigación cualitativa y el método de investigación cuantitativa."⁸ No obstante, el problema metodológico está vinculado al problema de los paradigmas. Es concebible que "los paradigmas de la investigación científica están asociados a los paradigmas de la acción política y social, económica y cultural,"⁹ de cada país. En consecuencia, la crisis de los paradigmas de las ciencias sociales de los 60' a los 90', originada y determinada por variables internas y externas como -el fin de la guerra fría, la globalización económica, el resurgimiento de conflictos de minorías étnicas...- impactó y debilitó a las disciplinas -surgidas después de la Segunda Guerra Mundial- que estaban en proceso de formación. Dentro de este marco es donde es posible ubicar a la sociolingüística y la sociología de la educación, entre otras disciplinas (Cfr. Saettele, 1977). Sin embargo, la segmentación entre investigaciones sociales cuantitativas y cualitativas llegaron a su fin con la presencia de la crisis de los paradigmas de las ciencias sociales en los años ochenta. Los investigadores de disciplinas como la sociología, la antropología... obviaron la segmentación entre estudios cuantitativos y cualitativos, y retomaron ambos métodos de trabajo (cuantitativo-cualitativo) para enfrentar los recientes desafíos de la investigación social. El que rompe cualquier posibilidad de científicidad (sobreposición de una metodología sobre otra), es

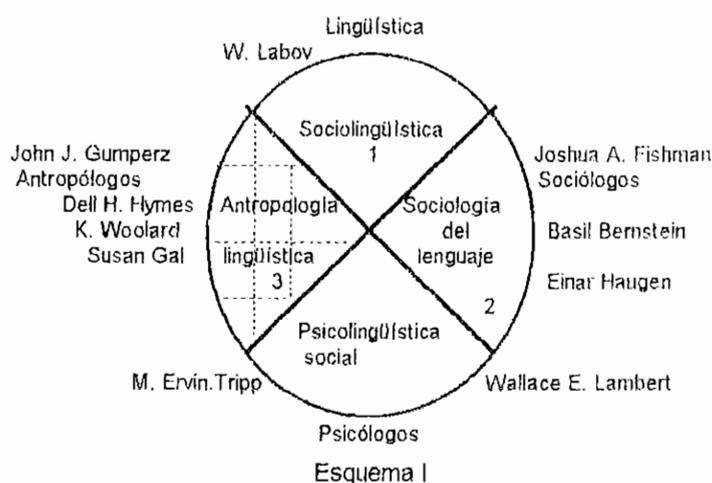
⁸ SILVERMAN. "Interpreting qualitative data", Sage Publications, California 1989, P. 9.

⁹ GONZÁLEZ, Casanova Pablo. *Paradigmas y ciencias sociales: una aproximación*, en: *Dialéctica*, Nueva época, Año 15, Núm. 22, Puebla 1992. P. 8.

quien relaciona el método cualitativo con el cuantitativo. O bien, aplica una sola metodología (cualitativa o cuantitativa) sin prejuiciar el carácter científico de la investigación.

1.2.4. Tres enfoques sociolingüísticos

Posterior a los años 60', se definieron tres enfoques (independientemente de la psicolingüística y las complicaciones que implica la interacción de los fenómenos individuales con los sociales que dan lugar a la psicolingüística) para mirar el fenómeno lengua-sociedad -retomando a Fishman¹⁰ -:



1. Priorización de la variable lingüística. El comportamiento lingüístico aparece como variable independiente (Labov, 1972, 1983). La etnicidad en los trabajos de Labov, está vinculada al fenómeno de variabilidad lingüística en el contexto urbano (minorías étnicas marginadas en Estados Unidos). Sus conclusiones reflejan la aceptabilidad de la diversidad histórico-social de los grupos étnicos y lingüísticos. Plantea que las sociedades de fin de siglo, constituyen un sistema diversificado de grupos sociales coexistentes, caracterizados por un estándar cultural lingüístico de redes sociales densas y cohesionantes, generadoras de una identidad.

2. Priorización de la variable social. La conducta lingüística se concibe como la variable dependiente de un contexto social más amplio (Fishman, 1972, 1988; Haugen, 1972; Bernstein, 1977, 1993). La etnicidad vinculada a las distancias lingüísticas -dicen los sociólogos del lenguaje- forma parte de la totalidad social. Los hablantes de una lengua o dialecto conforman

¹⁰ FISHMAN, Joshua. "Sociología del lenguaje", CÁTEDRA, Madrid 1979. P. 14. Las modificaciones al esquema son mías.

una etnia y se distinguen de los hablantes de otra lengua. La etnicidad es resultado de factores que producen la distribución funcional de las lenguas, por ejemplo, lealtad y seguridad lingüística -mediante patrones de selección de determinadas situaciones de comunicación- dentro de una comunidad monolingüe o bilingüe.

3. Priorización de la variable cultural. La conducta lingüística se ve como la variable dependiente de un sistema cultural (Gumperz, 1971, 1982, 1996; Hymes, 1964, 1972; Gal, 1979; Woolard, 1989). La identidad social y la etnicidad son estructuras de reciprocidad y cooperación, establecidas, mantenidas y validadas en las prácticas de interacción verbal. La perspectiva antropológica intenta imbricar la transformación de identidades étnicas y los procesos socioculturales. Procesos que permiten analizar el papel del lenguaje -como práctica social- en la reproducción, cohesión interna y diferenciación externa en las diversas unidades sociales que se establecen al interior de las comunidades locales.

Aún cuando las perspectivas analíticas se rigen desde sus propias premisas, coinciden en explicar que la ligadura entre el lenguaje y la sociedad es el puente constituido por el "condicionamiento social de las lenguas y el condicionamiento lingüístico de la sociedad."¹¹ Por ello, se supone que la "totalidad lingüística"¹² no es una entidad independiente de otras entidades sociales, sino el resultado de una totalidad social que "se nos manifiesta bajo la forma de signos en la interacción social."¹³

Ahora bien, ¿desde qué perspectiva podemos explicar los procesos de estigmatización lingüística y reproducción étnica entre grupos dominantes y minorías lingüísticas?. Entre otras líneas de investigación distintas al esquema de Fishman (esquema 1), las perspectivas de análisis pueden ser la sociolingüística, sociología del lenguaje, antropología lingüística... Sin embargo, la elección de la perspectiva de análisis no es un hecho arbitrario, sino tiene que vincularse a la naturaleza del problema de estudio. En este sentido, el problema de la estigmatización de las prácticas comunicativas y la reproducción étnica en minorías lingüísticas, necesita explicarse desde una perspectiva que ponga énfasis en los procesos culturales e ideológicos. Por tanto, la línea de investigación pertinente al problema es la sociolingüística interaccional.

¹¹ SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte. "Iniciación a la sociolingüística", GREDOS, Madrid 1977. Pp. 15-16.

¹² Gimote-Welsh Adrian. "Lenguaje y sociedad: bases para una investigación regional", U.A.P., México 1980. P. 19. : "...las distintas corrientes estructuralistas en la lingüística se distinguen por el modo en que interpretan ese todo coherente, por el modo en que interpretan la teoría de los niveles y por la manera en que lo describen."

¹³ Ibidem. 20.

1.3. Sociolingüística interaccional

1.3.1. Antecedente filosófico

La sociolingüística interaccional tiene uno de sus orígenes en la filosofía fenomenológica de Husserl (1859-1938). El filósofo decía que las esencias y la conciencia de lo que quiere ocuparse la fenomenología son objetos ideales inmateriales: la esencia de lo que es un caballo, es según mi vivencia con el caballo. Después, el discípulo Heidegger (1889-1977), vino a replantear la filosofía de su maestro con sus reflexiones sobre el ser: el hombre no es una esencia sino una existencia, existencia que le toca definir y construir cada día ante las circunstancias que lo rodean.

Posteriormente, basado en la filosofía fenomenológica, Schutz (1977) elaboró la sociología fenomenológica, la que pone interés en el individuo y su pequeño grupo en un medio geográfico delimitado, para entender cómo cada individuo da sentido a su vida y su acción dentro del mundo concreto de relaciones cara a cara en que se desenvuelve. En el mismo campo de Schutz, Garfinkel (1967) y Goffman (1959), desarrollaron el interaccionismo simbólico partiendo de la hipótesis de que la interacción humana está mediada por símbolos como el lenguaje, la vestimenta, los gestos, los rituales. Intentaron explicar la "forma real" de cómo cada individuo se presenta a sí mismo ante los demás, y cómo se constituye la realidad social, poniendo especial atención al sentido que el sujeto da a su acción y a su mundo. Entender los procesos de presentación, negociación y construcción interactiva de la persona en situación cara a cara.

La filosofía fenomenológica sujeta la realidad exterior del mundo a la realidad del individuo porque el yo es yo en el mundo. El mundo al que el yo da orden y sentido. Por ello, para los etnometodólogos, las interacciones del yo con otro yo y las significaciones de los yo son la realidad social en la interacción, no hay una macroestructura anterior a él. Pero el fondo filosófico de los estudios de corte fenomenológico sigue planteando lo que no deja de ser un problema en la actualidad: ¿la vivencia, la experiencia es anterior a la realidad del individuo?

1.3.2. La perspectiva interaccional

Para el análisis de las prácticas comunicativas y la reproducción de la identidad étnica, expongo en primer lugar, una somera revisión (en la que abordo la teoría signica de Peirce auxiliándome de Jakobson, 1976 y Habermas, 1996.) sobre la perspectiva interaccional de

Gumperz (1996)¹⁴ [1]; posteriormente, para afinar mi propuesta orientada hacia el objeto de estudio particular, replanteo algunos elementos conceptuales [2]

[1]. En los últimos años del presente siglo, la sociolingüística se ha expandido más allá de los análisis de cambio e interferencia lingüística o estudios contrastivos estructuralistas. Intenta ahora explicar los elementos de los procesos comunicativos de los grupos sociales en sociedades complejas. De manera particular en dos campos:

- A). En las formas en que la comunicación influye y manifiesta las relaciones de poder y dominación, y
- B). En el papel del lenguaje en la formación y perpetuación de instituciones sociales, y la transmisión de la cultura.

Pero en la concepción del lenguaje en los estudios de las ciencias sociales (lingüística, sociología) persiste la idea de éste como un elemento abstracto ligado a la teoría lingüística de Saussure, donde el signo es entendido como una entidad de análisis independiente y distinto de los fenómenos sociales. En contraparte, la sociolingüística interaccional en general y la sociolingüística en particular niegan que la lengua sea un elemento abstracto, independiente y que pueda estudiarse a partir de formas descontextualizadas. Dichas formas descontextualizadas difícilmente explicarían lo que es significativo en los procesos de comunicación verbal. Ante el reduccionismo del lenguaje en los estudios sociales (por ejemplo, Bourdieu, 1979), la sociolingüística interaccional intenta ampliar la semiótica de Saussure con la teoría signica de Peirce, Jakobson y Habermas fundamentalmente.

El análisis de las prácticas comunicativas se manifiesta en los intercambios de mensajes, lugar donde se encuentran el codificador y el decodificador. El intercambio verbal exige por lo menos dos comunicantes,¹⁵ este problema de intercambio de mensajes es resultado del proceso de comunicación cotidiana entre hablantes, porque quienes actúan en una interacción comunicativa cotidiana son uno que emite y otro que recibe el mensaje nuevo, un código que

¹⁴ La interpretación de la perspectiva interaccional está retomada de los artículos: a). GUMPERZ, John. *El significado de la diversidad lingüística y cultural en un contexto post-moderno*, en: Héctor Muñoz C. & Pedro Lewin F. El significado de la diversidad lingüística y cultural, UAM-I/INAH, 1996. Pp. 27-47. b). GUMPERZ, John. Epílogo: comentarios finales, ibidem. Pp. 261-254. c). GUMPERZ, John. *Speech community in interactional perspective*. Ponencia presentada en el Seminario sobre "cultura y globalización". UAM-I, México 1994. d). GUMPERZ, John. *Contextualization and understanding*. In Duranti, A. and Goodwin, (Eds.). *Rethinking context*, Cambridge University Press, New York, 1991. e). GUMPERZ, John. *Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Les éditions minuit, Paris 1989.

¹⁵ Para Habermas (1987), el lenguaje puede emplearse en procesos de pensamiento de tipo monológico, por ejemplo, cuando imaginamos historias en que el yo se atribuye así mismo un lugar en un contexto de interacción, los roles de primera, segunda y tercera persona... El pensamiento solitario en proposiciones es también discursiva y no sólo en sentido figurado. Sin embargo, en este estudio lo que se pretende analizar es el empleo del lenguaje en las relaciones interpersonales entre hablante, oyente y audiencia, los cuales, por medio de actos comunicativos entienden algo.

conoce el oyente y por ello puede interpretar dicho mensaje.¹⁶ Pero la decodificación de un signo lingüístico va más allá de la presencia y la acción del codificador y decodificador en un acto lingüístico que acontece en el mundo. El más allá de la presencia y la acción, significa la existencia de un signo interpretante o proceso cognitivo. El signo interpretante es el que tiene esencialmente la función de mediador entre significante y objeto. En la comunicación el significante y el objeto o interpretante no existen por sí mismos ni de manera aislada sino que adquieren sentido en la medida que el interpretante mental les otorga sentido de comunicación. El sentido comunicativo del interpretador está dado por la experiencia lingüística y sociocultural de los hablantes. De la naturaleza del sentido comunicativo deriva el interés particular para poner atención en el sobreentendido cultural de los hablantes en los procesos comunicativos. La interpretación de Gumperz sobre la teoría signica de Peirce hace ver la distinción de tres tipos de signos:

- 1). El significante.
- 2). El objeto, lo que el signo representa, y
- 3). El interpretante, el proceso cognitivo o representación mental.

Mientras en Saussure, el signo lingüístico "une no una cosa y nombre, sino un concepto y una imagen acústica",¹⁷ en Peirce sí une una cosa y un nombre, además designa un interpretante, es decir, el signo lingüístico es un significante que representa un objeto, éste objeto designa un interpretante.

En dicha aparición triádica del signo, entendemos que el significado de los signos es la interpretación de un signo en otro sistema de signos (sin olvidar la designación de uno y otro con determinada función) que sólo tiene lugar en el acto mental que hace el hablante, donde un signo se entiende en razón de otro hasta el infinito. El entendimiento infinito de un signo y otro, se debe a la existencia del signo interpretante que funciona como mediador-otorgador de significado a los signos. La significación del signo es la clave que utiliza el oyente para decodificar y comprender el mensaje que recibe.¹⁸ Significa que el significante produce un objeto. El objeto provoca un interpretante mental que funciona como mediador del significante y el objeto.¹⁹ Con lo expuesto se puede establecer que en las prácticas comunicativas existe un

¹⁶ JAKOBSON, Roman. *El lenguaje común de antropólogos y lingüistas*, en: *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral 1976. P. 21.

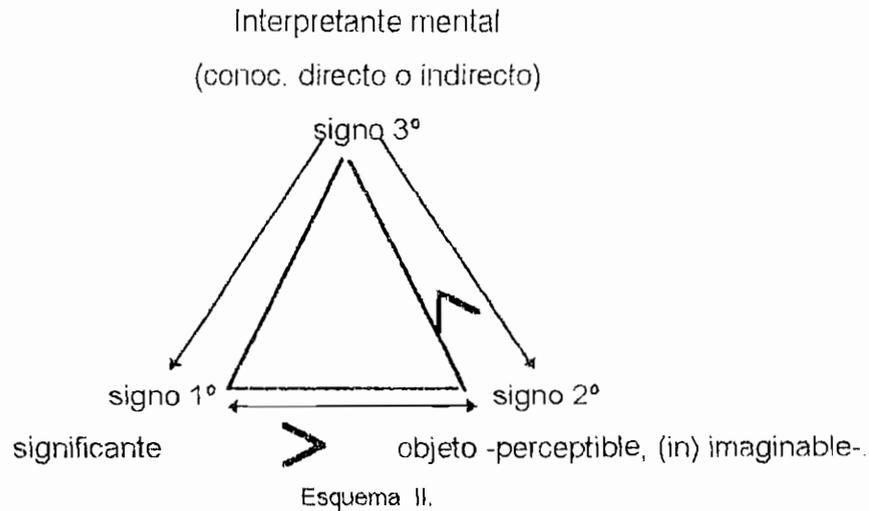
¹⁷ SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística general*, Nuevomar, México 1982, P. 102.

¹⁸ JAKOBSON, Roman. *El marco del lenguaje*, F.C.E., México 1996. Pp. 15-37.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Charles S. Peirce sobre comunicación*, en: *Textos y contextos*, Ariel, España 1996. P. 52.

proceso triádico del signo que establece una relación entre el significante, el objeto y el interpretante mental,²⁰ en la medida en que entendemos al signo tercero como un proceso cognitivo.²¹

Veamos el esquema:



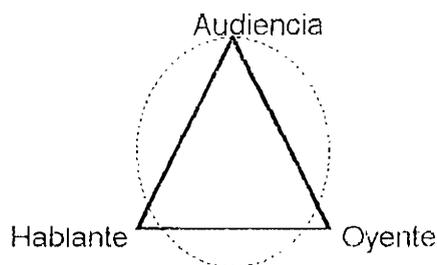
El signo primero, significante -según el esquema II- crea un objeto, y el segundo un proceso cognitivo (significante > objeto > interpretante mental regulador). El signo interpretante o interpretante mental vincula al signo primero y segundo. El significante (1º) denota un hecho u objeto (2º) para un interpretante mental (3º), el tercero es el regulador del primero y segundo. Con base en la relación triádica se puede sostener que la existencia de un signo implica la existencia de otro e implícitamente un interpretante mental.²² Parcialmente, el esquema nos da evidencias de que hay una relación entre significante y objeto, y objeto e interpretación mental. La relación entre significante y objeto es de orden *causal*: interpretación saussuriana. La relación entre significante e interpretante mental es de corte *mentalista* o interpretación psicologista. Sin embargo, ninguna de estas dos formas de relación sémica es la que buscamos. La relación que aquí interesa, es la que se establece entre el significante con el objeto mediado por un proceso cognitivo (como se ve en el esquema), es decir, la *relación mental*: noción de Peirce. En esta última *relación mediadora* del interpretante o proceso cognitivo, el signo se entiende, no sólo por la existencia de dos participantes en un evento lingüístico, sino que se necesita la existencia de un intérprete mental. La función del intérprete es la de llevar a cabo un proceso cognitivo, esto es, el entendimiento o decodificación de la enunciación. Este proceso cognitivo se entiende no

²⁰ PEIRCE, Charles. *La ciencia de la semiótica*, Nueva visión, Buenos Aires, Argentina 1974. P. 21.

²¹ JAKOBSON, Roman. *Lingüística poética, tiempo*. Crítica, 1981. Pp 96-97.

²² PEIRCE, Charles. en: John Lecht. *50 pensadores contemporáneos*, CÁTEDRA, Madrid 1996 Pp. 187-91.

como un acto individual, sino como un acto social, de manera que al ser acto social aparece en el hablante como una forma cultural, y las formas culturales son resultado de las prácticas sociales cotidianas de los interactantes. Son estos procesos cognitivos y sobreentendidos culturales que se intentan explicar en el proceso de comunicación. Lo anterior permite concebir a "la relación interpersonal estructurada por un sistema de tres instancias: hablante, oyente y audiencia":²³



Esquema III.

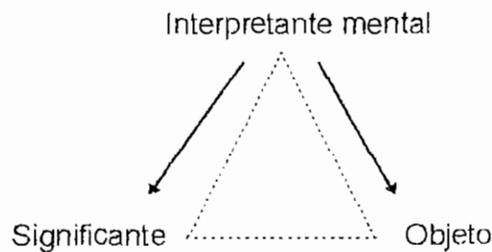
En el esquema III, vemos que los elementos requeridos para un proceso dialógico son un hablante, un oyente y una audiencia. Para la comunicación de un determinado significado se necesita la cooperación de los interactantes en el mantenimiento de las prácticas discursivas. En los encuentros cara a cara, la comunicación se encuentra gobernada por un orden interaccional: "un nivel de interacción que se distingue del hecho de hablar; y que es esencialmente sociológico, en el sentido de que vincula con las normas de relaciones interpersonales, con las reglas de quién puede hablar y de qué es lo que se puede decir. La comprensión sólo puede ocurrir si estos procesos internos tienen lugar. [Por ello, el análisis] se centra en lo comunicado en el sentido de que es parte de estos procesos dialógicos. Así mismo, este tipo de estudio se orienta a identificar aquellos aspectos que se necesitan saber para poder llevar a cabo efectivamente la comprensión. En la comunicación no solamente se tratan procesos gramaticales, sino de inferencia [ver ejemplo, pág. 28] aun cuando se basan en el conocimiento gramatical y léxico, también se construyen a partir del conocimiento cultural. Estos procesos de inferencia tienen una especificidad cultural. El análisis de los procesos de inferencia tienen que ver con la relación entre, mínimamente, tres turnos de habla: una afirmación inicial, una respuesta y finalmente una confirmación o rechazo. Son estos procesos de construcción y de negociación de la interpretación y de la intencionalidad que resultan fundamentales para comprender el lenguaje en los procesos sociales."²⁴ Los procesos de construcción y negociación de la interpretación e intencionalidad del mensaje se hacen a

²³ Instancias hace referencia a los elementos que se requieren para poner en práctica un discurso. Cfr. HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Argentina 1989. P. 351-55. El turno es un proceso de construcción interactiva en el que participan el hablante y el oyente como unidad básica de un evento de habla. Cfr. SACKS, Harvey. A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation, en: Language, 50, 1974, Pp. 696-735. Es necesario señalar la diferencia de ambos conceptos. Las instancias son elementos presupuestos y los turnos son la materialización empírica de los procesos conversacionales.

²⁴ GUMPERZ, John. El significado de la diversidad lingüística y cultural en un contexto ..., op. cit., Pp. 36-37. Subrayado mío.

partir de tres turnos. Lo que hace posible comprender la comunicación entre interactantes que comparten un antecedente común. En la constitución de la unidad mínima opera el signo como interpretante mental que se refiere al significante y al objeto como sentido común. El sentido común como objeto compartido exige a los intérpretes: experiencia sensible y práctica, conocimiento del contexto, elaboración discursiva de informaciones y entendimiento de los contextos implícitos de sentido. O bien, la *comprensión*²⁵ del sentido que es un modo de experiencia y la experiencia un modo de comunicación.²⁶

Basado en la explicación del esquema II y III, se llega a la conclusión de que los procesos de entendimiento del mensaje se desarrollan a partir de tres signos:



Esquema IV.

Ahora estamos en condiciones de decir que en el proceso de comunicación media el compartimento del patrón cultural de los hablantes (la cultura es un proceso mental), es decir, para el entendimiento del significado comunicado por el hablante que escucha, significa entender y compartir un conjunto de valores objetivos y subjetivos que tienen lugar en el proceso cognitivo y que se constituye a partir de las relaciones sociales cotidianas. Sólo de esta manera un signo cumple su función comunicativa estableciendo la relación entre el mundo de la comprensión del sentido y el entendimiento del mensaje entre uno y otro hablante.²⁷

Ahora bien, para Saussure existe una relación entre palabras y mundo, en cambio con Peirce, se destaca la relación entre cultura y mundo. La cultura es un proceso mediado por representaciones sígnicas (representaciones mentales) que de las relaciones sociales realizan los individuos en la vida cotidiana. Entonces lengua y cultura nos permiten entender cómo en las

²⁵ El concepto comprensión es retomado de la sociolingüística interaccional. De paso se puede mencionar que para Habermas (1987), comprender (comprensión) significa entenderse con la cosa, el modo privilegiado de experiencia de los integrantes de un mundo de la vida. El proceso de entendimiento tiene lugar sobre el transfondo de una precomprensión imbuida culturalmente (Cfr. Habermas 1987, t. I, p. 169-196). El interés de Habermas es la comprensión vinculada a la *meta* illocucionaria. La comprensión está relacionada a la explicación de la acción comunicativa analizada a partir del entendimiento, en la cual, el entendimiento remite a un acuerdo racional mediado por pretensiones de validez (verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad expresiva) encarnados en las emisiones simbólicas (lenguaje).

²⁶ HABERMAS Jürgen . *Charles S. Peirce...*, Op. cit., Pp. 53-55.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *ibidem.*, P. 50.

prácticas comunicativas cara a cara se dan los procesos de representación mental como representaciones culturales. Por ello, no podemos hablar de lo social o lo lingüístico como entidades independientes, porque lo social se constituye integralmente en la práctica comunicativa y la práctica comunicativa, a su vez, se conforma como representación de lo social.

Esta concepción del signo lingüístico permite hacer un análisis interpretativo basado en el uso concreto de los signos lingüísticos que hacen los participantes en los procesos comunicativos.

El *objeto de análisis*. La perspectiva interaccional, presupone como objeto de estudio a las prácticas comunicativas en el uso cotidiano del lenguaje y no las frases o las cláusulas. Las prácticas comunicativas como unidad analítica difiere de otros objetos como *identidad étnica, comunidad lingüística, situación de habla, contexto, clase social*. Estas últimas unidades analíticas son constructos teóricos del investigador que no "reflejan" la práctica cotidiana de los individuos. Por ello sostengo que no pueden explicar la cotidianidad de los interactuantes y no pueden ser punto de partida en el estudio de la reproducción étnica, es decir, no pueden ser el lente a través del cual puedan explicarse acciones cotidianas de los individuos, particularmente procesos de etnicidad y lenguaje en las comunidades locales. En contraparte, las prácticas comunicativas no son constructos teóricos sino prácticas discursivas de los hablantes que puede explicar la vida cotidiana porque son representativas de la práctica social; esta es la razón por la que se consideran objeto de análisis y punto de partida para explicar la identidad étnica.

Ahora bien, la participación de más de un hablante en la comunicación, implica que un determinado significado necesita la cooperación de los participantes para el mantenimiento de la interacción comunicativa. Así lo demostró Goffman:²⁸ la comunicación en encuentros reales tiene un orden sistemático interaccional, donde los turnos se construyen cooperativamente. Lo que posibilita que las normas de relaciones interpersonales se vinculen a las reglas de quién puede hablar y qué es lo que se puede decir. Retomando esto, Gumperz sugiere la necesidad de tratar de desarrollar un método de interpretación circunscrito a contextos específicos, donde el análisis interaccional ponga atención sobre lo comunicado como parte de los procesos dialógicos sobredeterminados culturalmente.

Lo dicho anteriormente conduce a la perspectiva interaccional a orientarse a identificar los aspectos que se necesitan saber para poder llevar a cabo efectivamente una comprensión cultural: "comprender no tiene que ver con la comprensión del significado literal de una expresión, sino con la

²⁸ GOFFMAN, Erving (1974). *Replies and responses*, en: *Language in society*, 5, Pp. 257-313.

comprensión de la intensión comunicativa".²⁹ La comprensión para Gumperz -basado en Grice y Searle- está vinculada al lenguaje discursivo y social. Los estudios sobre los actos de habla de Searle se basaron en Austin.³⁰ Austin clasifica los actos de habla a partir de una lista de verbos realizativos de una lengua. Hace la distinción entre:

a) acto locucionario referido al contenido de la oración enunciativa o la oración enunciativa nominalizada, por ejemplo, "Marcelino siembra maíz" o "lo sembrado por Marcelino".

b) acto ilocucionario referido al agente que realiza una acción diciendo algo, por ejemplo, "estoy sembrando" (afirmación), "te entregaré una parte de la cosecha" (promesa), "¡siembra!" (mandato), "yo sí trabajé" (confesión).

c) el acto perlocucionario busca causar un efecto en el oyente, al decir "estoy leyendo".

Los tres actos de Austin se caracterizan porque en uno se *dice algo*, en otro se trata de *hacer diciendo algo*, y en el último se busca *causar algo mediante lo que se hace diciendo algo*. El llevar a cabo alguno de los actos de habla es causar algo en el mundo. Cabe destacar que el acto de habla ilocucionario se concibe como un acto autosuficiente que el hablante emite siempre con intención comunicativa, es decir, con el propósito de que un oyente entienda y acepte su emisión. El hablante hace saber que lo que dice quiere verlo entendido como saludo, como mandato. La intención comunicativa del hablante se agota cuando el oyente llega a entender el contenido manifiesto del acto de habla. Los éxitos ilocucionarios del acto de habla son regulados por una convención. Sin embargo, a diferencia de Austin, Searle clasifica los actos de habla a partir de las intenciones o metas ilocucionarias que un hablante persigue con los distintos tipos de actos de habla, con independencia de las formas en que éstos se realicen en cada lengua particular. Los actos de habla pueden ser constativos o representativos (el hablante se obliga a una acción); compromisorios (el hablante asume la responsabilidad de ejecutar una determinada acción); directivos (el hablante trata de mover al oyente para realizar una determinada acción: disposiciones, ruegos, órdenes, invitaciones, preguntas, rezos...); declarativos (requiere de instituciones que aseguren el carácter normativo: los nombramientos, las dimisiones, las declaraciones de guerra, los despidos); y expresivos (el hablante expresa actitudes subjetivas). Searle junto con Habermas se aproximan a una clasificación de los actos desde un nivel teórico en el sentido de que sitúan al hablante/actor como una instancia fuera del

²⁹ GUMPERZ, John. *El significado de la diversidad lingüística y cultural en un contexto post-moderno*. op. cit., P. 6. Subrayado mío. La intensión comunicativa refiere a lo que desea o aspira comunicar un hablante.

³⁰ El análisis sobre la clasificación de los actos de habla en Austin y Searle está basado en el análisis que hace Habermas sobre ellos. Cfr. JURGEN, Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. t. I, México 1987. Pp. 351-432.

mundo, y que entre actor y mundo sólo se permiten dos relaciones mediadas lingüísticamente: la relación cognoscitiva de constatación de hechos y la relación intervencionista de realización de un fin. Empero, Gumperz pone atención en los actos de habla obtenidos inductivamente y formados de acuerdo con indicadores pragmáticos. Tiene una orientación empírica y no teórica. La ventaja de esta tendencia radica en que sirve de hilo conductor para elaborar sistemas de descripción etno y sociolingüísticos, además de que se ajustan a la complejidad de las escenas naturales. Y la desventaja es que renuncia a la evidencia intuitiva que sólo la teoría puede proporcionar en sus clasificaciones al dar cuenta de las funciones elementales del lenguaje: la exposición de estados de cosas, la expresión de vivencias, y el establecimiento de relaciones interpersonales. La perspectiva interaccional entiende la intensión comunicativa como la matización del acto verbal indirecto (o acto ilocucionario desde Searle), es decir, a la comprensión de lo que se quiere decir y no a la comprensión de lo que se dice explícitamente. Por ejemplo, cuando me dirijo a un vecino para decirle que su caballo se encuentra pastando frente a la entrada de mi casa, no estoy haciendo una afirmación: no se trata del significado literal de lo dicho. El vecino interpretará esta afirmación como una solicitud para que quite su caballo. De manera que en el proceso comunicativo no solamente existen procesos gramaticales, sino actos de habla y *procesos de inferencia lingüística*. En el proceso de inferencia lingüística existen también una clase de signos que funcionan como claves de contextualización.³¹ Las claves de contextualización son pautas discursivas que contextualizan el mensaje intencionado. El hablante requiere del dominio de esas pautas para comprender lo que se comunica, porque todo lo que decimos en un evento de habla está dado como información, y es con dichas pautas discursivas como el oyente interpreta lo que escucha.

Ahora es posible decir que la inferencia lingüística es un proceso de comprensión que tácitamente acontece en el evento de habla, donde los hablantes y oyentes además de un conocimiento cultural, del mundo y de convenciones discursivas, cooperan en la creación y mantenimiento de un ambiente como una precondition para que su mensaje sea escuchado y comprendido. El proceso de comprensión es llevado a cabo en tres instancias presupuestas y tres turnos donde se materializa empíricamente el acto verbal: a) afirmación, b) respuesta y c) confirmación o rechazo. Los participantes hablante y oyente regulan la distribución de sus turnos mediante sus propias enunciaciones. Quiere decir que aún cuando los procesos de inferencia se

³¹ GUMPERZ, John. *Contextualization and understanding*, op. cit.

basen en el conocimiento gramatical y léxico, también se construyen (según Gumperz) mediante tres elementos esenciales (retomo la discusión en Pp. 32-35):

- a) Conocimiento cultural.
- b) Conocimiento del mundo, y
- c) Conocimiento de convenciones discursivas.

El *método gumperziano*. El método se basa en procesos de observación etnográfica que combina observaciones directas y grabaciones de los diálogos cotidianos. El método se empeña en analizar e identificar los elementos que se requieren para entender los procesos de inferencias lingüísticas en los eventos de habla. Hemos visto que el proceso analítico de los procesos de inferencia se hace en la relación entre mínimamente tres instancias presupuestas y tres turnos empíricos de habla: primero, afirmación inicial; segundo, respuesta, y tercero, una confirmación o rechazo. Veamos un ejemplo:

(1) z. Como venía diciendo
cuando estuve en Carolina del Norte
como venía diciendo, ya sabes, como, Dios mío!
no hay ni una cafetería.

La codificación de z (turno 1) no nos aporta ningún significante ni qué es lo que se quiere decir. Para saber lo que se quiere decir debemos tener la respuesta de x (turno 2).

(2) x. ¿Te sentías un tanto perdida?
(3) z. Me sentía así, como, Dios!

no hay nada que hacer!
y no es que no quisiéramos hacer algo
simplemente estábamos...

En el evento de habla notamos una secuencia mínima de tres turnos: (1), (2), (3). Lo que z está diciendo como primer turno es que "no hay nada que hacer para nosotras en Carolina del Norte y estábamos aburridas". Lo valioso en la secuencia de tres turnos no es lo que se estaba diciendo, sino lo que se estaba entendiendo con poca información mediante un proceso de inferencia. El ejemplo aporta evidencias de que lo más significativo en esta práctica comunicativa es la cultura americana estudiantil universitaria. Esta comprensión de lo que se quiso decir se explica por el hecho de que ambas estudiantes estaban compartiendo la naturaleza de la interacción: tenían la misma *representación mental* (representación signica) de lo que estaba sucediendo..

En otro de los ejemplos Gumperz cita el caso de dos hablantes con antecedentes surasiáticos que radican en Estados Unidos; uno es un *sikh*, el otro un *panjabi*. El *sikh* es monolingüe en inglés y no habla ninguna lengua hindú. El *panjabi* es monolingüe del urdu. Ambos se comunican en inglés. El *panjabi* es dueño de una casa que tenía un jardín con una pared que se cayó con una tormenta, y por ello acude al Centro Comunitario para solicitar ayuda en la reparación de su pared. El *sikh* es un trabajador social de un **centro comunitario** del mismo barrio. La interacción comienza cuando el *panjabi* ingresa a la oficina del Centro Comunitario, identificándose y dando el nombre de su calle:

1. **a**: nombre, calle Arundel.
2. **b**: Calle Arundel.
3. **a**: sí, mis paredes se vinieron abajo... viernes... eh, el sábado a la noche... sí.
4. **b**: las paredes se vinieron abajo quiere decir que se cayeron.
5. **a**: se cayeron, sí se cayeron, pero podría decirme, cuál [apuntando hacia un pequeño mapa que tiene consigo]... esa es mi pared, sí la pared de alguna otra persona.
6. **b**: Hm bueno su pared está aquí? [apuntando].
7. **a**: ambos lados ...y el frente de esa.
8. **b**: aquí aquí y aquí.
9. **a**: hm sí.

Uno entendería que en la práctica comunicativa la persona solicitante del apoyo debiera exponer la naturaleza de su problema, explicar porqué y para qué acudió al **centro comunitario**. Pero en la secuencia de 1 a 9 turnos no hay una justificación del por qué ni para qué acudió a la oficina. Lo único que **a** expresa es una lista de hechos aislados. De la línea uno a la quince (omitido los turnos del 6 al 23 por razones de economía en la exposición), el trabajador social o **b**, no hace ninguna pregunta para detectar el problema de **a**, sólo se limita a confirmar los datos proporcionados por el cliente. En la línea tres, **a** dice que la pared se ha caído. Mientras **b** nunca cuestiona el acto de habla, en lugar de eso repite lo que dice el hablante **a** afirmativamente. Los diálogos de **a** nos dan una idea de lo que quiere decir pero no lo dice de manera convencional y comprensible. Es **b** quién hace las preguntas correspondientes en la línea 16. Pregunta el trabajador social: "**b**. Ud. quiere saber quién es el responsable para volver a levantarlas." El trabajador social coopera con el cliente, accede a definir la naturaleza del problema de **a**. En el ejemplo, los hindúes muestran que ambos actúan como surasiáticos, a pesar de que hablan en inglés. La frecuencia de este fenómeno es lo que permite afirmar la existencia de un patrón de

comportamiento surasiático. Ambos actores se disponen a responder sobre el signo empleado por uno y otro, y por ende, también están dispuestos a comprender lo que los signos expresan por sí mismos desde el mundo creado por la comunicación. Los interactuantes cooperan activamente entre productores y receptores de mensajes, las respuestas a los mensajes son la apertura a la interacción. Vemos en los dos ejemplos que los interactuantes cooperan adecuadamente porque existe una presuposición compartida. Los participantes comparten los mismos *presupuestos culturales* o representaciones mentales, aún cuando la naturaleza de los mismos -a partir de los cuales hacen sus interpretaciones- varíen de manera significativa. Son estas variedades de ejemplos que permiten sistematizar los procesos interpretativos de muchas situaciones, así como de profundizar diferencias y presupuestos culturales.

En conclusión se puede decir que la perspectiva interaccional busca explicar la comunicación dentro de pequeños grupos comunicativos: "grupos cara a cara" delimitados por prácticas comunicativas compartidas. El hecho de que un grupo social disponga de un conjunto de estrategias discursivas significa el haber compartido experiencias e historias semejantes en el pasado y haber crecido en un contexto grupal similar. Cuando estas estrategias comunicativas no se comparten, se presentan problemas de comprensión y entendimiento. Esto es, una incompatibilidad de estrategias comunicativas ocasiona fenómenos de incompreensión comunicativa. En estos problemas de incompreensión, los hablantes no explican tales faltas de comprensión en términos lingüísticos sino en términos ideológicos. Por ejemplo, al juzgar el comportamiento de un perteneciente a una minoría lingüística, los participantes recurren a estereotipos étnicos y perciben los problemas de la interacción como un efecto de un conocimiento no racional. Quiere decir que al no compartir las estrategias comunicativas, el comportamiento normal de las personas se juzga desde una ideología lingüística dominante, y es aquí donde vemos que el proceso inferencial tiene una marca *cultural legítima* y otra *cultural ilegítima*,³² la primera pertenece a la ideología lingüística dominante y la otra a la ideología lingüística dominada. La dominación de una ideología lingüística sobre otra, no implica una relación entre ambas lenguas de dependencia sino de interdependencia asimétrica.

Es esta la forma (sobreideologización de las prácticas discursivas) como funciona la hegemonía lingüística o dominación simbólica en términos de la teoría de la reproducción. El comportamiento del otro en la interacción en determinado encuentro se valora en términos de

³² Cfr. BOURDIEU, Pierre. *La distinción*, Taurus, España, 1979.

una ideología dominante (Bourdieu, 1979³³). El efecto de estos juicios justificados a partir de la ideología dominante, es por ejemplo, la negación de una posición social del individuo perteneciente a una minoría lingüística.

En la exposición apreciamos que la perspectiva interaccional posibilita comprender la naturaleza comunicativa de los procesos sociales, la forma en que determinados grupos sociales se delimitan; el cómo es que opera la dominación simbólica y cómo funcionan los procesos lingüísticos y sociales en sociedades complejas excluyentes donde coexisten minorías lingüísticas frente a grupos nacionalistas. Sociedades complejas donde se marca la distinción entre la cultura e ideología *pública* de grupos mayoritarios, y otra *local* de minorías étnicas.

[2]. En la perspectiva interaccional sobresalen dos referencias analíticas que constituyen la propuesta de análisis: a) la concepción ségnica de Peirce, de la que Gumperz se apropia la concepción triádica del signo y que ocupa como argumento para sostener la práctica comunicativa como práctica social, y b) el marco fenomenológico, en el que sustenta su metodología y la extracción de los datos empíricos. A pesar de que la perspectiva interaccional es coherente para el análisis de la práctica comunicativa y la reproducción étnica, tiene sin embargo, para el caso particular, sólo tres elementos de discusión, los cuales pretendo replantear para reformular la propuesta particular de análisis: [a] la inexistencia de una teoría social que explique con severidad la práctica social como práctica comunicativa. [b] la inapropiada articulación entre "conocimiento cultural, conocimiento del mundo y conocimiento de convenciones discursivas". En su pretensión de articular los estados del conocimiento (cultural, mundo y discurso), Gumperz se queda en una interpretación mentalista. Es cierto que la teoría lingüística de Peirce es una teoría que fundamenta el proceso ségnico como proceso mental y que el proceso mental es un proceso social, pero el proceso mental como proceso social no puede justificarse por sí mismo. Lo cierto es que el problema de uno es causa del otro: en tanto no se argumente la práctica social como práctica comunicativa, no puede explicarse la correlación entre cultura-mundo-discurso, y finalmente [c] la relación entre práctica comunicativa y reproducción étnica.

Para adecuar la perspectiva interaccional de Gumperz a mi objeto de estudio, retomaré argumentos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1987), una argumentación adecuada de la acción social como acción comunicativa que corresponde a los tres mundos

³³ ibidem.

(objetivo, subjetivo, social). Así justificaré la práctica social como práctica comunicativa y discutiré la relación entre cultura, mundo y discurso.

[a y b]. Empecemos por conceptualizar la categoría lenguaje. La teoría de la acción comunicativa entiende el lenguaje como el medio que permite el entendimiento consensado entre hablante oyente, basado en lo que representa su mundo de vida en cada uno: objetivo, social y subjetivo. El mundo objetivo está referido a lo que se enuncia como verdadero, el social a las relaciones interpersonales, y el subjetivo a las vivencias del hablante. Entendido así el lenguaje, entonces la argumentación de los procesos sociales como procesos comunicativos nos obliga a cambiar el paradigma de explicación sobre la concepción del sujeto y el objeto en el mundo: cambiar de la razón filosófica del sujeto a la racionalidad de la acción comunicativa³⁴ Como lo planteara Peirce a principios de siglo XX, la idea de procurar una ruptura epistemológica contra el paradigma filosófico extramundo del saber intuitivo, al mismo tiempo de diferenciar entre el plano de la realidad perceptible y el de la realidad simbólicamente estructurada, lo que nos posibilita un acceso indirecto a la realidad a través de la comprensión de una manifestación acerca de la realidad mediada por procesos comunicativos. Con este tipo de búsqueda se trata de evitar estudiar al sujeto por el exterior, para empeñarnos en la búsqueda de una explicación por el interior, basándonos en el entendimiento intersubjetivo, en el cual, lo fundamental es la actitud performativa de los participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. Esta actitud de los participantes en la interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo,³⁵ porque las interacciones sociales conforman a partir de oraciones y acciones una estructura simbólica.

Por tanto, la explicación de los procesos sociales o actos sociales, es posible a partir de la comunicación, porque las estructuras de interacción social están mediadas por el lenguaje. La comunicación, el lenguaje y la interacción social son elementos claves para la interpretación de los actos o procesos sociales. El elemento comunicativo se caracteriza por un lenguaje; el lenguaje por ser diferenciado y poseer una gramática que le permite realizar conexiones complejas de símbolos, y la interacción social por la acción y el rol de la acción regulada por normas. De los tres elementos claves, los símbolos y las reglas lingüísticas son elementos mediadores de una acción social.³⁶ Así, el éxito de la acción de los participantes está sujeto al

³⁴ HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad, op. cit., P. 351-386.

³⁵ *ibidem*.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, Taurus, T. II, México 1987.

entendimiento o consenso del acto de habla: cuando hay entendimiento hay acuerdo. El acuerdo depende del acto de habla de uno y otro. Los que actúan comunicativamente se dan a entender entre sí algo que los une por la experiencia, al entenderse coordinan ambos sus acciones. El entendimiento es un mecanismo a través del cual los participantes regulan su cooperación. Al compartir un entendimiento de lo que se comunican entre hablante y oyente, conforman y reproducen un mundo común que les permite construir niveles de comprensión. Vemos que ese mundo común sirve para los procesos de entendimiento como hechos en los que se está de acuerdo. Por eso las acciones orientadas al entendimiento exigen una comunicación en que se transmita sentido del mundo.³⁷ Quiere decir que la utilización de un signo lingüístico en la comunicación debe ser algo reconocible por los que utilizan ese signo. El reconocer los signos es también un proceso de identidad de significados dados por la validez intersubjetiva que refleja de manera convencional el significado de un signo. Lo expuesto como base teórica del entendimiento de los procesos sociales como procesos comunicativos, se puede sintetizar con el siguiente cuadro de Habermas.³⁸

Interacciones mediadas lingüísticamente

Tipos de acción	Elementos pragmáticos formales	Actos de habla	Funciones del lenguaje	Orientación de la acción	Actitudes básicas	Pre tensiones de Validez	Relaciones con el mundo
Acción estratégica		Perlocuciones imperativos	Influencia sobre un oponente	Orientada al éxito	Objetivante	eficacia	Mundo objetivo
Conversación		Constativos	Exposición de estados de cosas	Orientada al entendimiento	Objetivante	Verdad	Mundo objetivo
Acción regulada por normas		Regulativos	Establecimiento de relaciones interpersonales	Orientada al entendimiento	De conformidad con las normas	Rectitud	Mundo social
Acción dramática		Expresivos	Presentación de uno mismo	Orientada al entendimiento	expresiva	Veracidad	Mundo subjetivo

Cuadro E

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*, reimpreso México, México 1993.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, T. II, op. cit., P. 420.

En el cuadro observamos como están relacionadas las acciones sociales con los elementos pragmáticos formales, por ejemplo, la acción regulada por normas, orientada al entendimiento puede materializarse en los actos de habla regulativos con pretensiones de validez de rectitud, en la cual, el lenguaje cumple la función de establecer relaciones interpersonales de acuerdo a las normas del mundo social. Reconozco que la teoría de la acción comunicativa va más allá de lo que aquí se plantea, reitero que la finalidad de su exposición es justificar la práctica social como práctica comunicativa.

La argumentación teórica de Habermas sobre lo social como comunicación, nos permite pasar a la discusión sobre la relación entre conocimiento cultural, conocimiento del mundo y conocimiento discursivo.

El signo y el mundo en las prácticas discursivas

La relación que hace Gumperz entre cultura mundo y discurso es limitada. Se restringe en su intento de considerar el proceso social como proceso comunicativo con base en la concepción signica. No obstante, es pertinente el replanteamiento signico de Peirce. Para provocar una ruptura al límite de la perspectiva interaccional, es necesario encontrar el punto de encuentro entre la teoría signica de Peirce y la teoría de los tres mundos de Habermas: el punto de encuentro entre la relación triádica del signo y la relación triádica estructurada a partir de las pretensiones de validez de los mundos de los hablantes en la comunicación. En Habermas existe la relación entre el mundo objetivo y el mundo social, mediado por el mundo subjetivo (subrayado en el esquema). En Peirce existe la relación entre *significante* y el objeto, mediado por el *interpretante mental* (cursivas en el esquema). El punto de encuentro se puede apreciar en el siguiente esquema:

étnica es un proceso de identificación ubicado en la dimensión histórica, porque es resultado de conflictos y luchas sociales. Sin embargo, sus componentes identitarios son algunos de larga duración (por ejemplo la lengua propia), flexibles a la historia cambiante de los pueblos étnicos. En este sentido histórico, los actores se identifican así mismos e identifican a otros en términos étnicos, en el caso de las comunidades locales bilingües (lengua indígena/español), la identificación aparece marcada por la variable lingüística: identificación y autoidentificación en términos lingüísticos.

Este reconocerse y reconocer conduce a la reconstrucción de las identidades y las diferencias étnicas. En el marco de las diferencias étnicas hay dos tipos de fricciones: 1) la fricción étnica horizontal y 2) la fricción étnica vertical. En la primera *-relación horizontal-*, la fricción no es resultado de las diferencias étnicas, sino derivado de la esencia de su ser social. Todo grupo social es conflictivo en distintas modalidades. En la segunda *-relación verticalista-*, la base de los conflictos étnicos son las diferencias étnicas y sociales. La diferencia étnica se opone la homogeneidad nacional y la diferencia social a la dominación social y el control del poder por el Estado mexicano.⁴⁰ El conflicto étnico vertical surge por la forma en cómo el Estado excluyente manipula las diferencias étnicas: las formas históricas de negación de las distinciones étnicas, o sea, una variable de conflicto étnico dependiente de la política del Estado nacional.

En el proceso de la identidad social, el actor social se ha estudiado desde dos dimensiones: a) El sujeto visto como objeto. La identidad del sujeto se ve desde fuera mediante comportamientos observables y b) El sujeto visto como sujeto. La identidad del sujeto se ve desde la autopercepción y el autoreconocimiento.

La identidad social vista desde el sujeto como sujeto, es un reconocerse a sí mismo, es un proceso subjetivo que se construye en la interacción cotidiana por los actores sociales, dando sentido a sus fronteras simbólicas en el tiempo, el espacio y su utopía. La identidad social del sujeto como autoreconocimiento es la identidad subjetiva materializada en el proceso comunicativo, la que se reconoce en la medida que hay una confrontación con otras identidades autoreconocibles durante el proceso de interacción social y el interjuego de las relaciones sociales.⁴¹ Quiere decir que la confrontación de identidades subjetivas significa un compartimiento de un conjunto de valores simbólicos entre los actores que los incluye o los

⁴⁰ Para el caso no es relevante discutir los conflictos étnicos horizontales que tienen su origen en otros factores sociales. El interés de este análisis se centra en los conflictos interétnicos *-de la relación vertical-* resultado de la política excluyente del Estado nacional.

⁴¹ GIMÉNEZ, Gilberto. *Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa*, en: Bonfil B. Guillermo. *Nuevas identidades culturales en México*. CNCA, México 1993. P. 23-24.

excluye de unos y de otros. Este compartimiento de valores simbólicos se hace a partir de que se comparten formas de comprensión comunicativa.

En las comunidades locales bilingües, las prácticas comunicativas en *mosiehuacupa/español* aparecen como la unidad específica en que se materializan la práctica social cotidiana de los hablantes. En otras palabras, las formas de comunicación entre los grupos étnicos es fundamental para el proceso de la identidad subjetiva. O como lo explícita Habermas "...las personas y los grupos se autoidentifican en y por su participación en acciones comunicativas tanto como esa autoidentificación sea reconocida intersubjetivamente."⁴² Se puede decir, en conclusión, que la identidad étnica en las prácticas comunicativas es el autoreconocimiento subjetivo de los actores sociales de grupos étnicos. La identidad étnica no deja de ser una parte específica de la identidad social. Las prácticas sociales identitarias entre grupos étnicos pueden observarse en las prácticas comunicativas.

En este orden de ideas podemos distinguir reproducción social y reproducción étnica. La reproducción étnica es una parte de la reproducción social. La reproducción social se da en el marco del dominio de tres situaciones por los actores sociales en el proceso de interacción social: a) prácticas culturales, b) integración de grupos a través de normas y valores, y c) socialización de cada generación. La reproducción étnica es apenas el dominio de la socialización de una generación a otra, el proceso de socialización hecho a partir de los actos sociales mediados por el lenguaje o la cultura. Proceso en que se observa la fragmentación, acomodamiento o continuidad de fronteras simbólicas marcadas de distintas maneras -aquí interesa la marca lingüística-, el autoreconocimiento de la identidad subjetiva por los hablantes en el transcurso histórico.

La dimensión simbólica de los comportamientos puede ser descrita e interpretada en términos de las prácticas sociales como prácticas comunicativas. Más explícitamente, la reproducción subjetiva (étnica) está constituida por procesos de comunicación o prácticas comunicativas.

Esbozo metodológico de la perspectiva interaccional

El proceso analítico de las prácticas comunicativas y la reproducción étnica se basa en la observación e interpretación de los procesos de inferencia lingüística en una comunidad lingüística bilingüe en *mosiehuacupa/castilla*. El análisis se hace en el siguiente orden:

⁴² Citado por Giménez, *ibídem.* P. 25.

1. Registro -en cintas magnetofónicas- de conversaciones naturales o secuencias comunicativas del *mosiehuacupa/castilla*, *mosiehuacupa* y *castilla*, en distintas situaciones comunicativas.
2. Segmentar las *prácticas comunicativas* en eventos específicos o instancias de representaciones mentales y de relaciones sociales implicadas en los procesos interactivos particulares. Las instancias de representaciones mentales son momentos o eventos en que operan patrones culturales compartidos de los hablantes, con el que se realiza el proceso de inferencia comunicativa.
3. Identificar en el evento de habla secuencias discursivas con un comienzo detectable y un resultado o producto definible.
4. Transcripción de los registros con el alfabeto español convencional
5. Explicitar lo que se necesita saber para llevar a cabo una efectiva comprensión de la intención comunicativa a partir de la inferencia con especificidad cultural. El análisis de los procesos de inferencia puede interpretarse en la relación entre mínimamente tres turnos de habla: afirmación inicial, una respuesta y una confirmación o rechazo.

El procedimiento permite detectar interacciones del uso de la lengua en el contexto de las relaciones sociales intraétnica, interétnica y de conflicto interétnico.⁴³

- a. Clases de interacciones del discurso cotidiano.
- b. Buscar qué clase de cultura representan las prácticas comunicativas.

En el procedimiento analítico pongo especial atención en los procesos culturales de la comunicación y los sistemas de valores que determinan el funcionamiento de las prácticas comunicativas en el contexto regional.

⁴³ Aunque existe una multiplicidad de cruzamiento entre grupos comunicativos, aquí sólo pongo atención por razones metodológicas a las relaciones étnicas manifestadas en los tres niveles de interacción intraétnica, interétnica y conflicto étnico.

Capítulo II

2. El *mosiehuale* y la identidad *mosiehuale* en la historia regional

2.1. La tierra de los hombres jaguares de tierra

Los *mosiehuale* son descendientes de *Tlalocelotl* (Jaguar de tierra). *Tlalocelotl* fue el primer *tahlte* (jefe) que pobló las tierras de Tetelcingo⁴⁴ (Morelos) en la época prehispánica. Gutiérrez de Lievana escribió en el siglo XVI: "La estancia Tetelcingo, que es la séptima de esta villa, tiene por la parte del Oriente un poco el medio día. Esta una legua de esta villa (Huaxtepec): dicen averse llamado así, porque el que pobló la dicha estancia, se llamaba Tlalocelotl y traía por ydolo una figura de mujer que le llamaban *ixpuchit* y porque tienen un cerrillo allí junto del pueblo [Topiztlan], le llamaron Tetelcingo, que es tanto como montón de tierra... y las lenguas que al presente se hablan dicen que le llaman mexicana aunque es algo tosca y difieren en algunos vocablos pero en lo general es mexicana".⁴⁵ El origen étnico del jefe *talocelotl* y sus descendientes -dice Florencia Muller- era de filiación tlahuica, porque "los Tlahuicas, según Tezozomoc, llegaron mucho después del arribo de los xochimilcas, y penetraron al valle de Morelos un poco antes que los mexicas. Además, según Durán, Tepoztlán ya era de filiación Xochimilca a la llegada de los Tlahuicas."⁴⁶ De manera que "...el Estado de Morelos comprendía en el siglo XVI pueblos de filiación tlahuica y xochimilca, que en la matrícula de tributos formaban las dos provincias de Cuauhnahuac y Huaxtepec. La segunda incluía señórios distintos... habla en ellas estancias de los tres señórios de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan."⁴⁷

Así mismo, los documentos: "Matrícula de tributos", "Testimonios... por Hernán Cortés" y "Descripción de Guastepeque" del siglo XVI, registran a Tetelcingo como *estancia* del pueblo de Xuchimilcatsincu, pueblo recabador de tributos de los grupos étnicos, xuchimilca y tlahuica, asentados en la comarca del señório de Huaxtepec. El tributo recogido por Huaxtepec se debía a su sujeción política al gobierno confederado de Tenochtitlan-Tlacopan-Tezcoco. La *estancia* o *barrio* de Tetelcingo, refería hasta antes de la invasión española al *tlaxilacalli*, "lugar de residencia que podía tener habitantes de diferente origen étnico."⁴⁸

⁴⁴ Tetelcingo significa "atrás del montículo" (atrás del cerrito de Topiztlan). La palabra está formada por la raíz Tetel de Tetele "montón de piedras", y el locativo cingo de tsincu "atrás". El significado del topónimo Tetelcingo, también está sustentado en fuentes históricas de finales del siglo XVI, como el de Gutiérrez de Lievana.

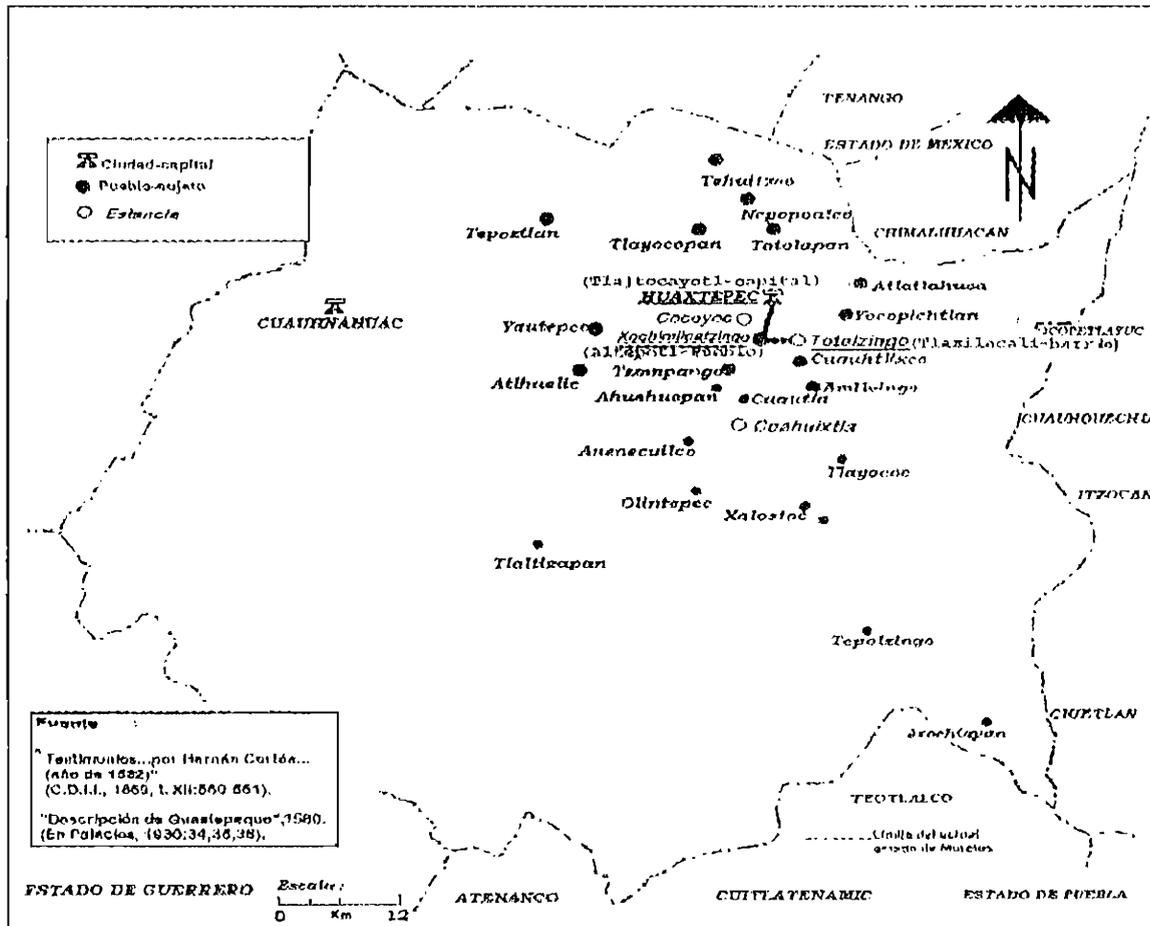
⁴⁵ GUTIÉRREZ de Lievana Juan. "Descripción del guastepeque por el alcalde mayor Juan Gutiérrez de Lievana", 24 de septiembre de 1580, en: Juan Palacios Enrique. *Huaxtepec y sus reliquias arqueológicas*, SEP, 1930. P. 35. Subrayado mío.

⁴⁶ MULLER, Florencia. *Historia antigua del Valle de Morelos*, INAH, México 1949. P. 27.

⁴⁷ CARRASCO, Pedro. "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI", en: CARRASCO, Pedro, BRODA Johana, et. al. *Estratificación social en la mesoamérica prehispánica*, 2ª ed., INAH/ SEP, México 1982. P. 102.

⁴⁸ OLIVERA, Mercedes. *Pillis y macehuales*, CIESAS, México 1978. P. 142. Aún cuando es complicado y polémico saber cuál era la organización social en la época prehispánica, según mis datos históricos, había la siguiente organización social jerárquica: 1) tlaxilacale "barrio (Tetelcingo), 2) altepetl pueblo (Xuchimilcatsincu) 3) tlojtecayotl "capital" (Huaxtepec). Tetelcingo pertenecía a Xuchimilcatsincu y éste a Huaxtepec. Huaxtepec tributaba a Tenochtitlan. Ver mapa uno. Existen otros autores que también han abordado la discusión del Tlaxilacalli. Por ejemplo, Cfr. Lockhart, 1992,

Veamos Tetelcingo en la "reconstrucción de los pueblos y estancias sujetos (al señorío) de Huaxtepec"⁴⁹ en el siglo XVI-XVII:



Mapa 1

⁴⁹ MALDONADO, J. Druzo. *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlahuicas y Xochimilcas en el Morelos prehispánico)*. UNAM/CRIM, México 1990. P. 60-117. Las líneas que unen a los pueblos es señalamiento mío.

No obstante, de manera general, Tetelcingo puede interpretarse a partir de su historia regional en dos momentos, cada uno con sus distintas fases históricas: por un lado, antes de la resistencia india en Tenochtitlan-Tlacopan-Texcoco (1519), y la otra, posterior a la destrucción de Tenochtitlan, Huaxtepec y Xuchimilcatsincu (1529). En el primer periodo, antes de la resistencia india en Tenochtitlan, Tetelcingo estaba habitado por los hombres *jaguares de tierra* de filiación tlahuica, quienes arribaron -bajo el mando del señor *Tlalocelotl*- a las tierras de Tetelcingo. "Estos tlahuicas son los que están poblados en estas tierras calientes, y son nahuas, de la lengua mexicana. Y están poblados hacia medio día... [oriente] sus defectos son que andan con flores en las manos." ⁵⁰

Sin embargo, los xuchimilcas llegaron antes que los tlahuicas de Tetelcingo y fueron quienes ocuparon las mejores tierras para el cultivo, "ojos de agua" o manantiales y nichos para cría de animales domésticos. Fray Diego Durán acota, "...el pueblo que llegó primero y fue a poblar la región del sur del Valle de México, fueron los xuchimilcas..." ⁵¹ Estos xuchimilcas llamaron Xuchimilcatsincu a su pueblo, "porque los naturales tenían antiguamente un ídolo de figura de mujer la cual tenían puesta sobre un ojo de agua que tienen en medio del pueblo grande, del agua donde el ídolo se bañaba y del mismo ídolo mujer que llamaban Xuchimulcatzingo, se quedó el nombre al pueblo," ⁵² posterior a su asentamiento se expandieron al Valle de Morelos, hacia el oriente y el sur. Mientras, los *hombres jaguares*, tlahuicas, por su arribo tardío, poblaron las tierras adjuntas a Xuchimilcatsincu, tierras agrícolas de "temporal", tierras sin manantiales de agua para el cultivo.

En el segundo periodo, después de la destrucción de Tenochtitlan, Huaxtepec y Xuchimilcatsincu, la realidad histórica *mosiehualte* se manifestó en dos procesos sociohistóricos globales:

1. 2. Proceso de colonización siglos XVI-XVIII.
1. 3. Proceso de neocolonización siglos XIX-XX.

2. 2. Proceso de colonización siglos XVI-XVIII

El proceso de colonización de las primeras décadas del siglo XVI hasta finales del XVIII, desfiguró las antiguas demarcaciones territoriales, culturales y lingüísticas que definían y delimitaban a la diversidad étnica hasta antes de la destrucción de Tenochtitlan, Huaxtepec y Xuchimilcatsincu. Los grupos étnicos, culturales y lingüísticos fueron violentados y usurpados, alterados y desfigurados, borrados o desaparecidos, a consecuencia de invasiones a sus tierras

⁵⁰ Fray Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Nueva España, t. II, México 1946, Pp. 301-302.

⁵¹ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*. José F. Ramírez, t. I, México 1867, P. 10.

⁵² GUTIÉRREZ de Liévana Juan. op. cit., P. 35.

agrícolas ancestrales, persecuciones y asesinatos políticos perpetrados por la colonización española.

En esta lógica histórica, el proceso histórico regional de mediados del siglo XVI hasta finales del XVIII, despojo y destrucción, violencia y genocidio hacia tlahuicas y xuchimilcas, tuvo un nombre: Marquesado del Valle. El 6 de julio de 1529, Cortés recibió del emperador Carlos V el título de Marqués del Valle de Oaxaca y una donación de veintiún Villas "con sus términos y vasallos, y jurisdicción civil y criminal... y montes y prados y pastos, y aguas corrientes, estantes y manantes [manantiales]".⁵³ Entre las veintiún Villas del Marquesado se encontraba la "jurisdicción de Cuernavaca, comprendiendo Guastepec, Yecapixtla y otras villas, con una extensión de 4 100 Km. cuadrados."⁵⁴

En el contexto del Marquesado del Valle, el territorio de Huaxtepec (Guastepec), comprendidos Tetelcingo y Xuchimilcatsincu, fue usurpado por el poder político-militar de Gordián Casasano. Uno de los primeros propietarios de un molino de caña instalado dentro del -ancestral territorio tlahuica/xuchimilca- Marquesado del Valle. Gordián Casasano, fue uno más de los "que depositaron 2060 ducados...[al Marquesado] propietario de una plantación azucarera cerca de Cuautla Amilpas que fue una de las primeras de la Nueva España, a la vez que ocupante de importantes cargos gubernamentales y funcionario del Marquesado."⁵⁵

Con el proceso de interrupción y quebrantación histórica de la región étnica tlahuica-xuchimilca, esto es, destrucción por invasión y luego sometimiento-explotación por dominación, se obligó a los sobrevivientes xuchimilcas a huir, por un lado, al sureste o pueblo de Xochitengo, y por otro, al noreste y "unirse a los de Tetelcingo"⁵⁶, o más bien, a aliarse con los tlahuicas de Tetelcingo. A este proceso se sumaron los chalcas de Chimalhuacán. Según Plancarte y Navarrete, "muchos chalcas de Chimalhuacan a raíz de la conquista, se refugieron en Tetelcingo para no tener que mezclarse con los españoles que habían fundado la Villa de Ozumba."⁵⁷

En este sentido, a finales del siglo XVI, Tetelcingo era habitado por tlahuicas, xuchimilcas y chalcas, etnias de habla *mosiehualcupa* y parecidas prácticas sociales, culturales y religiosas. Parlantes de la lengua que describió Antonio de Ciudad Real: "los indios de aquel pueblo y los demás de aquella guardanía [Cuaunahuac y Huaxtepec] hablan la lengua mexicana, aunque no tan cortada [a manera de hipótesis considero que la palabra *cortada* está referida al segmento glotal distintivo de algunas variantes del náhuatl

⁵³ GARCÍA, Martínez Bernardo. El marquesado del Valle-tres siglos de régimen señorial en Nueva España, 1ª ed., El Colegio de México, Nueva Serie 5, México 1969, P. 51.

⁵⁴ SOTELO, Inclán Jesús. Rajz y razón de Zapata, Comisión Federal de Electricidad, México 1970, P. 44. Subrayado mío.

⁵⁵ BARRETT, Ward. La hacienda azucarera de los Marquesados del Valle (1535-1910), Siglo XXI, México 1977, P. 255.

⁵⁶ Cédula del Virrey Conde Monte Rey, Don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, de 5 de julio de 1603.

⁵⁷ PLANCARTE y Navarrete Francisco. Apuntes para la Geografía del Estado de Morelos, Imprenta de Tepoztlán, 1909, P. 39.

como por ejemplo, la de Tezcoco, Xochimilco... En el *mosiehualcupa* y otras variantes de la región de Morelos, la glotal no es distintivo) como en México..."⁵⁸

Los grupos étnicos que huían, por ejemplo los xuchimilcas de Xuchimilcatsincu, eran pueblos expulsados con violencia por el hecho de ocupar las mejores tierras agrícolas y zonas geográficas. Los motivos de guerra entre españoles y grupos étnicos, eran: usurpación de tierras en unos y defensa de tierras en otros. Sin embargo, la destrucción de Tenochtitlan, luego Huaxtepec, minimizó la fuerza político-militar de Xuchimilcatsincu, en consecuencia, fueron conducidos al ostracismo de la historia reciente. Ante la derrota militar, los xuchimilcas huyeron a otros pueblos o estancias donde la agresión militar española era menor.

Los pueblos o estancias receptores de pueblos en huida, por ejemplo, la estancia de Tetelcingo, sólo contaba con tierras agrícolas de "temporal", poco atractivo para las nacientes haciendas azucareras de la región. En estos tipos de pueblos el gobierno colonial realizó una reorientación política, reconcentró a las poblaciones sobrevivientes de las guerras -no declaradas- "para el mejor control político, económico y religioso de la región."⁵⁹ Tácitamente, "al congregarlos, formaron la república de indios (cerca de donde) se localizaban las haciendas más prósperas de la región."⁶⁰ De esta manera Tetelcingo, en la dominación colonial, era *Cabecera y República de Indios* -así escribió Joseph Antonio de Villaseñor- "...a distancia de una legua se halla el Pueblo de Tetelzingo, situado al Norte, es Cabeza y República de Indios, con doscientos, y cincuenta familias del Idioma Mexicano, administrados por Religiosos Dominicanos de la Doctrina de la cabeza..."⁶¹

Vemos que la continuidad de la violencia, dominación y sojuzgamiento de *aquellos* colonizadores hacia los indios colonizados del siglo XVI al XVIII dispersó y debilitó a los grupos étnicos, pero también condujo a la unificación y fortalecimiento de sus organizaciones sociales basada en su identidad histórica. Los grupos locales cohesionados por filiación étnica (tlahuica, xuchimilca, chalca) y lingüística, adoptaron el nombre de *maasehuali* (náhuatl clásico) o *mosiehuale* (*mosiehualcupa* de Tetelcingo) que permitió la continuidad de su filiación étnica. La redenominación étnica los fortaleció como grupo étnico -y no como subgrupo por filiación- para enfrentarse a los militares extranjeros o españoles.

⁵⁸ DE LA CIUDAD REAL, Antonio. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (1585). UNAM/I.I.H., t. I, México 1976. P. 123.

⁵⁹ Olivera, Mercedes. Op. cit., P. 146.

⁶⁰ *Ibidem.*, P. 148.

⁶¹ VILLASEÑOR y Sánchez, Joseph Antonio. *Theatro americano*, Imprenta de la viuda de D Joseph Bernardo de Hoyal, Calle de las Capuchinas, año 1748, edición facsimilar de Editora Nacional, t. I, México 1952, P. 193.

En tanto, los españoles se concentraron en las cabeceras metrópolis, por ejemplo la Cabecera de Cuautla (Morelos), donde radicaban "el Alcalde Mayor, con el Gobernador y demás oficiales de la República de Indios, y en ella viven treinta y seis familias de Españoles, sesenta de Mestizos, cuarenta de Mulatos y doscientas de Indios... los Indios habitan en la mitad de la población divididos en tres Barrios, y los españoles y demás calidades en la otra mitad... no tienen los indios mezcla alguna con las otras Naciones, y estas sólo transitan a modo de paso a los tres Barrios, por la amenidad de su territorio..."⁶² Otros españoles de la región, habitaban el antiguo pueblo de los xuchimilcas, Xuchimilcatsincu: "...al noroeste, está el Ingenio de hacer azúcar, intitulado San Pedro Mártir, con un suntuoso Templo y muchas casas, en las que viven cerca de cuarenta familias de españoles... y también crecido número de indios gañanes que sirven en ella."⁶³

En número de familias, la localidad tenía la siguiente población: setenta y seis españoles, sesenta mestizos, cuarenta mulatos y más de trescientos indios. Particularmente, la población de Tetelcingo en el gobierno colonial, era de "914"⁶⁴ hablantes monolingües del *mosiehuacupa*

Ahora bien, el proceso histórico regional y local (Estado de Morelos), dominación y control político, condicionó tres tipos de relaciones sociales en la época colonial: a) relaciones interétnicas: relaciones internas de los grupos étnicos; b) relaciones intraétnicas: relaciones sociales entre grupos étnicos, y c) relaciones con conflicto interétnico: relaciones sociales entre españoles y grupos étnicos. Con base al proceso histórico regional y local se puede decir que en el contexto del conflicto interétnico, los *mosiehualte*, nombraron *quixtione* "ratero" al español o extranjero y *Xenula* "señora" a la española o extranjera. En las relaciones interétnicas, los *mosiehualte* llamaron *tlotlocatsi* "hombrecito" y *sohuotl* "mujer" a los integrantes de cualquier etnia distinta a la de los *mosiehualte*.

⁶² Joseph Antonio de Villaseñor. Op. cit., P. 109. Subrayado mío.

⁶³ Ibidem. P. 109. Subrayado mío.

⁶⁴ SHERBUNE, F. Cook y WOODROW Borah. Ensayos sobre historia de la población México y California, S. XXI, América Nuestra, México 1980. P. 26.

En el siguiente cuadro presento con detalle las distinciones sociales para las relaciones sociales del siglo XVI al XVIII:

Distinciones sociales en las relaciones inter e intra étnicas y conflicto étnico en los siglos XVI, XVII y XVIII		
Distinciones sociales	Descendientes	Significado social regional
1. Quixtiono Cuajquixtiono 1.1. Xenula Cuajxixinula	Quixtiono cunetsi "quixtiono chiquito"	1. Hombre extranjero que llegó con la invasión a América en el siglo XVI y se reprodujo con el mestizaje sin la participación <i>mosiehualte</i> . 1.1. Mujer extranjera o mestiza que no practica patrones culturales y sociales <i>mosiehualte</i> .
2. Tlocatsintle 2.1 Sohuotsintle	a. Plalactle "muchacho" b. Sisuhuantu "muchacha" c. Plantsetsi "niño" d. Sohuancucune "niña" e. Peltsintle "reclén nacido"	2,2.1. Hombre y mujer que se reconocen como antiguos de su tierra. Saben y practican la costumbre <i>mosiehuai</i> . Se identifican en las relaciones intra e inter étnicas mediante el "ser <i>mosiehua</i> " y comparten las estrategias de comunicación de las prácticas comunicativas del <i>mosiehuacupa</i> .
3. Tlotlocatsi 3.1 Sohuotsi	Tlotlocatsi cunetsi "hombrecito chiquito"	3, 3.1 Hombre y mujer pertenecientes a alguna etnia y alguna lengua amerindia distinta a l <i>mosiehuacupa</i> .

Cuadro F

1. Quixtiono "español, mestizo, criollo". *Quixtiono cunetsi* "hijos de los quixtionote". A manera de hipótesis, la forma original de quixtiono deriva del verbo quixtixtia "lo saca". Al pasar a sustantivo se elide el objeto "qui" y se convierte en quixtia. Quixtia pasa a quixtio, a se hace o, un proceso peculiar del *mosiehuacupa* de Tetelcingo (Morelos). A quixtio se adhiere el sufijo -no "presencia" (nonco-no "allí está"). Lo anterior, hace suponer que quixtiono es una palabra original del *mosiehuacupa* originada a mediados del siglo XVI que significó "el ratero, el saqueador". Datos históricos orales y significados actuales lo fundamentan. Ejemplo. Contexto: La mamá está desgranando el maíz junto a la puerta que da a la calle. Su hija juega en la calle frente a la puerta: A. Xicalaque ixo, umpabis quixtiono "métete hija (o), ahí viene el (mestizo) que sabe robar. B. (El niño o niña obedece, se mete). De quixtiono derivó la palabra despectiva cuajquixtiono "español/mestizo alto, flaco, largo (agresión con fuerza entre la etnia)". Ejemplo. A. Sana te cuajquixtiono "pareces un español/mestizo: largo, flaco, alto". B. Tli temoploto nernuomeuyabe "¿qué en tu plato meto mis manos?".

Quixtiono en Telcingo (Morelos) y quixtiano en otros pueblos náhuas como Cuetzalan y Hueyapan Puebla, tendrían su origen en la palabra cristiano de la lengua de castilla (Cfr. Kartunnen y Lockhart, 1976). Lo que hace suponer que quixtiono en el *mosiehuacupa* de Tetelcingo (Morelos) es un préstamo integrado del español. Localmente cristiano en castilla o cristiono en *mosiehuacupa* tiene un significado religioso, designa un individuo que lee la Biblia. El término

adyacente a cristiano es católico que designa al individuo que practica la religión *mosiehuale* (religión de rasgos cristianos y con la peculiaridad que los *mosiehuale* no leen la Biblia). Con base en datos locales, sostengo la hipótesis de que quixtiono es una reacción del significado de cristiano. Quixtloño en *mosiehuacupa* tiene un significado histórico y cultural. Cuando se dice quixtiono no se está refiriendo en ningún momento a alguien que profesa el cristianismo, sino a una persona que no pertenece a ninguna etnia originaria. El significado asociado a la historia regional es lo que permite plantear que quixtiono o quixtiano provendría del verbo robar.

1.1 Xenula "española/mestiza". Xenula cunetsi "hijas descendientes del quixtiono y la xenula". Xenula es préstamo integrado de señora. La xenula es ridiculizada en las prácticas religiosas (danzas: gañanes, santiagueros...) como la esposa del hacendado y es quemada simbólicamente (torito). Recordemos que gañanes (*mosiehualte*) y hacendados eran desde mediados del siglo XVI, dos grupos sociales distintos. De xenula proviene la palabra ofensiva cuajxixinula "española/mestiza, alta, flaca, larga (agresión con fuerza entre la etnia).

La máxima expresión artística de la ironía *mosiehuale* hacia los españoles se escenifica el último viernes del mes de octubre, la fiesta grande del pueblo, en la parte: "Los Gañanes" o peones como se entendía en el umbral del sistema hacendario regional del siglo XVI hasta las primeras dos décadas del siglo XX. Hoy en día, gañan significa un personaje que está a disposición de los *mosiehuale* para ser representado en la fiesta, y así recordar el pasado e ironizar las relaciones de dominación de antaño. Los gañanes es el nombre de la danza donde se ironiza las relaciones de dominación -desde la colonia- entre el mestizo y el indio. Los actores en la escena "los gañanes": a. Xenula-tlacualera "la que lleva los tacos". b. Gañan "el que lleva una garrocha" y va trazando el surco durante la danza. c. Gañanes de cobija "los aguadores", los que llevan el ocumeti "tinajita (con mezcal)" simulando que reparten agua. d. Gañanes pequeños (niños) con garrochita "los que ya grandes, también trazarían el surco". e. Los operadores de la caña. f. El Tlajquehue "el capitán", el que lleva el chereyu "látigo". g. Los deslindadores de la tierra. h. El muoyeso "el responsable de la danza". Algunas expresiones de sentido étnico durante la danza son:

Capitán: ¡¡Trabajando mixenula¡¡ ¡trabajando mixenula!. Le ordena el capitán -mientras van danzando con la música del violín en la calle y entre la multitud- al gañan vestido de xenula, al mismo tiempo que golpea con el cuiltlaxtle "látigo de cuero" los pies de la xenula. Después de castigar a la xenula, el capitán se desplaza y también golpea al gañan que va trazando el surco y a los aguadores que quieren salirse del cuadro que delimitan los deslindadores de tierras.

Gañanes: ¡¡Otro chiquito!! ¡otro cachito! (más música para continuar la ironía). Le gritan al que toca el violín.

En el escenario los actores son españoles (mandos) e indios (gañanes y gañancitos que trazan los surcos). El papel más importante es del capitán, no cualquiera aspira a ser capitán. Ser capitán significa tener el poder en la escena para hacer la mejor ironía a los españoles. Los actores son centro de atención y diversión de los *mosiehuale*. No es rara la ironía de los *mosiehuale* hacia los mestizos en la región. En otras latitudes como en Nicaragua, en la dominación colonial, los hablantes de alguna variante del *mexicano* crearon una obra de teatro similar a los gañanes: El Güegüense o Macho Ratón⁶⁵ -escrita en lengua náhuatl- donde ironizan a las autoridades cañeras regionales: españoles, criollos y mestizos. Ejemplo: mestizos Vs. Indios

Alguacil Mayor [mestizo] : Ah Güegüense, ya estamos en el paraje.

Güegüense [Indio]: Ya estamos con el coraje.

Alguacil Mayor: En el paraje.

Güegüense: En el obraje.

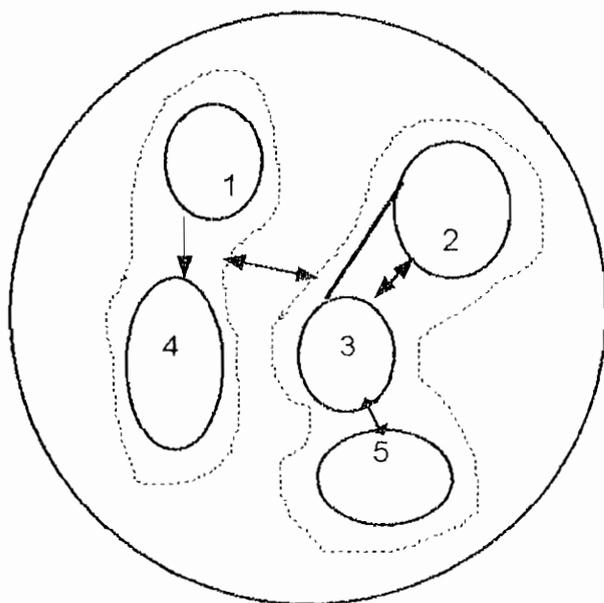
Después de las ilustraciones que materializan las prácticas simbólicas y culturales a nivel local y regional, volvamos a las relaciones interétnicas. No obstante, con la llegada constante de extranjeros a la sociedad colonial del siglo XVII al XVIII, se produjo una resemantización de las categorías sociales. Los extranjeros que llegaron después de la destrucción de Tenochtitlan, fueron denominados *cachopinte*⁶⁶ "extranjeros" por los *mosiehuale*. En los criollos y mestizos se perpetuó la categoría quixtiano, pues ambos mantenían mayor contacto social con la diversidad étnica, y tanto la actitud social como sus posiciones ideológicas hacia los indios no eran distintas a las asumidas por los primeros invasores extranjeros.

Las distinciones étnicas arriba señaladas, operan en las relaciones sociales a través de la interacción de pequeños grupos comunicativos. En seguida veamos en el esquema como operaron estas distinciones étnicas en las relaciones sociales y procesos de comunicación, a partir del uso de la lengua *mosiehualecupa*.

⁶⁵ ANÓNIMO. *El Güegüense o Macho Ratón*, Texto (al español) de Emilio Alvarez ejarza. Edición de Jorge Eduardo Arellano. UCA, 1975.

⁶⁶ Hipótesis etimológica en *mosiehualecupa*: Cachopin provendría del sustantivo Cactle "huarache" y del verbo Tsopine "picar". La raíz del sustantivo Cac se adhirió a la raíz verbal tsopin : cac+tsopin. Al castellanizarse el primer fonema del sustantivo, consonante velar sorda k, se sonorizó y se hizo G. Gachupin significa "el que pica con las espuelas de los zapatos". Sin embargo, el significado social regional de gachupin se refiere al extranjero actual sin mestizaje (norteamericano, europeo).

Interacción de *grupos comunicativos* entre grupos étnicos a partir del siglo XVI hasta el XVIII.⁶⁷



Esquema VI

En el esquema notamos tres tipos de relaciones sociales basadas en pequeños grupos comunicativos. Lo anterior nos muestra cómo las tres etnias reencontradas: tlahuicas, xuchimilcas y chalcas en Tetelcingo -Cabecera y República de Indios para el gobierno colonial-, se unificaron por razones históricas y se autodenominaron *mosiehuale* para identificarse frente a sus oponentes españoles-españolas: *quixtiono-xenula*.

El nombre de la lengua de las tres etnias: *mosiehualecupa*, sustituyó al nombre de la etnia por filiación. Así, las tres diferentes etnias que poblaron Tetelcingo se autodenominaron *mosiehuale*. Por tanto, el "axioma histórico" de historiadores y etnohistoriadores que postulan *maasehuale* o *mosiehuale* -*mosiehualecupa* de Tetelcingo- como elemento conceptual de análisis en procesos de estratificación social en mesoamérica prehispánica: "la sociedad indígena... a fines del siglo XVI estaba dividida en dos grupos: [p'illls y los macehuales]"⁶⁸, requiere una revisión histórica para su traducción.

⁶⁷ 1: Cachopi. 2: Plalactle "muchacho". 3: Tlocatsintle "gente del pueblo". 4: Quixtiono "mestizo". 5: Tlotlocatsi "hombre de otra etnia mesoamericana". En las relaciones interétnicas e intraétnicas es de naturaleza social la existencia de conflictos étnicos, pero no es fundamental para mi estudio sociolingüístico como el conflicto étnico surgido entre indios y españoles; criollos, mestizos e indios; mayoría nacional y grupos étnicos.

⁶⁸ OLIVERA, Mercedes. op. cit., P. 162. También Carrasco Pedro (1982). Op. cit. Cfr. Flores y Arnith, 1988.

Ahora bien, *maasehuali* o *mosiehuale*, se refiere a la identidad de los tlahuicas-xuchimilcas-chalcas, y actualmente el nombre de la lengua se denomina por los propios *mosiehualte* como *mosiehualcupa* y no náhuatl o mexicano. Al respecto, Alonso de Zorita escribió en el siglo XVI, "en la lengua de Anahuac [*mosiehualcupa*] la danza o bayle tiene dos nombres: el uno es *maçeualiztli*, y el otro *metotlitzli*. Este postrero quiere propiamente dezir bayle de regoçijo con que toman placer, y quando dançan dizen notolilo, que quiere dezir baylan o dançan. El segundo y principal nombre es *maçeualiztli*, que propiamente quiere dezir mereçimiento, porque *maçehualo*, quiere dezir mereçer, y tenlan este bayle por obra meritoria. Deste verbo viene su compuesto *tlaçaualo*, por hazer penitencia, y estos bayles eran hechos en las fiestas principales y en las particulares de sus ydolos, en las plaças, alabandolos con los meneos que hazian con el cuerpo y con la cabeza y con los bracos y los pies, le llamaban *maçeualistli*, que es penitencia y mereçimiento o confision, porque en su coraçon llamavan a sus dioses y les ofreçian aquellos bayles y meneos que hazian, y por esto le llamavan confision de mereçimiento..."⁶⁹

Retomando a Zorita, *mosiehuale* tendría un sentido de identidad étnica. El término provendría del verbo *macehualo* o *mosiehualo* "merecer". El uso de *mosiehuale* en textos orales del ámbito religioso, filosófico y poético entre los *mosiehualte* lo fundamenta:

5. Mache kuale umochihuas	5. Haber si se puede hacer
6. mache kuale umotequepanus	6. haber si se puede cumplir
7. bel kuale icnopelutl	7. tiene buena suerte el muchacho aqui en el mundo
8. <i>bel kuale mosiehuale</i> .	8. <i>aquí está su muy buen destino.</i>
15. Bel kuale ijnopelutl	15. Tal vez, es la buena suerte de nuestro padre (Dios)
6. <i>bel kuale mosiehuale</i>	6. <i>tal vez, es quien nos dió nuestro, muy buen destino</i>
17. mache kuale umochihuas	17. Por eso, haber si se puede hacer
18. mache kuale umotequepanus	18. haber si se puede cumplir
58. Isono sobrodo tunale	58. Llegará el día para hacer la fiesta
59. <i>bele ijnopelutl, bele mosiehuale</i>	59. <i>pues hay buena suerte y buen destino</i>
60. oxo neco tsintle, ica neco tsintle	60. ahora están presentes los diositos, aquí están los diositos
61. ay rius to tie bieye riuse	61. ¡hay Dios! son tan grandes nuestros dioses." ⁷⁰

Empero, ante el proceso de interrupción histórica de mesoamérica en los siglos XVI, XVII y XVIII, la palabra *mosiehuale* dejó de significar *merecimiento* como significa en el discurso ritual. Mas bien el significado de *mosiehuale* se resemantizó, es decir, pasó a significar un estereotipo y posición social. *Mosiehuale* sería equivalente a indio, minoría étnica entre otros estereotipos.

En síntesis, el proceso de colonización del siglo XVI al XVIII, tuvo las siguientes características:

- a) Dominación colonial-sociedad racial.
- b) Españoles colonizadores Vs. indios (*mosiehualte*) colonizados.

⁶⁹ Alonso de Zorita. *Historia de la Nueva España S. XVI*, en: Colección de libros y documentos referentes a la historia de América, t. IX. Madrid 1909, P. 316. Cursivas y subrayado mío.

⁷⁰ Extracto de un discurso ritual llamado tlapohua "rezar". Responsable del discurso: Maltinatzi Bobadillo Parás. Registro-transcripción y traducción al español: Ernesto Cera Tecla. Invierno de 1995.

c) Relaciones sociales con conflicto interétnico: españoles y grupos étnicos.

d) Lengua de conquista (castellano) Vs. lengua conquistada (*mosiehualecupa*)

Preludio para que las categorías de identidad étnica (*mosiehuale*, *tlotlocatsi* "indio de otra etnia distinta a los *mosiehuale*"), tomaran su lugar en las relaciones sociales cotidianas entre la sociedad india y la naciente mayoría nacional del siglo XIX al XX.

2.3. Proceso de neocolonización siglos XIX-XX

El proceso de neocolonización de los *mosiehuale* tiene dos fases:

1.3.1 De la fundación de la República a la caída de la dictadura porfirista.

1.3.2 De la revolución zapatista a la rebelión neozapatista.

2.3.1. De la fundación de la República a la caída de la dictadura porfirista

Con la guerra de "independencia", la fundación de la República y el Estado-nación, la estructura social colonial sufrió cambios moderados. Cambios en la administración pública, la dominación social, las relaciones sociales, las ideologías (por ejemplo, liberales y conservadores).

En los procesos políticos nacionales, la mayoría de españoles fueron expulsados y el crecimiento de la población mestiza se multiplicó (nacimiento de la mayoría nacional). Los mestizos-criollos, pasaron a manipular los látigos trenzados de cabellera india, los que habían dejado los colonizadores. Aunque la historia nacional muchas veces no corresponde a la historia regional, el proyecto político-económico del Estado-nación sí repercutió notablemente en las relaciones sociales a nivel regional. Por ejemplo, en la revolución de "independencia" "un grupo de Tetelcingos... [se refugiaron en] Cuautla y encontraron acomodo en la casa de Albear... Allí se refugiaron y arreglaron sus casas humildes de Tlapalole. Al saberlo el Sr. Morelos, les ordenó se establecieran dentro de los atrincheramientos... [pero] los soldados realistas llegaron al refugio Tetelcinga y a bayonetazos asesinaron a los indefensos hombres, mujeres y niños aun de pecho en número mayor de treinta cadáveres, habiéndoseles sepultado en el cementerio de San Diego, como Mártires de la Patria".⁷¹

Así entendido, la política nacional de la instaurada República tuvo sus primeros resultados "el Estado de México [fue] dividido en ocho distritos [Acapulco, Cuernavaca, Huejutla, México, Taxco, Toluca, Tula, Tulancingo.] Cuernavaca estaba dividido en tres partidos [Cuernavaca, Cuautla, Jonacatepec]."⁷² El partido de Cuautla estaba integrado de tres municipalidades: Cuautla, Ocuituco y Zacualpan.

⁷¹ SOLÍS, Martínez Raúl. *Cuautla en la historia*, Cuadernos Morelenses, Cuernavaca Morelos, 1985. P. 49-51.

⁷² ORELLANA, Ignacio. *Descripción geográfica y estadística del distrito de Cuernavaca, 1876*. CIESAS, México 1995. P. 13-14.

El partido de Cuautla estaba situado en el Valle del Plan de las Amilpas e integrado de "diez haciendas o ingenios, treinta y dos ranchos y seis pueblos sufragáneos:"⁷³

Partido de Cuautla 1826			
Municipalidad	Haciendas	Ranchos	Pueblos Tributarios
Cuautla	Calderón, Casasano, Santa Inés, Hospital, Guadalupe, Buenavista, Cuauhuitla, Mapaztlan, Tenextepango	Ahuehueyo, Olin-tepec, Tortuga, Moyotepec, Tinajas, San José, Jardín, Guaje, Nopalera, Rancho Nuevo...	Tetelcingo, Cocoyoc, Cuauhtlixco, Ahuehuepa, Anenecuilco, Amilcingo.

Cuadro G

Tetelcingo como pueblo que tributaba a Cuautla, cumplía tres transiciones como categoría político-territorial: de estancia -antes de la resistencia de Xuchimilcatsincu- a Cabecera y República de Indios -en la Colonia- y posteriormente a pueblo⁷⁴ -en la República o Estado-nación-: "el pueblo de Tetelcingo que está bajo el ayuntamiento de Cuautla se halla a distancia de legua y media al norte; y poblado con 1466 almas que reciben el pasto espiritual de la parroquia de Oaxtepec. Su temperamento es caliente y, por ser reseco al extremo de no tener agua, no es temible como su cabecera. Estos habitantes subsisten del oficio de gañanes que sirven en las haciendas"⁷⁵. Pero aunque en la época colonial, Tetelcingo fuera declarado República de Indios por el gobierno virreinal, en el siglo XIX obtuvo la categoría de pueblo en la división territorial del Estado de Morelos. Cuautla en cambio -otra Cabecera y República de Indios habitada por mestizos- fue declarada jurídicamente Ciudad.

División territorial y categorías ⁷⁶		
Localidad	Categoría	Población
Casasano	Hacienda	600
Cuauhtlixco	Pueblo	893
Tetelcingo	Pueblo	1 100 H/499-M/601

Cuadro H

Este hecho, el de declarar a Cuautla como Ciudad y Tetelcingo como Pueblo por el gobierno republicano -cuando en el régimen colonial ambos eran Cabecera y República de Indios-, marcó el hito de la historia regional *mosiehuale*. En las relaciones político-regionales, Tetelcingo como

⁷³ *Ibidem*. P. 107.

⁷⁴ Entiendo por pueblo, al sistema de elementos particulares de un grupo humano, definido por su historia, territorio, cultura, etnia, lengua vernácula, la cual se manifiesta en la reproducción de la identidad, y ésta en la ideología étnica.

⁷⁵ *Ibidem*. P. 59.

⁷⁶ PEÑAFIEL, Antonio. Censo y división territorial del Estado de Morelos, Secretaría de Fomento, México 1902. P. 9. (Micropelícula - Colmex-).

pueblo, representó una colonia tributaria de la ciudad de Cuauilla (ver cuadro H y mapa dos, sobre pueblos tributarios). La Ciudad metrópoli, "centro rector de la región Intercultural, [de] posición de dominio económico, político, social y religioso con respecto a las comunidades indígenas satélites"⁷⁷ vinculó a las poblaciones indias a través de las relaciones comerciales a la sociedad nacional. "La posición privilegiada de la Ciudad tiene su origen en la época colonial. Fue fundada por el conquistador para cumplir las mismas funciones que todavía cumple en la actualidad: la de integrar al indígena en la economía traída y desarrollada por ese conquistador y sus descendientes. La Ciudad regional era un instrumento de conquista y es aún en la actualidad un instrumento de dominación. No es solamente cuestión de un 'contacto' entre dos pueblos..."⁷⁸

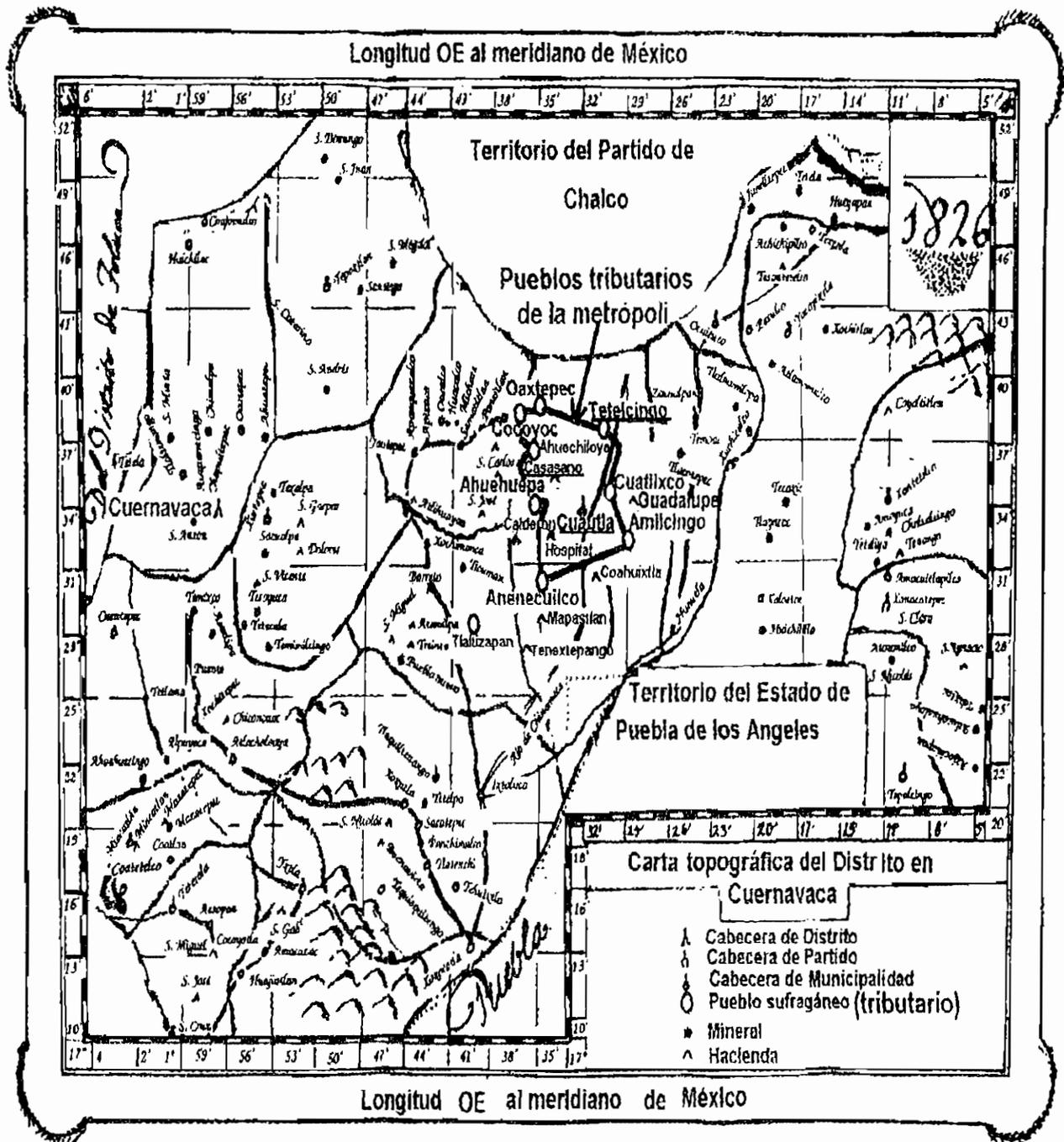
Las condiciones de dominación y control social ejercidos por la mayoría nacional a nivel regional, permitieron de manera general que la lengua, cultura, territorio, indumentaria, creencias, saberes, tradiciones, educación, actitudes *mosiehuale*, se transformaran en indicadores étnicos significativos locales (ideológicos) para hacerse valer como grupo social frente a la mayoría nacional. Del conjunto de indicadores étnicos, la lengua *mosiehualecupa*, destaca como elemento más persistente, perdurable y *matriz*⁷⁹ de los patrones étnicos. Con el uso del *mosiehualecupa*, el *mosiehuale* delimita la cultura, recuerda el territorio de sus ancestros, reconoce la indumentaria, otorga sentido a creencias y saberes, expresa las tradiciones y las actitudes. Es el *mosiehualecupa* la vida simbólica de la vida social de los *mosiehuale*. No obstante y de manera particular, el desplazamiento lingüístico del *mosiehualecupa* frente al castellano no tenía un proceso acelerado, sino paulatino. Las relaciones de dominación hacendaria legitimaban la predominancia del monolingüismo en *mosiehualecupa*. De aquí el interés legitimador de la hegemonía hacendaria en aceptar un monolingüismo en *mosiehualecupa*. Legitimando el monolingüismo legitimaban una forma de dominación simbólica, y por ende mantenían al mismo tiempo la dominación social. El desplazamiento de una lengua sobre otra se perfilaba a la sociedad contemporánea.

⁷⁷ STAVENHAGEN, Rodolfo. Las clases sociales en las sociedades agrarias, 10ª ed., S. XXI, México 1978, P. 224.

⁷⁸ *Ibidem*. P. 228.

⁷⁹ La matriz cultural se establece a partir de los "...elementos y configuraciones básicas internalizadas por los individuos durante su infancia y adolescencia, los cuales constituyen el principio de su identidad, un acervo de saberes, unas pautas de respuestas actitudinales y conductuales, un abanico de alternativas de acción, emoción y pensamiento, en fin una lógica específica materializada en un idioma." En: SANTOS, Jara Enrique. Migraciones internas e identidad cultural. Trabajo presentado en el XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Celebrado en la Habana, Cuba, del 28 al 31 de mayo de 1991. (Mimeo.).

En el mapa dos, vemos distribuidos los pueblos tributarios de la ciudad metrópoli (Cuautla), residencia de la mayoría nacional, en la segunda década del siglo XIX.⁸⁰



Mapa 2. Humbolt, siglo XIX.

⁸⁰ Orellana Ignacio, op. cit., P. 24. Las líneas que unen a los pueblos tributarios es un señalamiento mío.

Cuautla, habitada por la naciente mayoría nacional, funcionaba como la metrópoli, olimpo del gobierno regional, bodega del tributo de las poblaciones indias. Pueblos indios tributarios de granos, semillas, frutas...: Tetelcingo, Amilcingo, Anenecuilco, Cuautlixco, Cocoyoc y Ahuehueva. Estos indios tributarios, en sus tierras -escribió Orellana- "tienen casas fabricadas. Y los restos las siembran como sucede en Tetelcingo, donde se cosecha tomate con abundancia, los poseedores contribuyen para las funciones [religiosas] de sus barrios y pueblos. Para el fondo municipal solamente sufragan las funciones que se dicen en su lugar"⁸¹

A finales del siglo XIX, Cuautla -según el censo de 1902- estaba habitada por 10, 679 mexicanos (modernos): mestizos, neocolonizadores, mayoría nacional.

Españoles	Franceses	Ingléses	Mexicanos	Norteamericanos
57	16	3	10679	1

Cuadro I

Los censos de población del Siglo XIX en adelante, al registrar indios de Cuautla, se referían a los del pueblo de Tetelcingo, los únicos sobrevivientes de la región. De los 10, 679 registrados por el Censo de población, 1, 134 sí eran mexicanos, los antiguos mexicanos, los *mosiehuale* monolingües del *mosiehualecupa*:

Castellano	Mexicano	Otomí	Francés	Inglés
9 597	1 134	4	16	4

Cuadro J

En los años posteriores, los *mosiehuale*, el pueblo *mosiehuale*, los sobrevivientes del proceso de colonización son quienes producirían sus estrategias de reproducción en las distintas relaciones sociales. La transición de una sociedad de régimen colonial a una sociedad de régimen Republicano -o Estado-nación- cambió con nitidez los distintos procesos históricos regionales de la colonia. Caracterización social para la distinción social en el siglo XIX:

- a) Estado Nacional-sociedad incorporadora de la diversidad étnica.
- b) Relaciones sociales con conflicto interétnico: mayoría nacional y grupos étnicos. Relaciones intraétnica -entre los *mosiehuale*- e interétnica -entre grupos étnicos-.

⁸¹ ORELLANA, Ignacio, op. cit., P. 80. Subrayado mío.

⁸² PEÑAFIEL, Antonio. Censo General de la República Mexicana, Secretaría de Fomento Colonización e Industria, México 1902. Pp. 63-65. (Micropelícula-Colmex-).

⁸³ *Ibidem.*, P. 63-65.

d) Lengua nacional (castellano) Vs. lengua neocolonizada (*mosiehuacupa*).

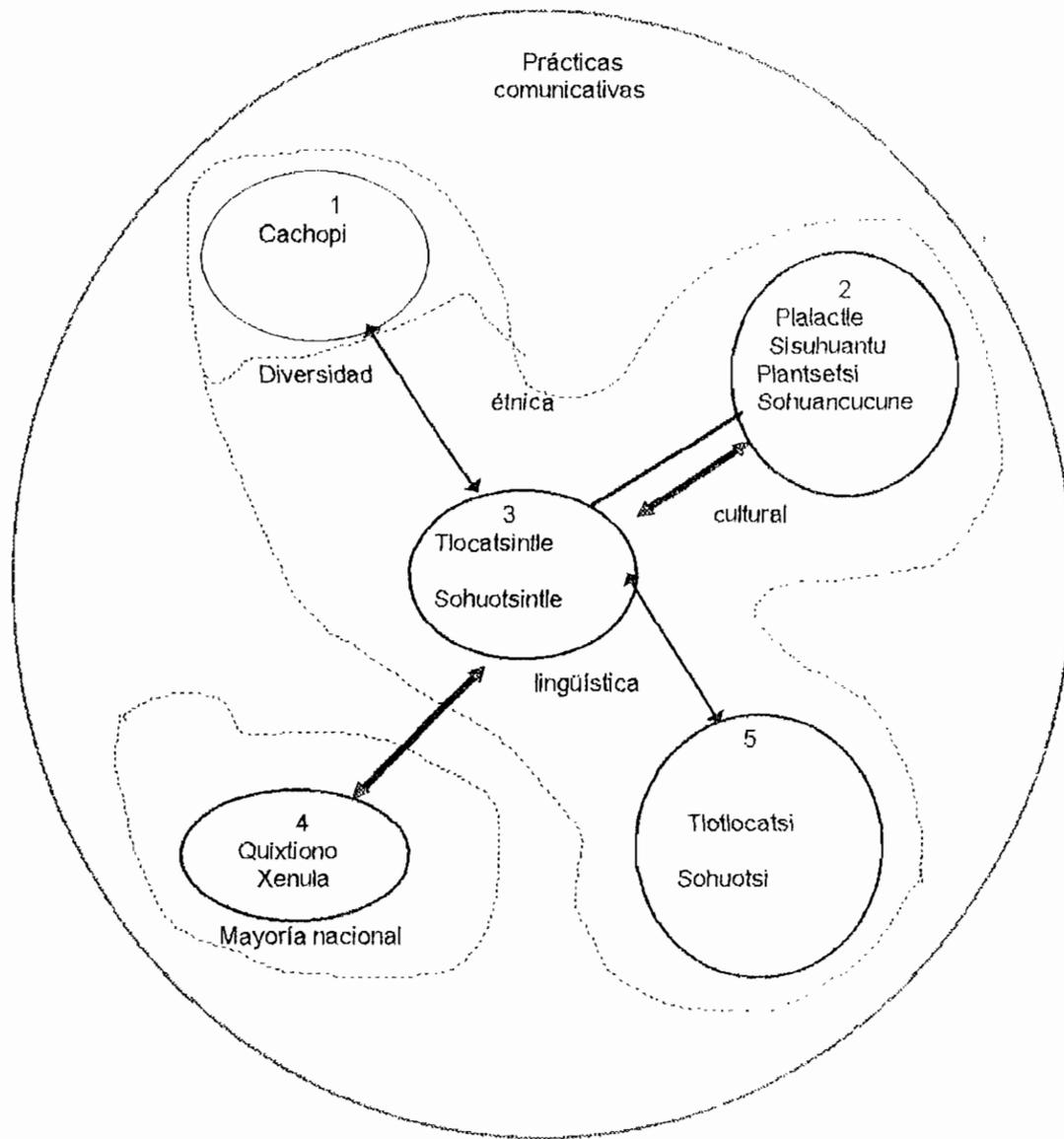
En el contexto del conflicto interétnico, los *mosiehualte*, nombraron *quixtiono* "ratero" al mestizo y *Xenula* "señora" a la mestiza. En las relaciones interétnicas, es decir, entre etnias, los *mosiehualte* continuaron llamando *tlotlocatsi* "hombrecito" y *sohuotl* "mujer" a los integrantes de cualquier etnia distinta a la de los *mosiehualte*. En el cuadro K y esquema VII, presento con detalle las distinciones sociales para las relaciones sociales del siglo XIX al XX:

Distinciones sociales en las relaciones intra e interétnicas: <i>mosiehualte</i> -/mayoría nacional, siglos XIX-XX		
Distinciones sociales	Descendientes	Significado social regional
1. Cachopí ⁸⁴ 1.1 Cachopí Xenula	Cachopí cunetsi "gachupín chiquito"	1. 1.1 Hombre extranjero que llegó después de la invasión a América en el siglo XVI. No tiene mestizaje con alguna etnia.
2. Quixtiono Cuaquixtiono 2.1. Xenula Cuaquixtula	Quixtiono cunetsi "quixtiono chiquito"	2. Hombre extranjero que llegó con la invasión a América en el siglo XVI y que se ha ido reproduciendo con el mestizaje sin la participación <i>mosiehualte</i> . 2.1. Mujer extranjera o mestiza que no practica patrones culturales y sociales <i>mosiehualte</i> .
3. Tlocatsintle 3.1 Sohuotsintle	a. Plalactle "muchacho" b. Sisuhuantu "muchacha" c. Plantsetsi "niño" d. Sohuancucune "niña" e. Peltsintle "bebé"	3. 3.1 Hombre y mujer que se reconoce como antiguo de su tierra. Sabe y practica la costumbre <i>mosiehualte</i> . Se identifica en las relaciones intra e inter étnicas mediante el "ser <i>mosiehualte</i> " y comparte las estrategias de comunicación de las prácticas comunicativas.
4. Tlotlocatsi 4.1 Sohuotsi	Tlotlocatsi cunetsi "hombrecito chiquito"	4. 4.1 Hombre y mujer perteneciente a alguna etnia y alguna lengua amerindia distinta a <i>mosiehualte</i> .

Cuadro K

⁸⁴ Ver nota a pie. P. 21.

Pequeños grupos comunicativos en la comunidad lingüística bilingüe: *mosiehuacupa/castilla*.



Uso de lengua:

1. Hablantes: lengua extranjera/español.
2. Hablantes: *castilla/mosiehuacupa*.
3. Hablantes: *mosiehuacupa/castilla*.
4. Hablantes: *castilla*.
5. Hablantes: lengua indoamericana/*castilla*.

Tipo de relaciones:

- 2 con 3: relaciones intraétnicas.
- 4 con 2y3: conflicto interétnico.
- 1,5 con 2y 3: relaciones interétnicas

En el esquema VII, notamos tres tipos de relaciones sociales basada en pequeños grupos comunicativos. Recuperando los elementos históricos a nivel regional, se puede decir en síntesis que el sistema de relaciones sociales del siglo XVI hasta principio del XVIII se caracterizó por una relación conflictiva entre españoles e indios. En dicha relación social conflictiva, la lengua de comunicación era el castellano. En tanto, el *mosiehuacupa* se mantuvo como lengua de comunicación (solidaridad) para las relaciones intraétnicas (entre los *mosiehuale*) e interétnicas (entre *mosiehuale* y otros grupos náhuas y grupos étnicos distintos de la región. Un poco después, con la creación del Estado nacional en el siglo XIX, la relación étnica conflictiva entre indios y españoles transitó a una relación étnica conflictiva entre indios y mayoría nacional. En esta relación conflictiva la lengua de relación era la lengua nacional (castellano) y la lengua *mosiehuacupa* se conservó en las relaciones intraétnicas e interétnicas, circunstancia que se perpetuó hasta el siglo XX. Lo anterior se relacionó con "las políticas liberales, con su pretendida 'igualdad ante la ley', al ignorar las prácticas sociales de discriminación, y los modos de vida indígena, [que] los convirtió en grupos sociales olvidados e ignorados y fueron perdiendo terreno ante la expansión de la sociedad nacional. Si bien en la Colonia fueron en cierta medida 'protegidos' pero explotados, [en la] República aculturados y despojados."⁸⁵ La aculturación significó un proceso de contradicción entre el proyecto nacional y el regional. La manera de cómo las comunidades indias sobrepusieron sus patrones culturales al conjunto cultural nacional.

2.3.2. De la revolución zapatista a la rebelión neozapatista

A diferencia de la revolución de independencia a principios del siglo XIX impulsada por criollos y mestizos -donde también participaron miles de indios-, la revolución zapatista de inicios del siglo XX -en el sur- fue impulsada por una mayoría de campesinos e indios. Antes de estallar el movimiento armado zapatista, el pueblo de Tetelcingo participó en la traducción de los documentos del siglo XVI (títulos primordiales de las tierras que se reclamaban): "teniendo a la vista el mapa tradicional y queriendo saber lo que decían sus leyendas en idioma azteca, Emiliano [Zapata] mandó a Franco [Francisco Salazar, su Secretario] al pueblo de Tetelcingo, cercano a Cuautla, donde se conserva aún el idioma náhuatl, lo mismo que muchas costumbres indias..."⁸⁶

Apenas estallada la guerra zapatista -1911- contra el supremo gobierno dictatorial de Porfirio Díaz, escribió Elpidio Olvera: "a dos leguas y media aproximadamente de la Ciudad de Cuautla se encuentra el pequeño y poco pintoresco pueblo de Tetelcingo, tiene 1, 100 habitantes. Entre sus rústicas casuchas se eleva el templo

⁸⁵ MASFERRER, Elio. *La situación social de los grupos indígenas de América Latina*, en: Educación, étnias y descolonización en América Latina, UNESCO, Vol. II, México 1983, P. 594.

⁸⁶ SOTELO, Inclán Jesús. op. cit., P. 415-501. Subrayado mío.

parroquial, que es de grande altura y antigua construcción. Las costumbres, las más, las conservan tanto en el vestido como en el idioma. La labor especial de las mujeres es el hacer tortillas...»⁸⁷

Los *mosiehuale* de Tetelcingo participaron activamente en la revolución Zapatista -bajo el mando del *mosiehuale Pioquinto Gadea*⁸⁸, oficial de las fuerzas armadas zapatistas- para liberarse de las haciendas y recuperar las tierras ancestrales de los antiguos xuchimilcas y tlahuicas. La demanda de la tierra concentrada en las grandes haciendas de la región de Cuautla, demanda zapatista fundamental, no se resolvió, ni antes ni después del asesinato del General del Sur, Emiliano Zapata, en 1919.

Sólo una demanda lograron los campesinos e indios revolucionarios de la región en la primera década del siglo XX: su liberación del estado de esclavitud de las haciendas. Las tierras ancestrales despojadas desde el siglo XVI no fueron recuperadas ni restituidas por la revolución, tampoco por el Estado mexicano posrevolucionario de los años veinte. Los indios *mosiehuale* sólo se liberaron de una atadura, de las relaciones de esclavitud, pero no de la dominación simbólica materializada en la ideología nacional o bien, la constante agresión a su cultura y lengua.

En el contexto del Estado-nacional y nacionalismo posrevolucionario, el gobierno cardenista (1934-40) devolvió las antiguas tierras de los xuchimilcas-tlahuicas, ahora *mosiehuale*, respetando los linderos de los títulos primordiales del siglo XVII. Construyó una pequeña presa para irrigación, luz eléctrica pública, una escuela primaria con sistema de internado. Una atención social del Estado mexicano nacionalista excluyente a cambio de la historia de su pasado incluyente, ese mundo lleno de posibilidades, de la historia presente de su memoria, que no sólo es lo que está al alcance de sus ojos o la repetición del pasado en el presente, sino el fundamento mismo del presente que los impulsa a rehacer, reposibilitar su presencia en el mundo. Los hombres jaguares de tierra -escribió Plancarte y Navarrete- "del pueblo de Tetelcingo del distrito de Cuautla en donde a despecho de cuatrocientos años de dominación... aún conservan la lengua, el vestido y muchas costumbres antiguas, entre otras la de pintarse el cabello de amarillo y aún de verde..."⁸⁹

Los *mosiehuale* debían -decía el discurso posrevolucionario-⁹⁰ de enterrar o quemar su indumentaria milenaria; inutilizar socialmente el *mosiehualecupa*: su identidad construida en siglos;

⁸⁷ OLVERA, Andrade Elpidio. Una mirada por los alrededores de Cuautla, Seminario conciliar de Cuernavaca, 1911.

⁸⁸ Cfr. Títulos primordiales del pueblo de Tetelcingo elaborados a principios del siglo XVII, solicitados por Pioquinto Gadea y su comité agrario en 1911 y certificados el mismo año por el Archivo Público de la Nación.

⁸⁹ PLANCARTE y Navarrete, Francisco. Jamoanchan, 2ª ed, el Escritorio, México 1934. P 31.

⁹⁰ Sobre la cuestión ideológica del nacionalismo de los distintos gobiernos de México, considero dos etapas fundamentales. La primera se manifiesta en el siglo XIX, donde el ideal principal de los gobiernos era construir la nación sobre el cimiento social de diversidad étnica. En la segunda década del siglo XX, el ideal de construir la nación dejó de tener sentido político, pues se trataba ya no de construir sino de nacionalizar o mexicanizar a lo indios. Ambos ideales de los siglos XIX y XX se reflejaron en las políticas indigenistas del Estado nacional que vinculaban vertical y paternalmente a los pueblos indios: incorporación en el siglo XIX e integración en el siglo XX.

despreciar su forma de vivir y sentir; olvidar los nombres y apellidos *mosiehuale*, es decir, hacerlos nada. Hacerlos parapetos de la mayoría nacional y las clases dominantes. A lo anterior, hubo una respuesta *mosiehuale* compartida: "el *mosiehuale* -dice un anciano *mosiehuale*- es planta de este pueblo, es legítimo... si ya cayeron sus ramas, hay que mocharlo y echarle agua para que salgan sus retoños. No dejarlo que se seque. Así me reconocen que soy de acá. Que soy planta de acá. Con eso voy a pasar la vida. (Aunque) no falta con que nos perjudiquen pero... el tiempo nos trae, nos lleva sin sentir".⁹¹

Posterior a los años cuarenta, hasta la rebelión neozapatista de 1994, las relaciones sociales de los *mosiehuale* y mayoría nacional, siguen perpetuándose en las mismas condiciones sociales que le dieron origen en el siglo XIX. Aún así, los *mosiehuale* sobreviven por el hecho de que "desde hace miles de años tienen la costumbre de soñar en conjunto. Eso (los) ha salvado... porque muchos han sido exterminados hasta hacerse casi irreconocibles... se han salvado gracias a esa capacidad de clavar los ojos más allá de la infamia"⁹². Pero el Estado mexicano y la mayoría nacional no entienden -al final del siglo XX- la lectura de la realidad social de que "las diferencias culturales... son las que hacen de la condición humana un alegre arcoiris..."⁹³.

Después del análisis histórico, a manera de comentario final, abordé un análisis cuantitativo (números) sobre el crecimiento demográfico de la mayoría nacional y grupos náhuas en el Estado de Morelos, relacionados particularmente a la lengua *mosiehualecupa*. En el cuadro L podemos apreciar el crecimiento de la mayoría nacional y el decrecimiento de los *mosiehuale* en los años más representativos de su historia regional, en la cual, el *mosiehualecupa* ha sido un factor necesario para el proceso social comunitario. La importancia del *mosiehualecupa* en el proceso comunitario radica en que la lengua es instrumento de comunicación y solidaridad en las relaciones sociales más cohesionantes de la etnia: las relaciones intraétnicas. Al mismo tiempo que la lengua crea una "ideología lingüística"⁹⁴ de resistencia que le da sentido a la identidad y que se opone a la dominación social.

⁹¹ M., 65 años, *mosiehuale* de Tetelcingo. Entrevista (en español): febrero de 1996, Ernesto Cera Tecla.

⁹² Eduardo Galeano, *Encuentro intercontinental*, Chiapas México, Julio 1996.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Cfr. Gal Susan y Kathryn, A. Woolard. *Constructing languages and publics: Authority and representation*, en: *Pragmatics*, 5 (2), 1995, Pp. 129-38. NINYOLES, Rafael. *Idioma y poder social*, Tecnos, Madrid 1972.

Crecimiento y decrecimiento de la población a nivel regional en la historia								
Año	Meseta central H-L-I	México P-T	Morelos P-T	Cuautla P-T	Tetelcingo H-L-M	H-L-M / México	H-L-M/ Morelos	H-L-M/ Cuautla
1518		25 200 000						
1632		16 800 000						
1568	1 321 329	2 650 000			4, 184			
1646	303 717				914			
1790		3 982 869						
1803		5 837 100						
1810		5 810 005						
1852		7 661 919						
1868		8 396 845	121 098					
1882		10 001 884	141 969					
1892		11 562 588	148 877					
1900		11, 673, 283	180 115	10, 679	1, 134	-----	26 983	
1910		12 894 962	179 594	-----	1 100	517 157	16 145	
1920		12 368 321	103 144	10 314	-----	472 690	-----	
1930		14 028 575	132 068	10 468	-----	355 295	1 015	
1940		16 778 063	152 360	18 066	1 126	360 071	3 071	
1950		25 791 017	272 846	43 229	1 330	112 813	816	
1960		34 923 129	235 779	59 815	2 010	297 285	710	
1970		48 225 288	616 619	92 806	2 444	799 394	16 354	2 882
1980		66 846 833	947 039	138 127	3645	1376 989	31 443	4920
1990		81 249 645	1 048 065	180 573	2 747	1 197 328	19 940	3551

Cuadro L

H-L-M. Hablantes lengua *moslehualcupa*..

H-L-I. Hablante lengua indoeuropea.

P-T. Población total.

Fuentes:

COOK, F. S. Sherburne, op. cit.

FLORES, Anselmo Morino. *Distribución municipal de los hablantes...*, INAH, México 1963

MÉXICO. *Anuario estadístico de los Estados...*, INEGI, México 1992

MÉXICO. *Anuario estadístico del Estado de Morelos*, INEGI, México 1994

MÉXICO. *Cuautla Estado de Morelos*, INEGI, México 1994

MÉXICO. *Densidad de la población de habla indígena...*, INI, México 1950

MÉXICO. *Dirección de Investigación y promoción cultural...*, México 1980

México. *Estadística histórica de México...*, 3ª ed. INEGI/INAH, México 1994, t. I.

MÉXICO. *Monografía del Estado de Morelos*, Secretaría de Agricultura, México 1934

OLIVERA, Mercedes, et. al. *La población y las lenguas indígenas de México en 1970*, UNAM, México 1982

OLVERA, Eipidio Andrade. op. cit.

PAULIN, Georgina. *Monolingüismo y bilingüismo... en 1960*, UNAM, México 1960

PEÑAFIEL, Antonio. op. cit.

Guardando las debidas proporciones estadísticas históricas -concentradas en el cuadro L- sobre población y lenguas indias en México, posibilitan ubicar la posición social de las lenguas indoamericanas -particularmente del *mosiehuacupa*- en los distintos gobiernos: siglos XVI-XVIII y siglos XIX-XX.

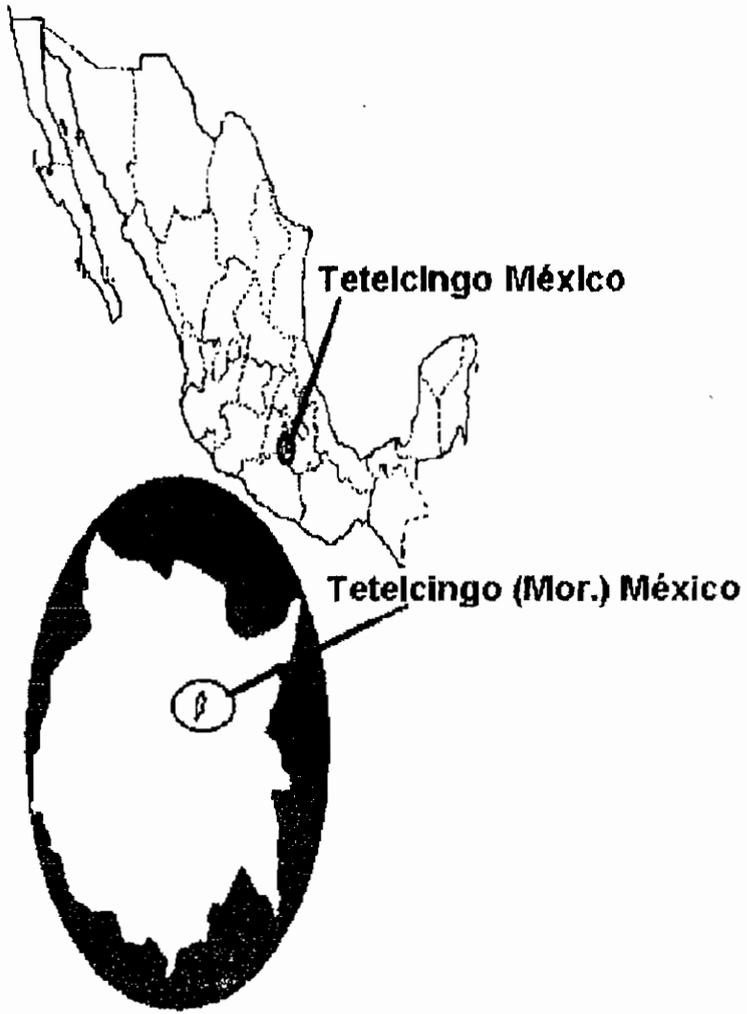
La invasión a mesoamérica en el siglo XVI por los españoles, tuvo un costo mortal -en catorce años (1518-1532)- de 9 millones de indios. Treinta y seis años después (1568), sumaron 22 millones. Todos indios los aniquilados. Junto al arrasamiento de poblaciones enteras de indios perecieron decenas de lenguas indias. Otras lenguas no perecieron pero se desvitalizaron funcionalmente en el ámbito público. Es el caso de las lenguas amerindias hoy existentes.

Particularmente, los nahuas en la dominación colonial (1568): de 1, 321 329 habitantes en la meseta central, disminuyó a 303 717 en 1646. En tanto, la población total española y mestiza tuvo un crecimiento ascendente en el gobierno colonial pero no creció desmesuradamente como en la República o el Estado nacional: de 3 892 869 creció a 5 810 005. Contrariamente al gobierno colonial, durante el siglo XIX, la población española y mestiza creció de 5 810 005 (siglo XIX, 1810) a 11 562 588 (siglo XIX, 1892), y en el siglo XX: de 11 673 283 (a principios de siglo, 1900) a 81 249 645 (a finales de siglo, 1990).

El fenómeno global repercutió a nivel regional y local. A principios del siglo XX, el estado de Morelos tuvo una población total de 160 115. En Cuautla radicaban 10 679 españoles, mestizos, indios y negros. De la población total de Morelos, 26 983 eran hablantes monolingües del *mosiehuacupa*, 1 134 poblaban Tetelcingo y el resto en otras poblaciones antiguas como Tetela del Volcán, Ocuituco, Hueyapan, Atlatlahucán... Noventa años después (1990), del total de la población nacional, 81 249 645, el Estado de Morelos concentra una población total de más de 1 048 065. Del total de población en el estado, 19 940 son hablantes bilingües español/*mosiehuacupa*. En Cuautla, segunda Ciudad importante del estado, radican más de 180 mil habitantes, 3 551 hablan una lengua indoamericana (*mosiehuacupa*, *mixteco*, *zapoteco*, *tlapaneco*). Tetelcingo, pueblo sujeto políticamente a Cuautla, representa el grueso de la población que habla lengua indígena con 2 747 hablantes bilingües en *mosiehuacupa*/español. El resto son migrantes de Oaxaca y Guerrero, hablantes bilingües en mixteco/español, zapoteco/español, tlapaneco/español, náhuatl/español.

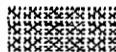
El crecimiento demográfico asimétrico de los últimos tiempos, entre grupos étnicos y mayoría nacional puede observarse en el espacio geográfico. Mientras la mayoría nacional crece, las minorías étnicas (*mosiehuale*) son replegados a espacios más pequeños, más atomizados.

Veamos lo afirmado en los mapas tres y cuatro: los hablantes *mosiehuale-mosiehualcupa* en su espacio territorial, el pueblo de Tetelcingo vulnerado de manera paulatina por la expansión irregular urbana de Cuautla.

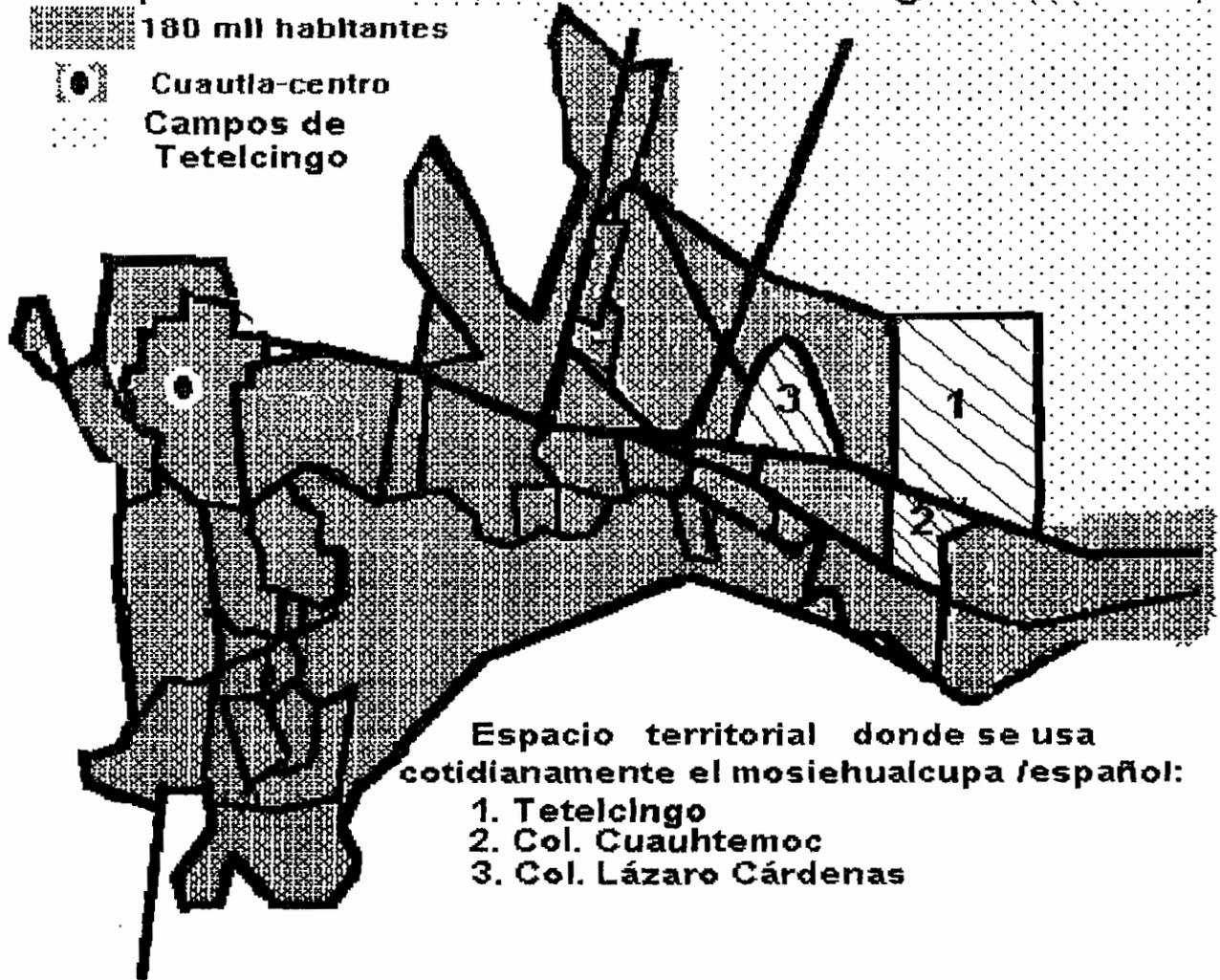


Mapa 3

Expansión urbana en Tetelcingo (1997)

 180 mil habitantes

 Cautla-centro
 Campos de Tetelcingo



Espacio territorial donde se usa
cotidianamente el mosiehualcupa /español:

1. Tetelcingo
2. Col. Cuauhtemoc
3. Col. Lázaro Cárdenas

2.3.2.1 El *mosiehualcupa*

2.3.2.2 Clasificación y área lingüística

El *mosiehualcupa* de Tetelcingo -según Pittman- "es uno de los dialectos de la lengua Mexica".⁹⁵ En la clasificación lingüística hecha por *Whorf-Trager-McQuown*,⁹⁶ la lengua *mosiehualcupa* pertenece a la subfamilia nahuatlana y ésta a la familia Yuto-azteca. Veamos la distribución del mexicano en la zona central del país:



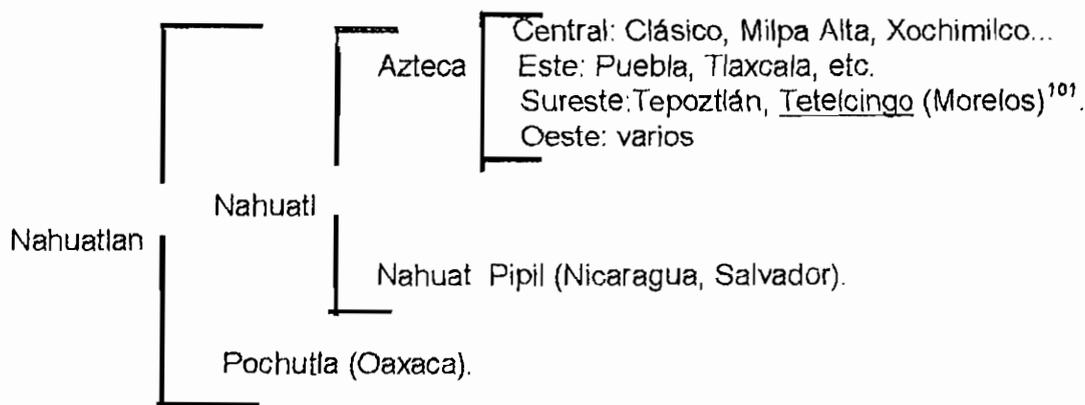
Mapa 5

⁹⁵ PITTMAN, Richard. *A grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl*, en: *Language*, Journal of The Linguistic Society of America, Linguistic Society of America Press, University of Pennsylvania Dissertation, Vol. 30, number 1 (part 2), January-march, 1954. P. 5. Lengua Mexica, refiere a la variante dialectal que algunos lingüistas llaman Azteca, otros Mexicano, unos más náhuatl clásico. Lengua que se habló en el centro de México. Me referiré en adelante a la lengua de los *mosiehuale* como *mosiehualcupa* por tener una carga histórica de identidad, como un reconocimiento de su pasado, pasado oscurecido con los términos azteca, mexica o náhuatl. Utilizo mexicano para denominar los distintos dialectos en general y *mosiehualcupa* para denominar un dialecto particular. Respeto el término mexica, azteca o náhuatl cuando son citas textuales.

⁹⁶ Trager-Whorf-McQuown, en: *Razas y lenguas indígenas de México*, I.P.G.H., México 1941. P. 39. Los cambios hechos al mapa son míos. Para un estudio más profundo sobre la clasificación lingüística de B. L. Whorf consultar los Textos que en este capítulo se citan.

Yuto-Azteca "se refiere... a los límites... de distribución geográfica alcanzada por dos de los Idiomas de esta familia: al norte el ufe, yute o... grupo de lenguas yutanas; al sur el 'azteca', conocido como náhuatl, mexicano [o *mosiehuacupa*] "⁹⁷ En este sentido, la familia lingüística yuto-azteca, "es un grupo de lenguas emparentadas que se habla desde las mesetas de la Gran Cuenca del oeste de los Estados Unidos hasta algunas regiones de Nicaragua... En México ocupaban el territorio noroeste y parte del oeste, además de los territorios dominados por los aztecas. Recientemente, el habla náhuatl [o *mosiehuacupa*] se extendió aún por el Valle de México y Guerrero."⁹⁸ Las lenguas de la familia yuto azteca del México Central, "datan de hace aproximadamente 5 000 años"⁹⁹

Veamos ahora la distribución del mexicano o *mosiehuacupa* -según Whorf, 1946 -¹⁰⁰



En la presente década, Suárez (1995)¹⁰² ajustó la distribución geográfica-lingüística de la lengua náhuatl o *mosiehuacupa* en México:

⁹⁷ MANRIQUE, Leonardo et. al. (edit.). *Atlas cultural de México*, SEP/INAH/PLANETA. Vol. 7, México, P. 64-68.

⁹⁸ LASTRA, Yolanda. *Panorama de los estudios de lenguas yuto-aztecas*, en: *Las lenguas de México*, SEP/INAH, México 1975, P. 157.

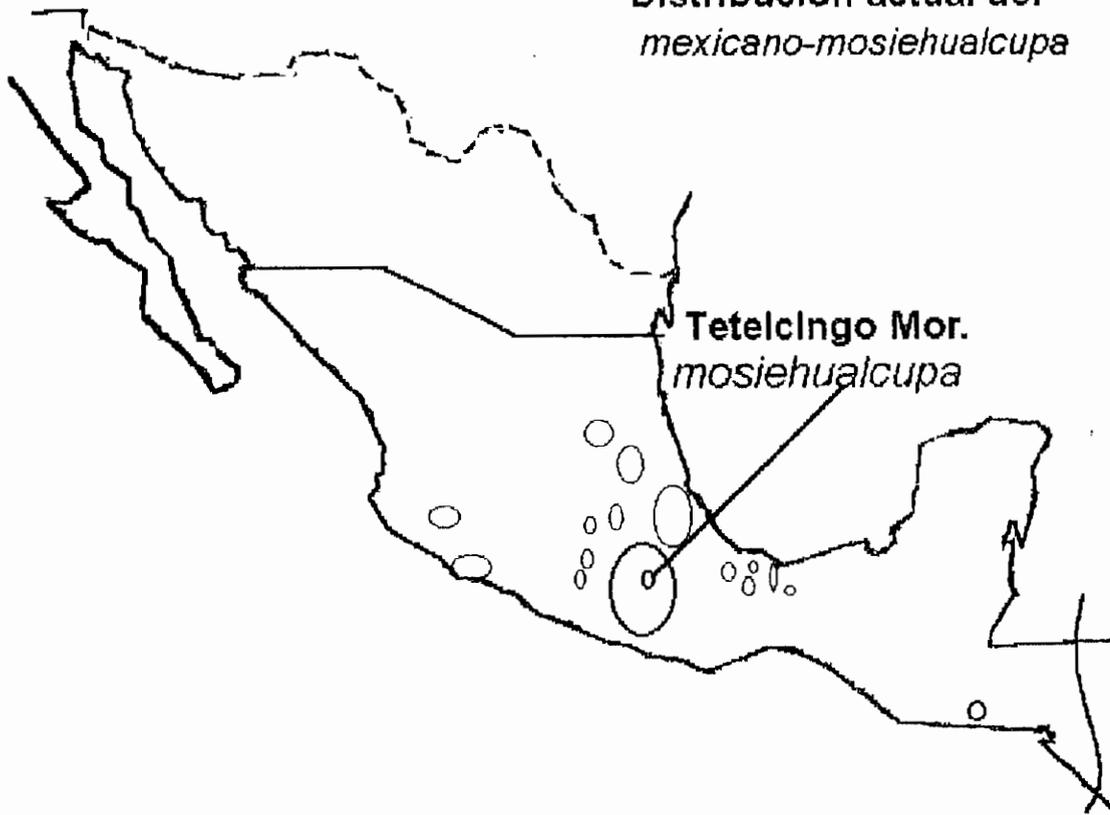
⁹⁹ LANGACKER, Ronald. *Uto-Aztecan grammar*, University of Texas at Arlington, Dallas, 1977. P. 5.

¹⁰⁰ B. L. Whorf. "The Milpa Alta Dialect of Aztec", en: *Linguistic structures of native America*, Viking fund, publications in anthropology, number six, New York 1946. P. 367.

¹⁰¹ En la cita se registra como "Cuauhtla" pero se refiere a Tetelcingo, único pueblo de hablantes del *mosiehuacupa* en el municipio de Cuautla.

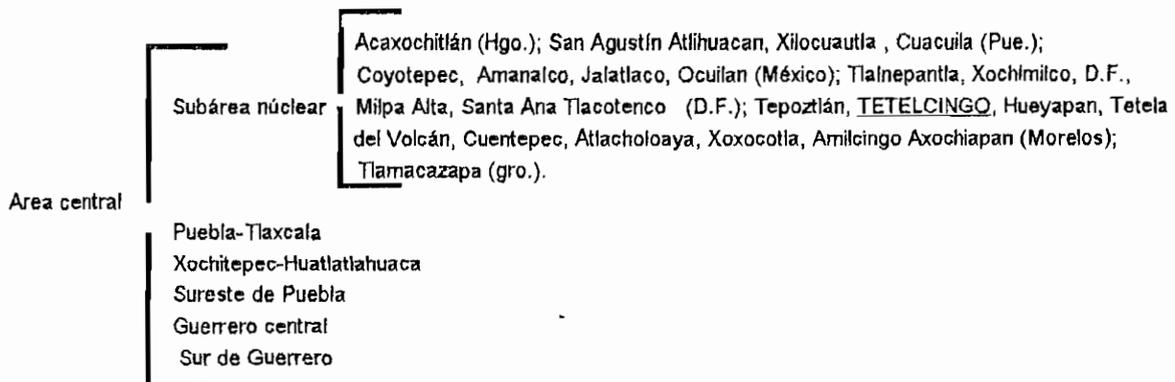
¹⁰² SUÁREZ, A. Jorge. *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, INI/CIESAS, México 1995. P. 21. Los cambios hechos al mapa son míos.

Distribución actual del
mexicano-mosiehualcupa



Mapa 6

Particularmente, la palabra *mosiehualcupa* -por sus rasgos fonológicos- se localiza dentro de la subárea nuclear del centro.¹⁰³



¹⁰³ LASTRA, Yolanda. "Las áreas dialectales del náhuatl moderno". UNAM., México 1996. P. 212-233. Subrayado mío.

Estudios lingüísticos del <i>mosiehuacupa</i>		
Investigador	Tipo análisis lingüístico	Procedencia de los datos
A. Peñafiel (1897 ¹⁰⁶)	<i>Vocabulario</i>	Tetelcingo
W. C. Townsend (1936, 1937, ¹⁰⁷ 1956 ¹⁰⁸)	<i>Descripción gramatical</i> , elaboración del <i>Himnario Mexicano "mosiehuacucayotl"</i> , <i>comparación gramatical entre mosiehuacupa y kakchiquel</i> , traducción del Nuevo Testamento en <i>mosiehuacupa</i> , elaboración de <i>cartillas didácticas</i> .	Tetelcingo
R. Pittman (1948, ¹⁰⁹ 1954 ¹¹⁰)	Análisis del sistema reverencial, fonológico y gramatical.	Tetelcingo
Brewer y Brewer (1964, ¹¹¹ 1969 ¹¹²)	Elaboración de <i>diccionario bilingüe español-mosiehuacupa</i> , publicación del texto <i>yulcôme "animales"</i> , y un <i>análisis morfológico de los verbos</i> .	Tetelcingo, Cuauhtémoc y Lázaro Cárdenas
D. Tuggy (1979, ¹¹³ 1981 ¹¹⁴)	Análisis <i>morfológico, sintáctico, fonológico, semántico</i> y un ensayo sobre <i>lingüística cognitiva</i> .	Tetelcingo, Cuauhtémoc y Lázaro Cárdenas
T. Sullivan (1980 ¹¹⁵)	<i>Reconstrucción de las consonantes del protonahuatl</i>	Documental
Rodrigo Díaz (1984 ¹¹⁶), Francisco Ramos et. al (1997)	Sociolingüística	Tetelcingo

Cuadro M

El cuadro M nos muestra que las investigaciones sobre la lengua *mosiehuacupa* fueron en su mayoría elaborados entre la década de los treinta y los ochenta por lingüistas estructurales (norteamericanos) militantes del Instituto Lingüístico de Verano. En casi sesenta años, el Instituto Lingüístico no abordó ningún fenómeno sociolingüístico. Sin embargo, dos tesis mexicanos elaboraron dos análisis sociolingüísticos. De aquí una de las importancias del presente estudio, el de vincular el lenguaje y los procesos sociales: prácticas comunicativas y reproducción étnica.

¹⁰⁶ PEÑAFIEL, Antonio. *Vocabulario gramático de la lengua náhuatl*, México 1897.

¹⁰⁷ TOWNSEND, C. Guillermo. *Comparaciones morfológicas entre Cakchiquel y nahuatl*, en: *Investigaciones lingüísticas*, tomo IV, año de 1937, Nums. 3 y 4.

¹⁰⁸ Tetelcingo, Morelos. *Mosiehuacucayotl*, Tipografía indígena, Cuernavaca Morelos. (Fondo : A. Ma. Garibay -UNAM-).

¹⁰⁹ PITTMAN, Richard. *The phonemes of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl*, en: *International Journal of American Linguistics*, vol. XIV, No. 4, October, 1948.

¹¹⁰ SOUNDERS, Pittman Richard. *A grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl*, en: *Language*, Journal of The Linguistic Society of American University of Pennsylvania Dissertation, vol. 30, number 1 (part 2) January-march 1954.

¹¹¹ L.V. Yulcôme, D.G.A.I./S.E.P., México 1964.

¹¹² FORREST, Brewer y Jean G. Brewer. "*Vocabulario mexicano de Tetelcingo Morelos*", Serie de vocabularios indígenas Mariano Silva y Aceves, No. 8, I.L.V./SEP, México, 1971.

¹¹³ TUGGY, H. David. "*Tetelcingo Nahuatl*", en: Ronald W. Langacker. *Aztec grammar*, vol. 2, University of Texas at Arlington, S.I.L., Dallas, 1979.

¹¹⁴ TUGGY, H. David. "*The transitivity related morphology of Tetelcingo nahuatl: an exploration in space grammar*", University of California Dissertation, San Diego 1981.

¹¹⁵ SULLIVAN, D. Thelma. "*Reconstrucción de las consonantes del protonahuatl*", CIESAS, Cuaderno No. 31, México 1980.

¹¹⁶ DÍAZ, Rodrigo. *El rumor de Tetelcingo*, Tesis. Departamento de Antropología Social, UAM-I, México 1984. Y RAMOS, Oriente Francisco et. al. *La lengua náhuatl...*, Tesis. UACH, México 1997.

2.3.2.4. La identidad *mosiehuale* frente a los "misioneros", el "grupo del presidente" y el "grupo lingüístico/I.L.V."

A finales del siglo XIX, Antonio Peñafiel (1897) registró la variante del *mosiehuale* en su *Vocabulario Gramático de la Lengua Náhuatl*. Sin embargo, los análisis lingüísticos sobre el *mosiehuale* se realizaron junto al proyecto nacional del Estado mexicano, después del movimiento armado zapatista de 1911-1919.

Apenas la segunda década del siglo XX, los *mosiehuale* tuvieron que lidiar otra batalla para su reproducción étnica, contra la ideología nacionalista posrevolucionaria. Si con la investida de la política nacionalista del siglo XIX, los *mosiehuale* lograron afirmar y preservar muchos de sus rasgos culturales como la *palabra mosiehuale*, su organización social, la religión, su indumentaria, el sentido de identidad; ahora en los veinte, repetirían y posteriormente continuarían su reafirmación de *ser ellos mismos*. La *palabra mosiehuale* se ha constituido como el eje integrador y marcador de la identidad y diferencias étnicas.

Brown Brush Vernie, hoy día uno de los últimos sobrevivientes del Instituto Lingüístico de Verano (I. L. V.) en Tetelcingo, recuerda: "yo llegué en (el año) 27. No vine como lingüístico sino como misionero. Yo andaba llevando el nuevo testamento y enseñando la palabra de Dios."¹¹⁷

La educación a los indios desde la Colonia hasta la República -más de quinientos años- consistió en enseñarles a hablar, leer y escribir en castellano. En los años veinte del siglo XX, se repitió la historia de la educación a los indios con los llamados *misioneros*, o bien, los proyectos de La Casa del Pueblo y la Escuela Rural de la Revolución. Los contenidos centrales de ambos proyectos educativos eran en primer grado, la "enseñanza del idioma castellano... y en segundo grado, "ejercicios sistemáticos para perfeccionar los conocimientos adquiridos en el primer grado sobre el idioma castellano."¹¹⁸ En los proyectos educativos del vasconcelismo encontró lugar el Instituto Lingüístico de Verano.

Brush Vernie -conocido en el pueblo como Sr. Brus o *cachopi*- piloto aviador del ejército norteamericano, responsable de la estrategia logística del I. L. V., fue el primer *cachopi* (gringo) en llegar al pueblo *mosiehuale*. Pueblo -en esa década- mayoritariamente "monolingüe" *mosiehuale*.

En México y la metrópoli de Cuautla, los años veinte era la época de la fiebre nacionalista posrevolucionaria, pesebre ideológico de la *familia revolucionaria*. Instituciones nacional-

¹¹⁷ Testimonio del Sr. Brush, Enero 1997. Entrevista: Ernesto Cera Tecla. Aunque el Sr. Brush no se considere del grupo lingüístico, los datos orales y documentales comprueban su pertenencia a dicho grupo.

¹¹⁸ CORONA, M. Enrique. *Estructura y funcionamiento de la Casa del Pueblo*, en: FUENTES, Benjamín. *Antología*, Caballito, México 1986, Pp. 50-51.

revolucionarias, el Estado Mexicano, los intelectuales mexicanistas, mestizos mexicanistas... y más nacionalismo y mexicanismo posrevolucionario. Todos "proclamaban que la cultura indígena entra(ra) a la sociedad por la puerta principal... mientras que el indígena real se le (hacía) pasar por la puerta de servicio para que se integre -despojando de su cultura- como proletario."¹¹⁹ El proyecto nacional de educación de la reciente Secretaría de Educación Pública en el gobierno de Obregón y luego Calles, diseñó la Casa del Pueblo, la Educación Rural para los indios. Proyecto educativo desarrollado por *misioneros*. La educación de *misioneros* era dirigida por un equipo e integrado por distintos talleres: maestros, carpinteros, artesanos, ingenieros, enfermeras... El objetivo central de estos *misioneros* fundamentalistas del nacionalismo posrevolucionario, fue integrar a los indios al proyecto nacional del Estado mexicano, a través de la política del lenguaje de castellanización: "esos maestros de la 'misión' eran bien *cabrones* (agresivos), si hablábamos la *palabra mosiehuacupa* y poníamos nuestro *chincuete* (indumentaria de mujeres), nos sacaban del salón y nos hacían comer arena, yo por eso mejor ya no fui a la escuela."¹²⁰ Pero la política del lenguaje no pudo romper *el cerco del sentido étnico del mosiehuacupa*, es decir, la política del lenguaje de los *mosiehuale*. La lengua de los *mosiehuale* empezó a constituirse a través de las prácticas comunicativas -en la vida cotidiana y pública- en el eje de las relaciones sociales y su reproducción étnica: reforzando los ya constituidos pequeños grupos comunicativos como elementos primarios. El sentido de pertenencia restableció sus límites de habla distintiva.

El extremismo de la mayoría nacional, el Estado mexicano, los intelectuales indigenistas (Vasconcelos, Gamio, Sainz...), y sobre todo, el proyecto de nación posrevolucionario, fueron en conjunto la incubadora del I. L. V., y que permitió al Instituto lingüístico entrar legalmente a la poblaciones indias a cumplir dos objetivos esenciales:

Primero. Convertir a los *mosiehuale* al protestantismo, que equivale a desheredarlos de su espíritu religioso, a través de la traducción del Nuevo Testamento a la *palabra mosiehuacupa* y construyendo "templos evangélicos".

Segundo. Castellanizar e integrar a los indios al proyecto nacional desde "adentro", *indianizándose parcialmente* (algunos como el Cachopi "Don Pancho").

¹¹⁹ BARTRA, Roger. et al. *Las relaciones interétnicas*, UNAM/INAH, México 1985. P. 43 .

¹²⁰ M. , 75 años, Diciembre 1998, Entrevista informal en *mosiehuacupa7castilla* : Ernesto Cera Tecla. Todas las entrevistas a los *mosiehuale* fueron informales, es decir, se estimuló la plática de un tema particular de manera informal utilizando los dos códigos lingüísticos: *mosiehuacupa* y *castilla*.

Después, iniciado el gobierno *cardenista* (1934-40), a Tetelcingo -pueblo de 1 126 hablantes monolingües/*mosiehuacupa* (para datos, ver: cuadro L, pág. 61)- llegó otro equipo de *quixtionote* a educar, sinónimo de castellanizar. El equipo se llamaba, el *grupo del presidente*:

"Había un internado de puro adobes, estaba casi caldo. Allí vivían el grupo del presidente [integrado de] más de catorce [elementos], entre ellos había un médico que el pueblo no lo quería, porque ellos tenían confianza en otras cosas. El grupo del presidente enseñaban mucho a las mujeres como coser con máquina... La gran cosa que hicieron fue la crema de cacahuete. Yo esperaba que iba a quedar como negocio en Tetelcingo, pero... se dejaron de hacerlo. La presa y la huerta de naranjas también lo abandonaron."¹²¹ En 1936, preparado el terreno geográfico y político, arribó el I.L.V. dirigido por W. C. Townsend: "Guillermo vino aquí [Tetelcingo] con un remolque, vivía en un remolque. Guillermo le dijo a [Lázaro] Cárdenas [cuando el presidente visitó Tetelcingo, 1938] -México debe conocer la palabra de Dios y quiero hacer una traducción del Nuevo Testamento-. Cárdenas le dio la libertad [e] hizo que se podían entrar las Biblias sin pagar impuestos."¹²² La intención política de los *cachopinte* era evangelizar a los *mosiehuale* utilizando cualquier estrategia posible. Una de las estrategias básicas fue estudiar estructuralmente al *mosiehuacupa* para después traducir el nuevo testamento en *mosiehuacupa/castilla*.

El proyecto de educación rural de los años veinte, tuvo un continuismo con el proyecto nacionalista cardenista, el *populismo*. A pesar de la reforma al artículo tercero constitucional referido a la legislación de una *educación socialista y científica*, a nivel local-regional, la educación a los indios no fue distinta a la de la Colonia, la República o del vasconcelismo. El nacionalismo -en el *cardenismo*- de la mayoría nacional creció. La agresión hacia las poblaciones indias se enardeció. Entonces se prohibió oficialmente el uso del *mosiehuacupa*, de la indumentaria y la práctica de los valores étnicos en las escuelas, en la vida del pueblo. Por tanto, creció en los *mosiehuale* la necesidad de luchar y reafirmar su identidad étnica, es decir, el no "dejar la costumbre", "hacer lo que se viene haciendo desde antes" "cumplir el encargo de los de antes", "no olvidar la palabra *mosiehuacupa*", "velar con el copal la tumba de los ancestros":

"Cuando hicieron este las brisas [Fraccionamiento "Brisas de Cuautla"], ellos [fraccionadores], tumbaron la pared de la iglesia de la capilla. Don Agustín Gadea, me dijo -¡Mire, ellos están molestando las tumbas de nuestros antepasados!-. Entonces él, juntó otros hombres y fueron a Cuernavaca. Llevó su tarjeta de Don Emiliano Zapata, de oficial zapatista. Ellos [el gobierno estatal] vinieron y multaron a los fraccionadores, en aquel entonces, dos millones de pesos. - ¿Se acuerdan dónde estaba la pared?- Les preguntó el gobierno. Ellos [los *mosiehuale*] le dijeron que sí. Y ordenaron que Brisas levantara la pared."¹²³ En pocas palabras: *quiené mochistineme tocostumbre mosiehuale*.¹²⁴

¹²¹ Sr. Brush, *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Interpretación religiosa: "como se viene haciendo nuestra costumbre, nuestra suerte, mientras estamos aquí en el mundo y en la tierra".

A finales de los años treinta, del *populismo cardenista* (1938), W. C. Townsend y su equipo de lingüistas iniciaban el aprendizaje de la *palabra mosiehuacupa*. Se integraban al trabajo campesino, parcialmente a las costumbres religiosas (no practicaban la religión de los *mosiehuale*), la comida, el arte... Era la mejor forma de arribar al corazón del pueblo indio. Según la oralidad de una *mosiehuale*:

"Llegaban los *cachopinte* con helicóptero, se paraba en la plaza, en el *centro*, allí en el tanque, donde traemos agua para beber. Y nosotras corríamos, nos espantábamos. Traían guajolotes, marranos, gallinas en carros, hartos y regalaban, pero nosotras no lo agarrábamos." ¹²⁵ Posteriormente, el grupo lingüístico emprendió la tarea de traducir el libro (Nuevo Testamento) del *reino de los cielos*, el libro de la antítesis del reino de la tierra a la *palabra mosiehuacupa*. Traducido el libro de supersticiones y desidolatrías (Nuevo Testamento), le siguieron dos construcciones llamados "templos". Casas rudimentarias, lugar de reunión de la mayoría nacional y los norteamericanos (*quixtionote* y *cachopinte*), casas donde hacían cosas raras, tal vez rezar o cantar al Dios que los creó. Pero en tanto hacían sus supersticiones no faltaba alguno o varios *mosiehuale* que pasaran o fueran directamente frente a la casa rudimentaria (templo) y les aventaran piedras para romperles los vidrios de las ventanas o las láminas de asbesto del techo de la casa:

"Cuando estaba Don Martín [de Ayudante municipal del pueblo], se juntaban casi cien [*mosiehuale*]. Estuvimos en el templo allá [Col. Cuauhtémoc] con Don Martín, entonces, nos echaban piedras en las ventanas y todo. Se sabe que le cortaron el cuello [a Don Martín], y él me dijo que pensaron que estaba muerto, entonces, lo cosieron..."¹²⁶

A finales de los años cincuenta, cuando la urbanización de Cuautla no era solamente el proceso demográfico de la Ciudad, sino "un proceso social y económico que afectó profundamente las estructuras socioeconómicas tradicionales"¹²⁷ de Tetelcingo, los *mosiehuale* reforzaban más su identidad mediante el uso de su lengua, seguían usando predominantemente el *mosiehuacupa*. No fue así en los años sesenta -con los *mosiehuale*- cuando "desde el punto de vista cultural, representaba la ladnización y desde el punto de vista estructural significaba que [el *mosiehuale*] se estaba integrando a la estructura de clases [y estratificación social],"¹²⁸ al mismo tiempo que la población se duplicó a 2 010 hablantes: 60 % monolingües/*mosiehuacupa* y 40 % bilingües español/*mosiehuacupa*. En los años setenta, de la población total *mosiehuale* 2 444, el monolingüismo pasó a 35 % y el bilingüismo a 65%. En los años ochenta, del total de población *mosiehuale* 3 645, el 10 % era monolingüismo *mosiehuacupa*;

¹²⁵ V, 56 años, Noviembre 1996. Entrevista: Ernesto Cera Tecla.

¹²⁶ Sr. Brush, *Ibidem*.

¹²⁷ STAVENHAGEN. Op. cit., P. 72.

¹²⁸ STAVENHAGEN. Op. cit., P. 257-258.

el 80 % bilingüe español/*mosiehuacupa* y el 10% monolingüe español. En ambas décadas (70' y 80') se mantuvo el "sistema de hábitos que se [reproduce] de generación en generación, [donde] los niños son socializados y reciben una presión social constante para mantener la cohesión"¹²⁹

En los años ochenta fue el final del "grupo lingüístico". Inició con el fallecimiento de Doña Josefina (xenula), cuidadora de la casa de "Don Pancho" (*cachopi*):

"Cuando murió Josefina, [los *mosiehualte*] tumbaron la casa [e] hicieron el centro ceremonial, todo el material [lingüístico del I.L.V.] desapareció..."¹³⁰ Ahora que "la Ciudad [El municipio de Cuautla, incluido Tetelcingo] es escenario de la diversidad sociocultural... confrontaciones entre grupos conscientemente separados por un sentimiento de pertenencia restringido, que los identifica frente a otros"¹³¹. Grupos sociales que mantienen una frontera social y una distinción que coincide con las prácticas de comunicación de los grupos comunicativos. Los restos simbólicos del pasado del I. L. V., yacen sepultados -bajo los fuertes cimientos del *Centro Ceremonial de Tetelcingo*-¹³² y desaparecidos los estudios lingüísticos sobre el *mosiehuacupa*. ¿Quiénes y por qué lo hicieron? Sólo se sabe que fue el pueblo *mosiehuacupa* y lo hizo porque el grupo lingüístico escupía los *huesos de los ancestros*.

Termina el siglo XX, con una clara disminución de la población hablante bilingüe español/*mosiehuacupa*: 2 747 hablantes, pero la *palabra mosiehuacupa* está ahí: no para siempre en la tierra, sólo mientras siga *la costumbre*. Y aunque

"... las lenguas indígenas son de los vencidos y como tales han llevado una existencia sumisa, humilde, humillada. Pero a pesar de cuatrocientos años de dominación cultural española, numerosas lenguas indígenas de México y América Latina muestran aún una considerable vitalidad y expresan la arraigada resistencia cultural de sus pueblos al sometimiento lingüístico"¹³³ Así, la situación de *conflicto diglósico*¹³⁴ *mosiehuacupa/castilla* en el contexto urbano, adquiere relevancia en el sistema de relaciones sociales influidas por patrones ideológicos del siglo XIX, vinculados al mantenimiento y conflicto de identidad étnica y social. En la cual los hablantes interactúan socialmente a partir de las distinciones sociales basadas en distinciones lingüísticas y hacen usos específicos de la lengua *mosiehuacupa* o castilla en determinadas formas de relaciones sociales como explicaré en detalle en el capítulo tres.

¹²⁹ ARIZPE, Lourdes. *Cultura y desarrollo*, UNAM-COLMEX-PORRÚA, México 1989. P. 58.

¹³⁰ Brush. *Ibidem*.

¹³¹ PUJADAS, Juan José. *Etnicidad, identidad cultural de los pueblos*, EUEMA, Madrid 1993. Pp. 11-12.

¹³² El Centro Ceremonial Tetelcingo se construyó en 1994 y reza en la entrada: YELBE TLAMACHTILCALCU "la casa donde se enseña lo que se viene haciendo de nuestra costumbre".

¹³³ STAVENHAGEN, Rodolfo. *Problemas étnicos y campesinos*, CNCA/INI, México 1990. P. 49.

¹³⁴ Cfr. a) ARACIL, Lluís V. *Dir la realitat*, Països catalans, Barcelona 1983. b) VALLVERDU, Francesc. *El fet lingüístic coma fet social*, llibres a l'abast, Barcelona 1985. y c) VALLVERDU, Francesc. *Dues llengües: dues funcions?*, Els llibres de l'Escorpí Idees, Barcelona 1970.

Capítulo III

3. Lectura y análisis de la realidad empírica

El trabajo de investigación se desarrolló en Tetelcingo (Morelos). Un pueblo que se sabe y dice "*mi tierra de antes*". Una comunidad lingüística bilingüe en *mosiehuacupa/castilla* con una historia local del uso de sus códigos lingüísticos e identidad étnica. Comunidad asentada en el centro de mesoamérica antes que sobre "La niña", "La pinta" y "La santa María" gritaran en la lengua de Castilla: "¡tierra!, ¡¡tierra!!". Y miraban estas tierras de América de muchas lenguas indias.

3.1. El *mexica* : lengua franca en mesoamérica

La sociedad se comprende sólo cuando analizamos el proceso de la lucha por el poder y la dominación social por el poder, procesos que permiten ver en muchas sociedades que los gobiernos de facto imponen sus políticas públicas -en este caso, las políticas lingüísticas- a quienes dominan. Por ejemplo, en la sociedad multilingüe prehispánica, las relaciones sociales estaban basadas en la interacción social de grupos étnicos: aztecas, xochimilcas, chalcas, tlahuicas, mazahuas, chichimecas, mazatecos. La fricción étnica se manifestaba entre quienes mantenían el poder y la dominación social, y quienes no lo poseían.

Hasta las primeras dos décadas del siglo XVI, el centro del poder y la dominación sociopolítica era ejercida por el gobierno de México Tenochtitlan-Tlacopan-Texcoco. El gobierno de la triple alianza -aztecas o *mexicas*-¹³⁵ hablaba en los espacios públicos y privados con el dialecto denominado *mexica*. El *mexica* era el idioma oficial de los aztecas, lengua que se extendió hasta donde los guerreros dominaron políticamente. Implicando que los aztecas formaran escribanos e intérpretes en el idioma *mexica* para atender la administración y el sistema tributario. Así la lengua de los aztecas se convirtió en variante de prestigio para los pueblos sometidos.¹³⁶ El *mexica* fue una lengua distinta a la de sus antepasados -hace dos mil años-, como las lenguas de ahora: el latín respecto al español. Así mismo las lenguas emparentadas con el *mexica* (huichol, pipil...) son tan variadas como el rumano, italiano, francés, español.¹³⁷

¹³⁵ Azteca hace referencia al origen mítico (Aztlan) del grupo asentado en Tenochtitlan y *mexica* denomina la identidad y la lengua del mismo grupo. A reserva de un estudio de lingüística histórica en sus niveles fonológico y morfológico, existen hipótesis (Portilla, 1995; Lockhart, 1992) sustentadas en fuentes históricas en el que se establecen distinciones fonológicas entre variantes del náhuatl del Centro de México. La variedad dialectal nos remite a una diversidad de representaciones identitarias.

¹³⁶ BRICE, H. Shirley. *La política del lenguaje en México*, CNCA/INI/ México 1970. PP. 18-20.

¹³⁷ ARANA, Evangelina y Swadesh Mauricio. *Algunos conceptos de la prehistoria yuto-náhuatl*, en: *Summa Antropológica*, SEP/INAH, 1978, P. 573.

En este orden de ideas, el poder y la dominación social explican porqué mesoamérica estaba cohesionada por la lengua-franca: el *mexica*; por qué el *mexica* adquirió estatus, prestigio y poder sobre otras variedades dialectales de la misma lengua y otras lenguas distintas; y por qué el *mexica* pudo nombrar a la diversidad de variantes de la misma lengua y la diversidad de identidades locales. Por ejemplo, el grupo social de origen tlahuica definido -hasta antes de 1521- por su territorio, se autoidentificó como *mosiehuale* o *mexica*,¹³⁸ y decían hablar la lengua *mosiehualecupa* pero también la lengua *mexica*. Lo mismo sucedió con la etnia de origen xochimilca y chalca.

El ser miembro de la comunidad lingüística *mexica* proporcionaba a los aztecas el derecho a la distinción política y la dignidad social.¹³⁹ En nombre del estatus y el prestigio lingüístico, los aztecas se atribuyeron el derecho de nombrar con su variante dialectal a muchas de las lenguas de los grupos étnicos de mesoamérica, por ejemplo, mediante características étnicas, el chichimeco (linaje de perro), popoloca (habla humeante), y características geográficas como el zapoteco (lugar de zapotes). Las lenguas nombradas con la variante dialectal *mexica* tenían sus propios nombres deslegitimados por el poder, no tenían espacios sociales más amplios: ñatrjo (mazahua), dizza (zapoteco), zaach (mixteco), me'phaa: (tlapaneco).

Es así como las identidades locales de la misma lengua pero con distintas filiaciones étnicas fueron denominadas como *mexicas* en vez de tlahuicas, xochimilcas o chalcas. Por ello se plantea la hipótesis de que ante la diversidad cultural de mesoamérica, el gobierno azteca ejerció el control de la heterogeneidad lingüística imponiendo la lengua-franca: el *mexica*. Esto lleva a plantear que en la sociedad prehispánica gobernada por los aztecas se desarrolló una política lingüística basada en la unidad de la diversidad de dialectos de la misma lengua y control de la heterogeneidad de lenguas en mesoamérica. En resumen se puede decir que la diversidad étnica y lingüística, área de dominio del gobierno azteca, representaba la coherencia para el desarrollo de mesoamérica. El poder y el control de los aztecas instrumentado con el tributo no condujo a la unificación política de mesoamérica,¹⁴⁰ pero sí al control de la diversidad dialectal y lenguas distintas.

¹³⁸ Argumento sobre el por qué los *mosiehuale* se identificaban con *mexicas*. En el Estado de Morelos existe abundante información donde los grupos nahuas se autodefinen como *mexicanos*. El ser *mexicano* no remite a la ideología mexicanista del Estado nacional, sino, hace referencia a un pasado, a un lugar de participación histórica. En este sentido, lo *mexicano* está asociado con la lengua *mexicana*. La lengua mexicana no tiene como referencia el siglo XIX (origen del mexicanismo político), la referencia son los antepasados *mexicas*. No es raro el proceso. Actualmente, entre los nahuas de la Huasteca, por ejemplo, asumen los referentes culturales de los rancheros porque son los revestidos de poder y prestigio. Cfr. LOMNITZ, Claudio. *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz/Planeta. México 1995.

¹³⁹ BRICE, H. Shirley. Op. Cit. P. 20.

¹⁴⁰ SUÁREZ, Jorge. Op. Cit. , P. 238.

3. 2. De lengua franca a lengua conquistada

La invasión española -a principios de siglo XVI- condujo al contacto de dos lenguas "dominantes" (según posición política y social de sus hablantes), el castellano de España y el *mexica* de Mesoamérica. El castellano por el hecho de ser lengua de los españoles, y el *mexica* por el hecho de ser lengua de los mexicanos. Ante la inestabilidad funcional de la lengua de Castilla y la estabilidad funcional de la lengua de Mesoamérica, los colonizadores no pudieron consolidar un bilingüismo social en el transcurso del periodo colonial temprano. Las variedades mexicas continuaron ocupando en ese periodo funciones unificadoras de la Nueva España. O sea que la lengua de conquista o el castellano no fue la lengua unificadora, sino la lengua franca del pueblo conquistado.¹⁴¹

No obstante, después del periodo inicial de la invasión española, la colonización se caracterizó por la división de la población india (ideología de apartheid) con miras a la administración de impuestos, y lingüísticamente la Corona española creó una situación de contacto múltiple de lenguas en la que el castellano asumió paulatinamente el papel de lengua-franca dominante en una área de diversidad lingüística.¹⁴² Por tanto, la historia lingüística construida por cada grupo étnico, colocaría a cada lengua en su lugar. El *mexica* sería de los vencidos: lengua dominada,¹⁴³ y el castellano de los vencedores: lengua dominante. Junto al poder y posición social del colonizador o el colonizado iría el poder social de cada lengua. En estas condiciones sociolingüísticas asimétricas, inició el proceso de desplazamiento lingüístico paulatino de una lengua sobre otra: la sustitución de la lengua dominada por la lengua dominante. Estas distinciones de poder (dominante-dominado) no deben verse de manera mecánica, sino que en la lucha por el mantenimiento del poder, también es posible la reversión de los procesos, uno de cuyos efectos es la sobrevivencia de las lenguas minoritarias e incluso reafirmación de la identidad local a ellas vinculadas.

Entendido lo anterior, se sostiene que el proceso de desplazamiento lingüístico va junto al proceso de destrucción-reconstrucción identitaria, si entendemos la identidad étnica como fragmentación, continuidad o transformación de ciertas prácticas sociales; por ejemplo, las prácticas comunicativas llevadas a cabo por los grupos étnicos. Para el caso particular de análisis, ambos

¹⁴¹ RUIZ de Bravo Ahuja Gloria. *El proceso del bilingüismo en contexto multiétnico*, en: Beatriz Garza y Paulette Levy (ed.). *Homenaje a Jorge Suárez*, COLMEX, México 1990. P. 461. Entre otros.

¹⁴² DIEBOLD, Richard. *¿Por qué estudiar el contacto de idiomas en Mesoamérica?*, en: *Summa Antropológica*, op. cit., P. 568.

¹⁴³ La lengua dominada remite al proceso de desplazamiento paulatino de la lengua *mexica* como lengua franca para pasar a lengua local. Proceso estimulado por políticas lingüísticas de la Corona española y el Estado nacional.

procesos (desplazamiento y procesos identitarios) tienen dos momentos históricos. El primero comprende la dominación colonial del siglo XVI al XVIII, y el segundo la dominación nacional del siglo XIX al XX.

3.2.1. Lengua e identidad nacional y local en el siglo XVI-XVIII

Después de que Tenochtitlan-Tlacopan-Texcoco y sus gobiernos locales como Huaxtepec (Morelos) yacían destruidos y sus hablantes dispersos en el siglo XVI; los españoles reconcentraron a las distintas etnias en organizaciones políticas denominadas *Cabeceras* y *Repúblicas de Indios*. La sociedad multilingüe prehispánica se desfiguró. Las identidades locales por origen étnico tlahuica, xochimilca o chalca, por una parte se desfuncionalizaron. Por otra, la construcción de una estructura simbólica con base a elementos culturales de los interactantes en la *República de Indios*, por citar un caso, el autoreconocimiento *mosiehuale*, motivó a los grupos indígenas hacia la unidad y refuncionalización de su identidad, por ejemplo, la unidad de tlahuicas, xochimilcas y chalcas.¹⁴⁴ Significa que al interior de las *Repúblicas de Indios* y frente a la imposición de la estructura social colonial, surgió la identidad étnica subjetiva que cohesionaría las anteriores características de la identidad por filiación étnica. Más explícitamente, las distintas etnias concentradas en la *República de Indios* de Tetelcingo (Morelos), tlahuicas, xochimilcas y chalcas, optaron por autodenominarse *mosiehuale* hablantes del *mosiehualcupa*. El origen específico de tlahuica o xochimilca pasó a ser irrelevante como elemento de identidad étnica. Las tres etnias se cohesionaron a nivel local, retomaron a la lengua como elemento de cohesión de la diversidad: la lengua *mosiehualcupa*, es decir, el autodenominarse *mosiehuale* sin importar el territorio o el origen étnico ancestral (tlahuica, xochimilca o chalca). Localmente el nombre de la lengua designa a la etnia y esta última materializa a la lengua. De ahí que la etnia sea denominada *mosiehuale* y la lengua *mosiehualcupa*. Aunque muchas veces ambas cosas no coinciden, por ejemplo, ser de origen étnico mixteco y hablar la lengua náhuatl.

El proceso de unidad en la diversidad de variantes dialectales y la constitución de la identidad al interior del grupo étnico *mosiehuale* se vinculó a las coyunturas políticas. El despojo de tierras fue una de ellas. Cuando los pueblos indios tuvieron que reclamar las tierras al gobierno español, lo hacían a nombre del conjunto de las etnias y no a nombre de la etnia atomizada y marginada. Ejemplo, los tlahuicas, chalcas y xochimilcas reconcentrados en la *Cabecera* y *República de Indios* -con la identidad *mosiehuale*- exigieron desde la colonia la restitución

¹⁴⁴ Cfr. Lockhart, *op. cit.*

(alcanzada en el cardenismo) de las tierras de sus antiguos pueblos: Suchimilcatsincu y Teteltsincu, dos pueblos habitados, antes de la invasión española, por xochimilcas y tlahuicas.

3.2.1.1. Las prácticas comunicativas del siglo XVI al XVIII

El análisis histórico de las prácticas comunicativas, aparentemente tiene un problema, ¿cuáles tipos de datos pueden argumentar la explicación?. En las distintas corrientes historiográficas existen dos tendencias de investigación. La tendencia que se basa en el paradigma tradicional y la tendencia de la nueva historia. Para la historia tradicional, los datos únicamente válidos son los que se encuentran en archivos o documentos correspondientes al periodo que se estudia. Para los historiadores de la nueva historia (escuela de las Annales), los datos válidos son los que provienen de la oralidad y la narrativa del presente.¹⁴⁵

Tratando de equilibrar esta dicotomía de investigación en la historia, es pertinente analizar los datos históricos del siglo XVI hasta las primeras tres décadas del siglo XX, a partir de la historia oral y algunos documentos del censo de lenguas indígenas en el siglo XIX (Peñafiel 1902). Con ambos tipos de datos (documental y oral) pretendo argumentar la idea de que en el periodo señalado existía en la comunidad lingüística de Tetelcingo, el uso predominante del *mosiehuacupa* y paralelamente una emergencia del conflicto etnolingüístico. Se trata de mostrar la predominancia de una lengua sobre otra en el pasado (más *mosiehuacupa* que castilla), para contrastar las formas comunicativas del presente con las del pasado. Unas formas lingüísticas que corresponden a la etapa en que el *mosiehuacupa* era predominante y otras formas que corresponden a la etapa en que el castilla es predominante. Las formas de cómo se comunican los *mosiehuale* en el presente, son la oposición de las formas del pasado, porque el uso de las lenguas del presente (más castilla que *mosiehuacupa*) son la oposición del uso de las lenguas del pasado (más *mosiehuacupa* que castilla).

En el análisis se retoman los datos de la historia oral de los ancianos -más de 80 años- pertenecientes a la comunidad lingüística y los datos estadísticos elaborados por instituciones públicas como la Secretaría de Hacienda. Los datos documentales. Los datos de las fuentes, documental (Peñafiel, ver pág. 55), y orales muestran que en las primeras tres décadas del siglo XX, se empleaba predominante el *mosiehuacupa* y en menor uso el castilla. Un anciano

¹⁴⁵ Cfr. BURKE, Peter. et al. Formas de hacer historia, Alianza editorial, Madrid 1993.

mosiehuale (X) de 85 años, refiriéndose a las primeras tres décadas del siglo XX, nos dice que los hablantes de Tetelcingo no hablaban castilla:

"... amo quemate niontle castilla. Noche cá *mosiehuale*, legitimo *mosiehuale*..., *mosiehuale* noche. Amo quemate niontle, niontle. Quiema, para ttatajtus ca castilla amo quemate. Hasta umbres amo quemajmate. Sa tetena. Quemelfea - Teconate ine-. Iya conate.

Amo quenonquelea.

Sa tetena. Sohuome lo mismo. "¹⁴⁶

El dato sobre el uso del *mosiehualecupa* que aporta X, coincide con los datos estadísticos elaborados por Peñafiel a finales del siglo XIX y principios del XX (ver Pág. 61). Los datos se entienden junto al proceso histórico regional. La historia regional y el uso de la lengua *mosiehualecupa* permiten afirmar que hasta antes de la década de los cuarenta del presente siglo, persistía un monolingüismo en *mosiehualecupa* y un bilingüismo incipiente entre los *mosiehuale*. El uso de las dos lenguas, el *mosiehualecupa* y castilla, era funcional en los pocos *mosiehuale* que cumplían la tarea de intermediarios políticos, o sea los que ocuparon puestos políticos en el gobierno local de Tetelcingo durante distintos momentos históricos e instancia organizacional:¹⁴⁷ gobernadores en la República de indios (siglos XVII al XVIII), ayudantes y delegados al constituirse Tetelcingo como pueblo (siglos XIX y XX).

Se aprecia que aunque existieron diversas políticas directas de castellanización -en la Colonia y la República-, el uso del *mosiehualecupa* era persistente hasta las primeras dos décadas del siglo XX. Las condiciones históricas regional no estimulaban el proceso de desplazamiento lingüístico donde predominara el castilla. Durante los siglos XVIII, XIX y principios del XX, el uso predominante del *mosiehualecupa* se debía a que favorecía y era favorecido por las relaciones regionales de dominación hacendaria. Por ello, no resulta curioso que el empleo predominante del *mosiehualecupa* terminara junto al proceso gradual de descomposición del sistema hacendario de la región. El sistema de relaciones de dominación social se desmoronó (hacendados-peónes), y los hablantes *mosiehuale* tuvieron que recurrir necesariamente al empleo de la lengua castilla para extender sus relaciones a otros sectores y a otras funciones sociales. Junto al desmoronamiento del poder regional hacendario, iniciaría el proceso paulatino de desplazamiento lingüístico. Lo anterior

¹⁴⁶ Todas las entrevistas del tercer capítulo fueron realizadas en *mosiehualecupa* y traducidas al español por Ernesto Cera Tecla. X, 85 años. "... nadie sabía castilla. Todo era en *mosiehualecupa*. En *mosiehualecupa* todo, el legitimo *mosiehualecupa*. Nadie, nadie sabía (castilla). Si, para hablar castilla no sabían. Hasta los hombres no sabían. Nomás con señales. Decían: -Ve a traer eso- . Iba a traerlo. No hablaban bien, nomás con señales. Las mujeres lo mismo...."

¹⁴⁷ Cfr. Títulos primordiales de Tetelcingo. op. cit. A diferencia de un bilingüismo incipiente en el pasado, hoy día se manifiesta un bilingüismo sustitutivo.

quiere decir que la dominación social regional hacendaria, se entiende junto a la dominación simbólica o lingüística. Particularmente, las políticas lingüísticas por donde se transmitía la ideología religiosa, desempeñaron un papel relevante a nivel regional. Por ejemplo, los franciscanos en el siglo XVIII evangelizaron a los *mosiehuale* con la lengua *mosiehualcupa* sin necesidad del uso del castilla, el cual se presenta como una forma de dominación simbólica ligada a la dominación social entre hacendados y peones:

"... en el Idioma mexicano, minifran el pafto efpiritual, afli en efa Cabezera (Tetelcingo) como en los Pueblos, y Barrios, fujetos á fu Gobierno, y Doctrina..."¹⁴⁸

Resumiendo el uso de la lengua *mosiehualcupa* del siglo XVI al XVIII a nivel regional. En las *relaciones intraétnicas* fue funcional el *mosiehualcupa* y disfuncional el castilla. En las *relaciones interétnicas* (entre las etnias: mixtecos-náhuas, zapotecos...) fue funcional el *mosiehualcupa* u otra lengua indoamericana y disfuncional el castilla. Quiere decir que las prácticas comunicativas en los espacios públicos y privados como los tianguis, tiendas..., se desarrollaron en *mosiehualcupa* y otras variantes de la misma lengua, y el castilla en un nivel menor de uso:

"...huo iyabe cuojtlo mos icubitibe, yabe para cana ca cuosque, motlacubelea, noche ca *mosiehuale*. Amo quimate tiatatusque in castilla. Oxo noche ica castilla... Amo oquimate antes noche inu otlatlojo, no ca tlajpac, noche ca *mosiehuale*..."¹⁴⁹

3.2.2. Lengua e identidad nacional y local del siglo XIX al XX

A reserva de un análisis más profundo y tomando precaución en el sentido de que en cada siglo hubo manifestaciones particulares, esta es una caracterización global que sirve como marco de referencia. La transición de una sociedad de régimen colonial a una sociedad de régimen Republicano cambió con nitidez los distintos procesos históricos regionales de la colonia. Por ejemplo, el hecho de que el gobierno republicano declarara a la *República de Indios* de Cuautla como Ciudad, y Tetelcingo -también *República de indos*- como Pueblo, marcó un hito en la historia regional. La diferencia entre ambos pueblos estribaba en que el pueblo de Cuautla -centro del poder económico y político- era habitado por españoles, criollos y mestizos, mientras Tetelcingo era habitado en su mayoría por *mosiehuales*.

¹⁴⁸ De Villa-señor, y Sánchez Joseph Antonio. Op. cit., P. 192.

¹⁴⁹ Z, 78 años. Cuando iban a Cuautla a comprar para comer, compraban todo en *mosiehualcupa*.. No sablan hablar castilla. Antes (remite a años anteriores de la primera década del siglo XX), nadie sabía de los pueblos, ni los de pa' bajo (se refiere a los pueblos náhuas como Amilcingo, Temoac, Xoxocotla..., asentados hacia el sur y oriente del Estado de Morelos) ni los de pa' rriba (pueblos náhuas como Atlatlaucan, Yecapixtla, Ocuituco, Tetela del Volcan... ubicados al norte del Estado de Morelos).

El estatus y la legitimación diferencial otorgados por la República a las poblaciones indias y no indias, condujo a Tetelcingo hacia nuevas formas de subordinación político-económico respecto al centro de poder o la ciudad. En las relaciones político-regionales, Tetelcingo representó una institución tributaria de la ciudad de Cuautla en los siglos XIX y XX. En este sentido, a nivel regional, la relación étnica conflictiva entre indios y españoles transitó a una relación étnica conflictiva entre indios y mayoría nacional.

Las fuentes de legitimidad estaban basadas en la ideología europeizante (la que otorgaba estatus y prestigio). A la ideología republicana se adhirió la política orientada a construir la identidad nacional. La construcción de la identidad nacional ligada a los preceptos de unidad y progreso, se empeñó en parte a castellanizar a los indios, la cual requirió de un *punte lingüístico*¹⁵⁰ para transitar de lengua *-mosiehualecupa-* de estatus y empleo público a lengua de resistencia y empleo local. Momento histórico en que el Estado nacional se apropió de la identidad de los autodenominados *mexicas* y momento en que reconoció oficialmente a la mayoría nacional como *mexicano*. En el transcurso de la historia nacional y la marginación de la historia local de las etnias, los *mosiehuale* olvidaron su origen *mexica*, aún cuando en la actualidad refengan interiorizada en el individuo y grupo, la identidad étnica ancestral (*mosiehuale*). En tanto, la identidad nacional en los *mosiehuale* aparece como una forma de negociación de la identidad de minoría en la vida pública, y la identidad local como una forma para la resistencia y reproducción étnica. Mis grabaciones de las prácticas comunicativas cotidianas nos dan evidencias. Veamos la discusión extraída de una de las calles de Cuautla entre un campesino *mosiehuale* y un mestizo. Tópico: discusión sobre la identidad nacional. Contexto: dos *mosiehuale* conversan sobre problemas del campo en una parte del mercado de Cuautla, al mismo tiempo, pasan dos personas (mestizos) junto a ellos. De repente uno de los mestizos que platicaba con el que caminaba, se refirió a los *mosiehuale* como "los indios", lo que condujo a una discusión:

Mosiehuale (M). ¿Por qué nos dices los indios? ¿Ustedes de dónde son?.

Mestizo (Me). Somos mexicanos.

M. ¿... nosotros que somos? ¡Somos mexicanos!! ¡No somos indios!. Somos mexicanos. Ustedes también son indios porque son mexicanos, no son españoles. Somos mexicanos, somos hermanos. Si son mexicanos haber hablen como nosotros.

Me. (Hay silencio. Se retiran).

¹⁵⁰ El *punte lingüístico* remite a un instrumento construido -por la clase política- de condiciones lingüísticas (políticas lingüísticas de castellanización), sociales, económicas..., para que una política pública de Estado pueda fluir u operar.

En la comunicación se manifiestan ideologías identitarias de autoreconocimiento étnico *mosiehuale* e ideologías estigmatizantes. En la discusión sobre la identidad nacional se nota que no son los del grupo étnico *mosiehuale* quienes generan las relaciones de conflicto: "somos hermanos", sino los mestizos quienes delimitan la distancia social con el término indio, empleando la categoría con sentido despectivo, "los indios", una práctica generalizada en México.

El siguiente evento de habla fue extraído de una práctica comunicativa entre mujeres de Tetelcingo. Una *mosiehuale* contaba a otra su experiencia sobre la solicitud de enseñanza de la lengua *mosiehualecupa* de una xenula:

"Umpa sente xenula, umpa cuojtlo, nlechelele:

A. Neco apontoro, xinichenele.

B. Amo ni locujte naja. Niquilea: para teniechnonelis ne *india* huo nemotelea cache *indias*, huo nujque nemejuntsetsi ne *Indias*.

A. Tlo noche *indias*.

B. Para na nemachte, nele nuyejque *india*. Na amo nemachte. "¹⁵¹

En ambos eventos de habla está en juego el término *indio* vinculado a una posición social y la lengua vinculada a la identidad de grupo ("si eres mexicano haber habla como nosotros"). La categoría indio no hace referencia a una discriminación racial como en la época colonial o el siglo XIX, sino a una discriminación social hacia un grupo minoritario con rasgos objetivos y subjetivos particulares, que se le niega una posición social en la sociedad actual. En esta relación conflictiva de lo nacional y local, tanto en las lenguas indias como en las identidades étnicas, la lengua de relación es la lengua nacional (castellano) y la lengua *mosiehualecupa* se mantiene como lengua de solidaridad y resistencia entre las distintas generaciones de la comunidad *mosiehuale*.

Los ejemplos muestran la forma cómo la política lingüística nacional, la ideología de unidad nacional, contribuyó al empleo de la lengua *mosiehualecupa* y la identidad étnica *mosiehuale* a nivel local, a través de por lo menos dos procesos: la *violencia simbólica* y la *arbitrariedad cultural*,¹⁵² entendida la primera como la descalificación o deslegitimación de una forma cultural legítima distinta a la nacional: la cultura *mosiehuale*, y la segunda como el grado de validez cultural otorgada por los grupos dominantes de la época republicana: haciendas, clase política, grandes

¹⁵¹ Hablante R., 39 años. "Allá una señora, allá en Cuautla, me dijo:

A. Aquí (cuaderno), escribe unas palabras, dime como se dice.

B. ¡Yo no estoy loca!. Le digo: nomás para que me digas *india*, aunque ustedes también son *indias*.

A. Si todos somos *indios*.

B. Para que yo le enseñe, díce que también es *india*. ¡Yo no le enseñé!

¹⁵² PIERRE, Bourdieu. *La distinción*, op. cit

comerciantes, agiotistas. Ambos procesos permitieron la conformación de una *estructura simbólica* local, una dimensión del poder por donde se dotó de legitimidad y deslegitimidad, reconocimiento y desconocimiento de los elementos simbólicos: lingüísticos y culturales. A la vez que los agentes (grupos dominantes, instituciones, mayoría nacional) otorgadores de legitimidad eran revestidos de prestigio. Bajo estas formas de legitimación y deslegitimación, prestigio y desprestigio, las minorías étnicas conciben a la cultura nacional como una forma de negociación pública y la mayoría nacional la concibe como una forma de dominio simbólico de una condición social. Es esta parte el trasfondo que existe en el empleo del español o el *mosiehualcupa*.

En seguida plantearé una hipótesis sobre la transición de un bilingüismo incipiente a un bilingüismo sustitutivo. La hipótesis supone dos etapas. El primero abarca un periodo muy largo, del siglo XVII hasta principios del XX, aunque aquí tomo como referencia el siglo XIX, por la construcción de la nación y el papel de las lenguas indias [a]. El segundo a partir de la década de los cuarenta hasta la actualidad. El periodo de larga duración es indisociable del periodo de dominación hacendaria (ver pág. 81) y la construcción de la nación. El segundo coincide con el proyecto nacional basado en la industrialización. En los cuarenta, la industria comenzó a nacer en la región al mismo tiempo que se detecta una tendencia de más español que *mosiehualcupa*. Los intermediarios políticos que existían en las haciendas y la República desaparecieron y aparecieron los *mosiehuale* como sus propios intermediarios en las relaciones sociales.

a). La construcción del puente lingüístico

La primera fase va de principios del siglo XIX hasta la década de los treinta del siglo XX. En este devenir histórico, el proceso paulatino de bilingüización de los *mosiehuale* se expresó en el contexto de la fundación de la República, el orden jurídico burgués con su ideología igualitaria, y la conformación de un mercado nacional y con su consecuente generalización del castellano.¹⁵³ Así como también la política indigenista de incorporación, la ideología de unidad lingüística mediante la castellanización y la construcción de la identidad nacional "reconociendo" -en los discursos políticos- la diversidad étnica, aunque al mismo tiempo se ignoraba la diversidad lingüística.

Pero las ideas de la ilustración, la política indigenista del Estado nacional, orientada básicamente a incorporar a los pueblos indios a la sociedad nacional mediante la castellanización, y la búsqueda de la identidad social de la nación durante un siglo (siglo XIX), sólo marginó con mayor

¹⁵³ Cfr. Balibar y Laporte, 1976.

intensidad que en la Colonia a los pueblos indios a nivel regional y nacional, pues "el significado de la lengua nacional operó como un símbolo de nacionalismo y un Instrumento de cohesión ideológica"¹⁵⁴ y nacionalismo e identidad étnica local son dos cosas opuestas en el contexto del proyecto liberal. De tal manera que el uso predominante del *mosiehuacupa* entre los *mosiehuale* era persistente a principios de siglo XX, según los datos estadísticos (ver pág. 55 y 61).

Considerando el uso predominante del *mosiehuacupa* de un sector considerable de la población en el siglo XIX, la reproducción étnica se hizo manifiesta en las prácticas comunicativas -sin estigmatización de las formas lingüísticas-, al menos entre grupos comunicativos de la comunidad y entre grupos étnicos a nivel regional: nahuas y otras etnias migrantes. Las prácticas comunicativas en los tianguis, tiendas, pueblos, se seguían desarrollando en *mosiehuacupa* y otras variantes de la misma lengua (náhuatl de -Morelos-Tetela del Volcán, Ocuituco, Yecapixtla):

"Un día estábamos vendiendo mi esposa y yo nuestro maíz en Yecapixtla (tianguis en un pueblo de origen prehispánico), entonces le dije a mi esposa, enseñando el maíz de a lado de nosotros -Amo cuale tlau-. Y la señora que es de por allá arriba (refiriéndose a otro pueblo nahua: Tetela del Volcán) que contesta -Quiema cuale tlau-. Entendía lo que hablamos."¹⁵⁵

En tanto, el uso del castilla era menos predominante que el *mosiehuacupa* en la población *mosiehuale*. Acotando lo anterior, existe una fuente primaria que remite a los manifiestos escritos en náhuatl por los revolucionarios zapatistas de donde se basan dos trabajos históricos que hacen referencia a la lengua *mosiehuacupa* como de uso predominante entre los hablantes *mosiehuale* en las primeras tres décadas del siglo XX. Por un lado, Womack (1989) hace alusión a la primera década del siglo XX. Éste sostiene que en la zona de Morelos, Tlaxcala y Puebla, los zapatistas ejercieron influencia en tanto que emplearon la lengua náhuatl en la elaboración de sus manifiestos o comunicados políticos.¹⁵⁶ Además Zapata sabía que "...agradaba a quienes se expresaban en *mexicano* ver que se dirigían a ellos en su propia lengua."¹⁵⁷ Las fuentes históricas son evidencias de que identidad étnica y lengua indígena jugaron un papel importante en los procesos sociales: hablar de autoreconocimiento y reconocimiento de los otros por los propios sujetos sociales, es hablar de procesos de comunicación e intercomunicación en la lengua *mexicana*.

¹⁵⁴ CIFUENTES, Barbara y Dora Pellicer. *Ideology, politics and national language...*, en: *Sociolinguistics*, 18:7-17. P. 7-18. (Traducción mía).

¹⁵⁵ *Mosiehuale* A, 69 años. Amo cuale tlau "No está bueno su maíz". Quiema cuale tlau "Si está bueno el maíz".

¹⁵⁶ WOMACK, John. *Zapata y la revolución mexicana*, 16a. de., S. XXI, México 1989. P. 298.

¹⁵⁷ LEON Portilla Miguel. *Los manifiestos en Náhuatl*, UNAM, México 1978. P. 51.

En la misma lógica de ideas, León-Portilla (1978) sostiene que en la región de Morelos durante la década de los veinte y treinta, el grueso de la población eran hablantes de náhuatl.¹⁵⁸ La lengua funcionaba como el medio de comunicación en los tianguis o mercados, la administración de las haciendas, comerciantes, maestros y sacerdotes. Sin embargo, no dejaba de ser denominada dialecto por los mismos hablantes y no hablantes del náhuatl.¹⁵⁹ La estigmatización de la lengua náhuatl era resultado del estatus de la étnia en la escala social. La estigmatización del habla náhuatl no presenta bases lingüísticas sino elementos ideológicos dominantes: formas de dominación simbólica.

Ante el uso predominante de una lengua sobre otra, las prácticas comunicativas -en las relaciones con conflicto étnico- se expresaron con mucho énfasis en las relaciones de peonaje de las haciendas circundantes al pueblo de Tetelcingo: Casasano, Calderón, Hospital, Cocoyoc. En las relaciones conflictivas, las prácticas comunicativas estaban vinculadas a procesos de proficiencia lingüística y a la ideología de dominación social regional. Los semihablantes monolingües en *mosiehualcupa* que no hablaban español pero entendían lo que decía el hispanohablante, eran discriminados y distanciados socialmente. Por ejemplo, si los *mosiehuale* semihablantes no hacían una efectiva intercomunicación con algún hablante de la mayoría nacional o indios (proficientes del castilla) eran objeto de burla y juzgados como inferiores, torpes, sin razón por la mayoría nacional o los hispanohablantes. Lo evidencia una fuente oral:

"...un día me contó mi abuelito, que allá donde sembraba (tierras aledañas a Casasano), ya metiendo el sol, se acercaban unos de casasano [quixtiano] y le decían: -Présteme su machete- Mi abuelito entendía y le prestaba el machete. Pero cuando se lo quería pedir ya no podía porque no hablaba castilla, nomás hablaba la palabra *mosiehualecupa*. ¡Pos ay quedaba el machete!. ¡Estaba cabrón!. "¹⁶⁰

El abuelo al que se refiere el *mosiehuale* vivió a fines del siglo XIX y las tres primeras décadas del siglo XX. Los registros confirman que las prácticas interactivas de comunicación internas a la comunidad -desde la fundación de la República hasta la década de los treinta del presente siglo- fueron las más fundamentales para la reproducción étnica, en la medida que dichas prácticas permitían la cohesión de identidades de los pueblos étnicos: un proceso de cohesión

¹⁵⁸ Los hablantes del náhuatl en los veinte eran en su mayoría monolingües (aunque no en su totalidad), pues el bilingüismo náhuatl/español tiene su desarrollo acelerado en la década de los cuarenta y cincuenta, como efecto directo de las políticas de industrialización de la región y del país. Seguramente una tipología de tipos de hablantes en cada momento histórico sería fundamental. Por ahora sólo quiero destacar el predominio de una lengua sobre otra y la transición de un bilingüismo incipiente a un bilingüismo sustitutivo.

¹⁵⁹ *ibidem.*, P. 46.

¹⁶⁰ Y, 52 años. Noviembre de 1995.

social basado en prácticas de comunicación entre la diversidad de hablantes: monolingües, semihablantes, cuasihablantes y bilingües incipientes.

La reproducción de la identidad étnica -del siglo XVI al XX- no tenía como elemento sobredeterminado la dominación simbólica o la ideología lingüística dominante de un grupo étnico, en contraposición a lo que sucedió en la década de los años cuarenta del siglo XX: periodo de *aceleramiento* de un *bilingüismo sustitutivo*¹⁶¹ entre los *mosiehuale*. Es aquí donde la ideología lingüística dominante o dominación simbólica resultado de la posición social de los hablantes e interpretación ideológica nacionalista de las prácticas comunicativas, alcanzó el más alto punto de fricción social. De manera que la reproducción étnica o los procesos identitarios se ligaron a los procesos de dominación simbólica o ideología lingüística dominante vinculada a los procesos de globalización que suponen la uniformidad lingüística en castilla y un bilingüismo mítico.

b). El desplazamiento de la lengua *mosiehualecupa*

La segunda fase va de la década de los cuarenta hasta los noventa del presente siglo. Incluye el desplazamiento del *mosiehualecupa* por el castilla y la recomposición de la identidad étnica. Estos procesos fueron y siguen estimulados por las políticas lingüísticas de castellanización -primero bajo el proyecto de incorporación, luego el de integración-¹⁶² impuestas por el Estado mexicano. En contraparte, a las políticas lingüísticas de resistencia de las etnias que responden a las políticas lingüísticas oficiales o institucionales. En el periodo de los cuarenta, las fricciones étnicas en las relaciones sociales no variaron -me refiero a los tipos de distinción étnica-, se reprodujeron las mismas que se establecieron desde el siglo XIX, pero las prácticas comunicativas sí adquirieron otro carácter lingüístico por el grado de desarrollo del *conflicto diglósico*¹⁶³ entre *mosiehualecupa* y español.

3.2.2.1. Las prácticas comunicativas del siglo XX

El reacomodo de la historia regional y particularmente la relación conflictiva -en el que se juega la dominación del poder- dada entre indios y mayoría nacional, implicó que en la década de

¹⁶¹ Cfr. a) . ARACIL, Lluís V. *Dir la realitat*, op. cit. b). VALLVERDU, Francesc. *El fet lingüístic coma fet social*, op. cit y c). VALLVERDU, Francesc. *Dues llengües: dues funcions?*, op. cit.

¹⁶² Cfr. Flores Farfán, 1988.

¹⁶³ El *conflicto diglósico* se refiere al proceso de sustitución de una lengua local por una lengua nacional. Inicia con un monolingüismo: *mosiehualecupa*; pasa por un bilingüismo: *mosiehualecupa/castilla*, luego español *mosiehualecupa*; y llega al monolingüismo: español. Cfr. Muñoz Cruz Héctor et al. *Sociolingüística latinoamericana*, UNAM, México 1989. El conflicto diglósico siempre existió pero no de la misma manera. Aquí interesa la naturaleza del conflicto diglósico de los cuarenta hasta finales del presente siglo. Cfr. Flores Farfán, 1988.

los cuarenta del presente siglo, se funcionalizara el castilla en una amplia población *mosiehuale*. Factores "extralingüísticos" como la política lingüística del Estado Mexicano, estimularon la desfuncionalización y compartimentalización y fragmentación del *mosiehuale*. Se funcionalizó mucho más el castilla en las relaciones intraétnicas. En las relaciones con conflicto interétnico se refuncionalizó el castilla y se disfuncionalizó el *mosiehuale*. Más explícitamente, la "función del mexicano contrastó con la función del español. El español es la lengua de prestigio en amplios contextos, así como también el símbolo del conflicto, de la imposición de la autoridad, de la distancia social, de los profesionistas, como de los valores opuestos a la comunidad. La lengua de las instituciones formales [educación], el trabajo, el gobierno civil, la religión formal..."¹⁶⁴ Es por ello que de la década de los cuarenta a los noventa, las prácticas comunicativas se caracterizan por el proceso de sustitución del *mosiehuale* por el castilla. El proceso de sustitución lingüística en la comunidad *mosiehuale* tiene dos fases distintas:

- 1). Conflicto diglósico: *mosiehuale/castilla*, y
- 2). Conflicto diglósico: *castilla/mosiehuale*.

La primera va de la década de los cuarenta a los sesenta. La segunda de los setenta a los noventa. Cada una de estas etapas corresponde a distintos tipos de hablantes,¹⁶⁵ sin embargo, por ahora no es el interés abordar los tipos de hablantes, sino la transición de un bilingüismo incipiente a un bilingüismo sustitutivo. El bilingüismo sustitutivo con predominio del *mosiehuale* aparece como una fase transitoria hacia el bilingüismo sustitutivo con predominio del castilla.¹⁶⁶ El primer tipo de bilingüismo sustitutivo estuvo ligado entre otros factores al binomio campo-ciudad, y el segundo al binomio urbanización-industrialización. Estos factores extralingüísticos han llevado al sociolingüista Laponce (1987) a suponer a "... civilización oral o sociedad preindustrial puede mantener un multilingüismo, mientras que en la civilización literaria o sociedad industrial, urbana, el monolingüismo..."¹⁶⁷ Sin duda alguna, los binomios sociedad oral-multilingüismo y sociedad industrial-monolingüismo, carecen de argumentos lingüísticos y sociológicos sólidos. A diferencia del planteamiento extremista bipolar entre civilización oral-multilingüismo y civilización literaria-monolingüismo, planteo que los procesos, en tanto procesos sociales, no son mecánicos, sino procesos dinámicos de reacomodo, esto es, el multilingüismo puede coexistir en las sociedades urbanas, siempre y cuando entre otros factores, el

¹⁶⁴ HILL, H. Jane. *Speaking mexicano in the Malinche Volcano región of Tlaxcala and Puebla*, en: *Investigaciones lingüísticas en mesoamérica*, UNAM, México 1994. P. 93. (Traducción mía).

¹⁶⁵ Para una caracterización más particular sobre tipos de hablantes, conflicto diglósico, bilingüismo, competencia lingüística, Cfr. Flores Farfán 1995.

¹⁶⁶ Incluso el término *castilla* frecuentemente usado de los cuarenta a los setenta, ha sido desplazado por el de *español* para referirse a la lengua nacional. Aunque la generación adulta no sólo se refiere al castilla para denominar la lengua 2, el castilla se refiere a la lengua que habla la mayoría nacional y el español la lengua que hablan los extranjeros.

¹⁶⁷ LAPONCE, J. A. *Languages and their territories*, University of Toronto Press, Canada 1987. P. 25. Traducción mía.

Estado deponga sus principios políticos y lingüísticos monoétnicos, y retome los principios de un Estado multiétnico, es decir, reconociendo las propuestas autonómicas planteadas y demandadas por los pueblos indios aún cuando no se resuelvan de manera unidireccional.

Ahora bien, ambas fases de bilingüismo se caracterizan por el empleo o uso de las lenguas: más *mosiehuale*, menos castilla; más español, menos *mosiehuale*. Sin embargo, para los fines de mi trabajo, es irrelevante el más o menos uso de una u otra lengua. Lo que importa es conocer en el contexto del *bilingüismo diglósico* procesos de dominación simbólica. Procesos donde se observa -en los dos casos- la sobreideologización de las prácticas comunicativas. En el análisis particular, sólo abordo los datos lingüísticos de la presente década para referirme al periodo de los setenta a los noventa: bilingüismo con predominio del español. Antes de abordar el análisis de las prácticas comunicativas quiero exponer tres fuentes que delimitan la dimensión del problema de los juicios sobreideologizados fundados en estereotipos étnicos: elementos ideológicos que impiden la cooperación entre etnias para una comunicación efectiva.

En 1980, Lastra y Horcasitas registraron: "... en Tetelcingo, Municipio de Cuautla, una maestra de la primaria se sorprendió cuando le explicamos que el náhuatl se hablaba en otros pueblos morelenses y preguntó si todos serían tan salvajes como los de Tetelcingo. Los nativos del pueblo no ocultan el que sepan el idioma, pero no parecen desear contacto con gente de fuera por temor a burlas e Incomprensión"¹⁶⁸. El juicio: los *mosiehuale* son *salvajes* -dado por la maestra-, ejemplifica una relación de conflicto interétnico. Con el juicio de la maestra con base en estereotipos étnicos es imposible que la mentora no considere las formas lingüísticas aparentemente incoherentes como formas ideológicas. Ocho años después de la misma década, un historiador de la Ciudad de Cuautla, expuso en su trabajo:

"Tetelcingo es el único pueblo del Municipio de Cuautla que conserva su aspecto indígena; su dialecto del náhuatl, sus costumbres ancestrales... No ha permitido la mezcla de sangre extraña. Está aislado casi por completo del movimiento social mexicano, aunque ha recibido sus beneficios pues en el aspecto agrario recibió desde 1939, sus tierras ejidales que le han permitido valerse por sí mismo. Sin embargo, se han enfrentado a problemas graves que han costado muchas vidas, debido particularmente a la incomprensión."¹⁶⁹

Escribe más adelante

"...debemos considerar en este pueblo indígena tan importante aspecto (refiriéndose al arte que construyen los *mosiehuale*) pues aunque muchos los consideran tontos y retrasados mentales, lo que acontece es que tratan de rebajarlos porque son retraídos y hoscos y por ello los discriminan..."¹⁷⁰

¹⁶⁸ LASTRA, Ycianda y Fernando Horcasitas. *El náhuatl en el Estado de Morelos*, en: *Anales de Antropología*. Vol. XVII, México 1980, P. 237. Subrayado mio.

¹⁶⁹ SOLIS, M. Raúl. *La heroica Ciudad de Cuautla*, UNAM, México, 1988, P. 291. Subrayado mio.

¹⁷⁰ *Ibidem*. P. 294.

¿Cuál es la diferencia entre *tontos-retrasados mentales* y *retraídos-hoscos*? ¿Cuál es la diferencia entre un juicio de un colonizador del siglo XVI -por ejemplo, Bernal Díaz del castillo, fray Juan de Zúñmárraga- y un juicio de un ciudadano del siglo XX? ¿Cuál es la diferencia de los juicios sobre el indio entre un intelectual y otro no intelectual?. Es invisible la diferencia. El intelectual (aunque no todos pero si en su gran mayoría, que es lo que permite generalizar) y no intelectual mantienen formas de discriminación social, cultural y lingüística, formas que se manifiestan como dominación simbólica materializada en la ideología lingüística dominante.

Nueve años después, un *mosiehuale* escribió sobre las prácticas comunicativas y la ideología entre los *mosiehuale* bilingües con predominio del español: los hablantes dicen "...las palabras... truncadas o cambiando unas letras por otras, lo que en el discurso en español resulta incoherente, carente de sentido lógico en su estructura. La inadecuada pronunciación de las palabras cambia el sentido de lo que se desea expresar, para el oyente resulta gracioso o grosero..."¹⁷¹ Pone como ejemplo un diálogo en la calle del Pueblo. Un *mosiehuale* pregunta a una *mosiehuale* sobre su esposo:

Afirmación¹⁷² (A) 1. A: *Cone befilohuac* "¿Dónde fue su esposo?".

Respuesta (R) 2. B: *Befiluhuac las vercas* "Fue a las Vercas [Centro Nocturno]".

Aceptación (Ac) 3. A: *¿Las Vercas?, amo motohua ajquehuo, sanpetsotec caqueste* -entre risas- "No se dice así, se oye muy feo". *Tlo iya las Vegas, amo las Vercas ...* "si es las Vegas no las Vercas...".

(4) B. *Pos na amo nejmate, ajcuele ne pronunciarohua, huona amo nejmate tlo ajquehuo quin cuiteya tien puercutlajque* "pues yo no sé, no puedo pronunciarlo y además yo no se si así le llaman a sus porquerías".

En el evento de habla participan dos hablantes *mosiehuale*. En el diálogo hay tres instancias necesarias para entender el mensaje que se quiere comunicar: dos hablantes y una audiencia. En el proceso de interacción verbal, **A** pregunta: *¿A dónde fue su esposo?*. La respuesta o decodificación de **B** es: "Fue a las vercas..." Ahora, al corregir **A** a **B**, significa que el primero supone que **B** está queriendo decir "Las Vegas". ¿Cómo es que **A** supone que **B** está queriendo decir "Las Vegas" y no otra cosa?. En el tercer turno, **A** acepta que efectivamente se está refiriendo a "Las Vegas": "pues yo no sé, no puedo pronunciarlo.." Los tres momentos ilustran el requerimiento de un proceso de inferencia lingüística: inferir lo que quiere decir el hablante del

¹⁷¹ RAMOS, Oriente Francisco y Arellano Martínez Alejandra. *La lengua náhuatl, rasgo de identidad entre los pobladores de Tetelcingo Morelos*, (Tesis), UACH, México, 1997. Pp. 35-36. Del trabajo se extrae la práctica comunicativa.

¹⁷² La conversación es analizada a partir de lo que se expuso en el primer capítulo como marco conceptual y método de análisis. Cuando remito a los turnos estoy analizando el proceso de inferencia lingüística, en la cual se necesitan tres turnos en un evento de habla: afirmación inicial, respuesta, aceptación o rechazo.

primer turno. Es aquí en la decodificación donde operan las representaciones mentales compartidas de los comunicantes. La comunicación es posible porque existe entre ambos una cooperación para entenderse. En este caso, el hablante **A** sugiere al hablante **B** pronunciar correctamente las Vegas. La falta lingüística se juzga como forma lingüística. En su turno, **A** acepta la falta lingüística. Este evento lingüístico muestra la ausencia de la dominación simbólica o la ideología lingüística dominante, pues se establece una comunicación con base en la utilización de claves de contextualización compartidas y acatadas, y es lo que permite decir que utilizan los mismos presupuestos culturales o representaciones mentales. En ambos comunicantes hay una comprensión o decodificación de lo que se quiere decir sin discriminar la manera cómo se dice. Las formas lingüísticas peculiares del grupo lingüístico *mosiehuale* que aparecen aparentemente como faltas lingüísticas pasan desapercibidas en las relaciones intraétnicas. Puede haber risas, pero no es más que el *juego lingüístico*.¹⁷³ En el fondo de la conciencia lingüística existe un respeto irrestricto hacia cualquier forma lingüística, porque para entenderse lo que se quieren decir, los comunicantes *mosiehuale* establecen una cooperación mutua. Pero ¿qué pasaría si en vez de **A** *mosiehuale* está comunicándose un interactante **C** de la mayoría nacional?. Como ambos no comparten representaciones mentales o presupuestos culturales entonces **C** no sabría o no quería saber si **B** está queriendo decir "Las Vegas" con "Las vercas". Al no inferir lo que se quiere decir, **C** juzgará a **B** ideológicamente.

El siguiente evento sucedió en un diálogo al interior de una familia. Tiene como tópico las enfermedades de los órganos internos. Están presentes en la práctica comunicativa un hablante que hace uso del *mosiehuale* y el español¹⁷⁴ y dos monolingües *mosiehuale* en español. Los tres hablantes son *mosiehuale*:

(A) 1. X: *Yo ya me saque mis radios equis.*

(R) 2. Y: *¿Cuántos?*

(Ac) 3. X: *Tres.*

En este segundo ejemplo, el evento de habla inicia con el turno de **X**: *Yo ya me saque mis radios equis*. **Y** supone que **X** está queriendo decir "rayos equis". **X** coopera en la comunicación infiriendo lo que **X** está intentando decir: *¿Cuántos?*. **Y** acepta que se está refiriendo a "rayos

¹⁷³ Juego lingüístico remite a las formas afectivas que provoca un hablante a los oyentes al traslapar fonemas u ordenes sintácticos. Ejemplo de fonemas: *radios equis* en vez de rayos equis, *cubas* en vez de cubos... Ejemplo de orden sintáctico: *Uno de México mexicano lo mataron*.

¹⁷⁴ De aquí en adelante haré uso del término español por el de castilla. En la presente década el término castilla ha sido desplazado por el de español.

equis". Es por ello que contesta el número de placas que se ha tomado: *Tres*. En el evento se observa la predisposición a comunicarse con base en inferencias lingüísticas. También se nota el compartimiento de representaciones mentales o formas culturales, porque aún cuando **X** pronuncia la forma *radios equis*, **Y** entiende que el hablante quiere decir *rayos equis*. En la práctica comunicativa no existe una sobreideologización de lo lingüístico en base a estereotipos étnicos. La eficiente decodificación de lo que se comunica se debe a que los hablantes son *mosiehuale* que comparten patrones culturales, por eso no importa como se dice sino lo que se dice.

En contraste con los dos ejemplos anteriores, la práctica comunicativa que sigue es un evento de habla extraído de una conversación entre *mosiehuale* en la calle del pueblo de Tetelcingo. El tópico es la *pena de muerte a un connacional en Estados Unidos*. Noticia difundida ampliamente por los medios masivos de comunicación. La práctica comunicativa entre *mosiehuale* es escuchada y enjuiciada por un quixtiano y una xenula.¹⁷⁵

A. (1). H. *Lo oíste lo mataron mexicano uno de México, o que sea, uno de mexicano de México lo mató un gringo.*

R. (2). E. *Si escuché las noticias que un mexicano mató a un gringo y por eso lo mataron.*

Ac. (3). H. *Son canijos.*¹⁷⁶

El hablante **H** en el primer turno nos da una idea de lo que quiere decir, pero es hasta el segundo turno cuando ya sabemos qué se está queriendo decir: **E** "*Si escuché las noticias...*" ... En el segundo turno nos damos cuenta que discuten la violación a los derechos humanos de un mexicano asesinado en Estados Unidos. ¿Cómo es que **E** supone que **H** está queriendo comunicar las noticias sobre el crimen de un mexicano y la violación de los derechos humanos en Estados Unidos: "*Lo oíste lo mataron mexicano uno de México...*"? Para que fuera posible la discusión hubo necesidad de la cooperación de **E**, decodificando lo que **H** quiso decir. En el tercer turno, **H** acepta la decodificación hecha por **E** al enunciar: *Son canijos* (refiriéndose a los *gringos*). La cooperación es posible porque ambos comparten representaciones mentales producto de las relaciones sociales de la vida cotidiana. Lo que aquí cabe destacar en el proceso de inferencia lingüística es que el decodificador de **H** es un *mosiehuale monolingüe* en español, donde lo esencial es la actitud de *mosiehuale*, es decir, predisposición a cooperar con otro *mosiehuale*. Esta cooperación está enmarcada en las relaciones sociales entre *mosiehuale*.

¹⁷⁵ Cfr. Grupos comunicativos en capítulo II.

¹⁷⁶ Para entender las características del español indígena, Cfr. Flores Farfán (1992, 1995) y Hill, 1987.

Sin embargo, en las relaciones sociales entre *mosiehuale* y mayoría nacional, el proceso de inferencia lingüística no tiene los mismos rasgos: afirmación-respuesta-aceptación. Más bien los rasgos son: afirmación-respuesta-rechazo, es decir, la afirmación de **H** es rechazado por parte del oyente, los hablantes que no pertenecen al grupo étnico (quixtionos y las xenulas: ver grupos comunicativos, Pp. 55-56), en vez de inferir hacen juicios ideológicos de la misma enunciación de **H**. Aquí se trata de dos formas ideológicas sobrepuestas a las formas lingüísticas que llegan a interiorizar los hablantes *mosiehuale*:

Quixtiono. *"De entrada no se entiende lo que quiere decir. ¡Está mal dicho!"*

Xenula. *"Así hablan las "Marías" (refiriéndose a las señoras de Tetelcingo. María y Tetelcinga tienen una carga ideológica despectiva y agresiva)".* Por ejemplo, el siguiente registro¹⁷⁷ o práctica comunicativa sucedió un día domingo, día de tianguis en la Central de Abastos de Cuautla. La *mosiehuale* fue a vender su maíz y puso su puesto (montón de maíz) junto a otro puesto de varios granos. La del otro puesto que vendía granos le sugirió que se hiciera más a la orilla:

O. *María, Tetelcinga hagase más para allá (a un lado).*

La *mosiehuale* acató la sugerencia pero no sin decir:

C. *¡India también es usted! ¡nomás porque trai vestido y lo tapa pero también es india!*

Apreciamos que las tres formas ideológicas, son consideradas como juicios ligados a los caracteres étnicos y no exclusivamente a los caracteres lingüísticos: los juicios son representativos de la discriminación lingüística. Más allá de las formas ideológicas sobrepuestas, las prácticas comunicativas son formas lingüísticas y culturales, distinta a una forma lingüística como forma ideológica. Los ejemplos nos posibilitan decir que quienes no hablan un castellano gramaticalmente aceptable son definidos como indios, porque la definición de indio está asociada a estereotipos etnolingüísticos:

A. *"Qué dice la gente de la Ciudad? Sí un Huayapeño está en un autobús en la Cd. y habla mal?, ¿qué dirá la gente de él?"*

B. *Bueno, nada más que decir es un indio que no sabe hablar bien.*

A. *¿Y eso significa que es un indio?*

B. *Sí, por su manera de habla..."*¹⁷⁸

¹⁷⁷ Cuando hablo de registro me refiero a los datos (prácticas comunicativas) grabados en cintas magnetofónicas y algunos escritos en fichas de registros. Todos los datos fueron extraídos de la vida cotidiana de los hablantes en las distintas relaciones sociales.

¹⁷⁸ FRIEDLANDER, Judith. *Ser indio en Hueyapan*, FCE, México 1977. P. 104-105. También Cfr. Lourdes Arizpe. *La ideología del indio*, en: *Capitalismo y campesinado en México*, SEP/INAH, México 1978, Pp. 99-132.

Quiere decir que desde fuera de la frontera *mosiehuale* el ser indio se caracteriza por las variedades de contacto estereotipadas, resultado de una sociedad altamente estratificada. Se ve la identidad étnica con un sentido de inferioridad. El sentido de inferioridad legitimado por la ideología dominante lleva consigo una actitud despectiva hacia las minorías lingüísticas:

-¡Tetelcingo!-. Gritó en el campo de fútbol un joven mestizo a un *mosiehuale*.

-¿Que no te fijas que también eres indio?...-. Replicó el *mosiehuale*.

El proceso de traslación de una forma lingüística a la ideológica, es la manera como se constituye la dominación simbólica en la que se impone la ideología lingüística dominante en castilla. Mientras los juicios ideológicos sobre las formas lingüísticas estén legitimados por la ideología lingüística dominante, no existe ningún problema, porque el problema de las formas lingüísticas se ha distorsionado y se ve como una forma ideológica o falta étnica. Son estas formas ideológicas, las que estimulan al *mosiehuale* a tomar una postura identitaria frente a la actitud beligerante del integrante de la mayoría nacional. A la pregunta ¿qué contestas cuando en tu trabajo te preguntan si hablas la lengua *mosiehuale*? La respuesta de una *mosiehuale* fue rápida sin meditar lo que tenía que decir, o sea una forma inconsciente:

"Yo, les digo que si hablo, aunque me digan india, porque es un orgullo hablar la lengua, así nos conocemos nosotros".¹⁷⁹

Hasta aquí hemos mostrado algunos procesos de inferencia en las relaciones sociales al interior de la comunidad local *mosiehuale* y en el exterior cuando se ponen en contacto con la mayoría nacional. Los procesos de inferencia en las relaciones intraétnicas conducen a *reproducir formas simbólicas* (lingüísticas) que fortalecen la reproducción étnica *mosiehuale*. La incompreensión de las prácticas comunicativas en las relaciones con conflicto interétnico estimula a *tomar una postura ideológica* en el *mosiehuale* frente a los que usan formas étnicas discriminatorias. Los dos elementos, *reproducción de formas simbólicas* y el *tomar una postura ideológica* frente a los otros, son procesos fundamentales para la reproducción étnica *mosiehuale*.

3.2.2.2. Análisis de los datos

¹⁷⁹ La pregunta fue hecha para una joven *mosiehuale* de 22 años que trabaja de secretaria en una agencia de ventas de autos en Cuautla.

En seguida daré algunos ejemplos sobre procesos de inferencia lingüística extraídos de las prácticas comunicativas *mosiehuale*. El material de análisis son grabaciones que se hicieron de manera subrepticia cuando los *mosiehuale* establecían contacto con otros grupos sociales en la vida cotidiana. Primero ejemplifico los procesos de inferencia que se manifiestan en las estrategias comunicativas de las interacciones verbales entre el grupo *mosiehuale*. En estas prácticas comunicativas alternan dos códigos lingüísticos: el *mosiehuale* y el español. La conversación se desarrolla en español pero cuando uno de los hablantes no está de acuerdo con una idea, entonces el oyente hace uso del *mosiehuale* para discutir. Después de la discusión de la idea que no se está de acuerdo, los hablantes vuelven al español. El proceso comunicativo entre interactantes es llevado a cabo sin problemas ideológicos discriminatorios sobrepuestos.

Ejemplo 1. Participantes: grupo comunicativo 2 y 3. Tipo de relación social: intraétnica. Hablantes: 3-a: Sohuotl, *mosiehuale*/castilla (m/c). 3-b: Tlocatl, m/c. castilla/*mosiehuale*. Contexto: el diálogo se hace al interior de la cocina al final de la cena entre padre, madre e hijos. Tópico: los hablantes discuten las responsabilidades de los padrinos en el casamiento *mosiehuale*.
(A). 1. 3-a: *Los padrinos del novio, eso compran anillos y aretes, le compran la novia. Y él, la suedra de la no... o que sea de la novia, los sus padres, eso compra el traje del novio. Le compra, eso no se va a comprar el novio, le compra.*
(R). 2. 3-b: *Amo, porque cuoj tlotejuo, nomoculpuonontsi de inu teculutl...*
(Ac.) 3. 3-a: *Amo, mate plesol...*
4. 3-b: *Amo, ya mocubea novio...*
5. 3-a: *Amo, pero porque deporsi uyene acuerdo. Pero cuando se hace bien..., lo compra la madrina de, mi madrina pues, le va a comprar, este su traje del novio...*
6. 3-b: *Todo, de su sombrero, zapatos de una pieza, pantalón, camisa.*

En el turno uno, la idea de lo que quiere decir **3a**, se presenta como un conjunto de hechos aislados: "Y él, la suedra de la no... o que sea de la novia, los sus padres, eso compra el traje del novio. Le compra, eso no se va a comprar el novio, le compra." La enunciación nos da una idea pero no de una manera clara, en el sentido de que anuncie quién (padrino o madrina) es el que compra tal o cual cosa. La codificación de **3a** difícilmente se comprendería sin la respuesta de **3b**. Es con la decodificación de **3b** cuando entendemos lo que quiso decir **3a**: "no, porque cuando nosofros (nos casamos), ¿no fue mi madrina de Tecolote [quien me compró el traje]...?". **3b** nos da una idea clara de lo que se discute al compartir las mismas representaciones mentales con **3a**: "quién de los padrinos compra determinadas cosas para el casamiento". En la línea tres, **3a** no está

de acuerdo con lo que responde **3b**. Si hay una réplica como "no, ella compró el vestido" significa que están discutiendo la misma idea. Entonces, aunque las ideas aparezcan como hechos aislados, sí es posible una comunicación. Ambos asumen la actitud de *mosiehuale* y están predispuestos a cooperar, por ello, desempeñan una efectiva comunicación. En los siguientes turnos se sigue la misma discusión de los padrinos y sus obligaciones en el casamiento hasta llegar a un acuerdo:

3a: ...mi madrina pues, le va a comprar, este su traje del novio...

3b: Todo, de su sombrero, zapatos de una pieza, pantalón, camisa.

Este acuerdo de llegar a responsabilizar a los padrinos frente a los novios, no es posible sin el compartimiento de los presupuestos culturales o las mismas representaciones mentales. Las representaciones mentales son formas sociales, estas son formas comunicativas. El compartimiento de presupuestos culturales permite a los *mosiehuale* asumir una actitud o un comportamiento de acuerdo al evento de habla. De esta manera, reproduciendo las representaciones mentales, la minoría lingüística reproduce su identidad étnica.

En seguida veamos un ejemplo extraído de una asamblea donde se ilustra la cooperación para lo que se quiere decir. Ejemplo II. Participantes: grupo comunicativo 2 y 3. Tipo de relación social: intraétnico. Hablantes: 3-a, b, c, j: Tlocatl m/c. 2-b: Sisuhuantu, c/m. Contexto: patio de una casa familiar. Tópico: discusión sobre un amparo para evitar órdenes de arresto. Las órdenes de arresto son resultado de un acuerdo clandestino entre autoridades del municipio de Cuautla y Tetelcingo. Los hablantes están reunidos en el patio de una casa particular y discuten en español entre adultos y jóvenes.

(A) 1. 3-a: Yo cree que ya lo escuchó ora que piensa pues. Cómo se le va a hacer, yo siento que no. Casualmente lo que yo quiero preguntarle, en qué forma lo piensan. Porque yo siento pal amparo nos va a salir muy caro.

(R) 2. 3-c: Exactamente.

(Ac) 3. 3-a: Yo pienso, mira lástima que casualmente por eso yo les pedí la lista porque casualmente yo supe este cañero el que hizo el convenio, este...

4. 3-c: Esteban.

5. 3-a: Bueno ellos hicieron por parte del pueblo, por parte del azucarero lo hizo R. Y entonces casualmente, con eso se lo debemos de dirigir...

6. 3-c: Con R.

7. 3-a: *Con R. Como el lo hizo convenio. Con él debemos de decir porque existe ese demanda. Quién, y ir preguntando, quién es el que lo la lista lo que dejar allá al ministerio público ese demanda, quién es fue la persona para saber casualmente quién es la persona para entonces, yo si estoy de acuerdo que nos cueste otro un poco más pero lo vamos a encarcelar también. ¡Pos qué!. Bueno, pero casualmente eso estoy pensando, así como él nostá demandando pos también se le vamos pos volteando también a él. Entonces...*

8. 3-b: Casualmente, eso debe de ser.

En este evento de habla de quince turnos, **3a** inicia la conversación, su intervención manifiesta varias ideas, algunas están referidas al amparo, a las estrategias de acción (sobre el amparo), a las opiniones..., pero son ideas que no podemos entenderlas si no sabemos la respuesta del segundo turno. **3c** responde a la primera enunciación : "Exactamente". **3c** no puede afirmar algo de lo que no sabe. Al hacer una afirmación de lo que dice **3a**, significa que lo relevante del primer turno es no pagar el costo del amparo: "...cómo se le va a hacer, yo siento que no... Porque yo siento pal amparo nos va a salir muy caro." En el tercer turno, **3a** acepta que se trata de la idea de no pagar el amparo. Por ello, continúa su discurso: "por eso yo les pedí la lista... yo supe este cañero el que hizo el convenio..." En la tercera línea **3a** quiere saber quienes son los involucrados que interpusieron la demanda, por eso solicita la lista. En la línea seis **3c** supone que **3a** se refiere a "R". En la línea siete, **3a** acepta la intervención de **3c**: "...con R. Como el lo hizo convenio. En el último turno, **3b** asienta: "...Casualmente, eso debe de ser." La secuencia de turnos permite ver el siguiente proceso de inferencia:

Primero, **3a** quiere decir a la asamblea que no deben pagar el amparo porque tiene un costo económico alto.

Segundo, **3c** está de acuerdo con lo que dice **3a**. El acuerdo es resultado de la inferencia de lo que quiso decir **3a**.

Tercero, en el momento que **3a** escucha una respuesta aceptable de lo que está tratando de decir, hace más explícito su propuesta de no pagar el amparo, y argumenta que primero se tienen que buscar a los responsables que hicieron la demanda para también demandarlos..

Cuarto, **3c** cerró el evento de habla opinando que así debe ser, como lo *explicó claramente* **3a**.

Pero en la octava línea interviene una joven que tiene como lengua materna el español. Más adelante de la comprensión de la línea 1 al 8 de lo que **3a** quiso decir (no pagar caro el amparo), una joven *mosiehuale* que ya tiene como lengua primaria al español y entendimiento del *mosiehualecupa*, intenta refutar el planteamiento de **3a**:

9. 2-b: *Si me permiten, este yo lo que escuché allá, el licenciado les dijo que de eso se trataba, no se trataba de este tener un papal que esté guardado... quiere que de una vez esto se arregle..., que muera el archivo desde allá, dice: "yo lo que quiero que ya se haga definitivamente, ya por ejemplo si ya se arreglaron ustedes..." Archivo muerto es como si lo tiraran a la basura...*

3a no está de acuerdo:

10. 3-a: *Yo no, no así, como lo dice no.*

En tanto **2b** sostiene su propuesta de pagar el amparo para que el problema de las órdenes de aprehensión terminen:

11. 2-b: *Porque él [el licenciado] dijo que no está permitido pero va a trabajar como particular...*

La idea expuesta no la comparte **3a**, no está de acuerdo. **3a** sostiene que el licenciado quiere robarles:

12. 3-a: *Sí pero no, no es así, la mera verdad, ese supuse casualmente de hacer dinero.*

2b sigue sosteniendo la idea de pagar el amparo porque supuestamente es barato:

13. 2-b: *No, porque él está diciendo que lo único que les va a cobrar por muy barato cinco millones... por todo...*

3a vuelve a refutar a **2b**, y propone realizar una entrevista entre los *mosiehuale* involucrados y el representante del Sindicato Azucarero para discutir el por qué pusieron la demanda:

14. 3-a: *No, me perdonas no es así... Cinco millones como dice es mucho... Si pero más claro yo lo vuelvo repetir, directamente va uno ir hablar el cabrón representantes de sindicato azucarero...*

En la línea quince lo que se observa es que la idea de **3a** planteada en las primeras intervenciones es la que apoyan los de la asamblea:

15. 3-j: *Si va a salir más barato.*

16. 3-a: *Yo pienso es eso.*

¿Cómo es posible una discusión de esta naturaleza, es decir, donde lo que se dice no tiene un significado explícito? ¿Cómo explicamos que después de toda la discusión se haya aceptado la propuesta de **3a**? ¿Tendría el mismo resultado una discusión donde los interactantes no sólo son *mosiehuale*? Según los datos empíricos, el entendimiento de significados es posible por el compartimiento de patrones culturales de un grupo. Los patrones culturales permiten a los *mosiehuale* elaborar estrategias comunicativas como el silencio, la desconfianza por la manera de hablar y actitudes frente al discurso. Cuando no se comparten las formas culturales no hay entendimiento de lo que se quiere decir, porque no existe una cooperación para la comprensión de los significados. La no cooperación implica sobreponer la forma ideológica sobre la forma

lingüística. Lo que nos lleva a decir que el no juzgar la forma lingüística como ideológica permite consensar las ideas más viables políticamente. Por eso **3a** se impuso sobre **2b**. En dado caso que los Interactantes no compartan los mismos antecedentes de grupo, la discusión sería inexistente en términos sociolingüísticos. Por lo tanto, el evento nos muestra que los comunicantes mantienen las mismas representaciones mentales, lo que ha posibilitado inferir la idea de lo que se quiso decir desde los primeros turnos. Todos cooperaron para la comprensión del significado.

En caso contrario, cuando el hablante que escucha no comparte los patrones culturales ni las relaciones sociales, por ejemplo, entre *mosiehuale* y mayoría nacional, las prácticas de comunicación son estigmatizadas bajo una ideología lingüística dominante. Por ejemplo, la afirmación de la Xenula que juzgó las prácticas comunicativas *mosiehuale* como propias de una etnia: "así hablan las marías", refiriéndose a las señoras *mosiehuale*.

En el siguiente ejemplo (III), se muestra la importancia de los elementos identitarios, así como su reproducción en las prácticas comunicativas. El evento tiene como tópico el ofrecimiento del mezcal en una fiesta religiosa en el atrio de la iglesia de Tetelcingo. El factor elemental es la etnicidad y la lengua. El evento de habla empieza cuando frente a un grupo de tres generaciones [viejos (dos), adultos (dos) y un joven] pasa un **mayordomo** (responsable de la fiesta religiosa) repartiendo mezcal. El joven es un **mosiehual migrante** (30 años), una persona que creció en Tetelcingo hasta los once años, después emigró a la Cd. de México, y cuando asiste a las fiestas del pueblo, la población que no tuvo contacto con él, no lo reconoce. Al inicio de la práctica comunicativa no saben si el joven es **mosiehuale**, lo que conduce a tomar cierto tipo de distancia sociolingüística. Cuando se descubre su identidad *mosiehuale*, la distancia desaparece. Participantes: grupo comunicativo 2 y 3. Tipo de relación social: intraétnica. Hablantes: 3-a: Tlocatl, mosiehuale/castilla (m/c) 3-b: Tlocatl, m/c. 3-c: Tlocatl, m/c. 2-d: Plalactle, castilla/mosiehuale/cupa (c/m). Contexto: Atrio de la iglesia ("El calvario").

1. 3-a: ¡Hey!, (dice el **mayordomo** al **mosiehuale migrante**) *sa tepetsi...* "¡hey!, ¡nomás poquito!"

El **mayordomo** se refiere al **mosiehuale migrante** como un desconocido. Por ello la expresión: ¡Hey!. Cuando es un conocido generalmente se le llama por su nombre, sobrenombre o en su caso el apellido paterno. De lo que está seguro el **mayordomo** es que el joven no es uno de fuera" (quixtión), sino un tlotlocatsi (indio). Por ello, utiliza el código *mosiehuale/cupa*: "sa tepetsi... (¡nomás poquito!)".

2. 4-d: *Tlascamate* "gracias (negación)".

En el segundo turno, el **mosiehuale migrante**, hace uso del código *mosiehualecupa*, dice "gracias" al ofrecimiento, pero el agradecimiento es una negación al ofrecimiento del mezcal. Sin embargo, un **mosiehuale** interactante entiende con la expresión "gracias" que el **mosiehuale migrante** sí se va a tomar el mezcal, y le dice:

3. 3-b: *Ma temasiebico* "vamos a tomar" (equivalente a salud).

En tanto, un **mosiehuale** más, intuye que el joven no quiere tomarse el mezcal, entonces en el tercer turno le replica:

4. 3-a: *Eso está mal ¿por qué no quieres?*

Al no querer tomarse el mezcal, el **mayordomo** sospecha que el **mosiehuale migrante** no es de la comunidad y le explica:

5. 3-a: *Lo que estamos hablando nuestro idioma. No porque lo vamos a decir que orita un día que juntamos es lo mismo, no. Te encuentras tus amigos, con otros...*

Antes que **3a**, terminara de hablar, uno más del grupo que conversaba reconoce al **mosiehuale migrante**:

6. 3-b: *Cuacuatsi, Cuacuatsi, motatsi Xihuitsi motiel* "¿Cuacuatsil, ¿ Cuacuatsil, ¡tú papá es Xihuitsi ¿verdad?!"

7. 2-d: *Mmh* (afirma con la cabeza).

3a incrédulo se muestra interesado:

8. 3-a: *¿Quién es, quién es su hijo este?*

Repone **3b**:

9. 3-b: *Itatsi Xihuitsi...* "su papá es Xihuitsi"

Agrega **3c**:

10. 3-c: *Xihuitsi*

Pero **3a** todavía está incrédulo, vuelve a preguntar directamente:

11. 3-a. *¿Quién es tu papá?*

2d responde:

12. 2-d: *Xihuitsi*

Es cuando **3a** se convence y contextualiza el dato:

13. 3-a: *Ah, vive aquí ¿Verdad? ¿De Cuauhtémoc [Col. Cuauhtémoc de Tetelcingo]?*

14. 2-d: *Aja* (sí).

Y entonces **3a** acepta:

15. 3-a: *Aah...*

Este reconocimiento étnico es un proceso subjetivo materializado en la práctica comunicativa. A partir del proceso identitario inicia otra relación social y significación en el mismo evento de habla:

16. 3-c: *Yica nitohua itatsi a todo dar* "por eso digo su papá es buena persona"

17. 3-a: *Cualeca flocatl* "es buen hombre"

3a se limita a justificar que él no lo conocía. Ahora que ya lo conoce cuenta sus experiencias comunes con el papá del **mosiehuale migrante**:

18. 3-a: *Amo ne tiexumate* "no lo conozco" [refiriéndose al joven migrante]. Cuando estaba tu papá de plano yo lo vi de plano antes solito.

Después del proceso de reconocimiento étnico, inician un diálogo con significados más complejos que sólo pueden compartir mientras todos tienen los mismos proceso cognitivos, el ofrecimiento del mezcal se hace de otra manera:

19. 3-b: *Deporsi tlajtune nuestro dius nestorebe canu grosia pa temasiebico* "de por sí así habló nuestro Dios, necesitamos la gracia para beber". *Tejuo tebiebentsetsi, ye tebiebentsetsi huo quehuo tiene que iyos pa temasiebijque totlayotl* "nosotros ya estamos viejos, muy viejos y así tiene que hacerse para que tomemos nuestro mezcal"

A la intención comunicativa de **3b** hay una respuesta de aceptación en **2d**:

20. 2-d: *Quiema* "así debe ser".

21. 3-b: *Quiema* "así debe ser ¿verdad?".

La afirmación de **3b** hace suponer que ambos comparten las representaciones sígnicas y presupuestos culturales, **3c** dijo sin vacilación la frase religiosa que por regla se pronuncia antes de tomarse un mezcal, en la cual, no se discute si se toma o no, sino se supone que se tiene que tomar:

22. 3-c y 3a: *Ma mochihua, ma mochihua... Dios primero* "Que se haga, que se haga, vamos a tomar... por delante nuestro Dios".

23. 3-a: *Cuacualtsi gracia de dios* "es agradable la gracia de nuestro Dios".

24. 2-d: *Quiema cuacualtsi* "si es agradable".

25. 3-c: *Ma motequepano* "que se haga como se viene haciendo".

En la línea veintiseis, **3b** le pregunta a **2d** si conoce la gracia:

26. 3-b: *Quequexte totatajtsi mobicas pa tocho*. "van a sacar (de una iglesia) a Dios nuestro padre, lo van a llevar para nuestra casa (a otra iglesia)". *Temomachiteya gracia* "¿conoces la gracia?".

2d no responde con un sí o un no, sino enuncia:

27. 2-d: *Ma mochihua ma motequepanu, icnopelutl...* "que se haga como se viene haciendo, nuestra suerte..."

... Y **3b** agrega a la idea de **2d**:

28. 3-b: *Ah. ¡ándale!. Sa icnopilutl mochisteca* "nomás como nuestra suerte, como se viene haciendo". *Quiema "¿sí?"*.

29. 3-c: *Motequepanucteca* "como se está haciendo ahora aquí"

30. 2-d: *Cuale* "está bien".

El ejemplo (evento construido en treinta turnos) nos ilustra cómo en principio se requirió de un proceso de identificación identitario a nivel subjetivo. Después del autoreconocimiento étnico, los interactantes supusieron compartir presupuestos culturales **mosiehuale**. La prueba sobre el compartimiento de presupuestos culturales se corrobora entre las líneas de la 27 a la 30, en las que todos hacen las mismas representaciones mentales de lo que se está hablando.

El siguiente evento comunicativo (IV), muestra cómo mediante la cooperación para los procesos de inferencia lingüística puede sistematizarse una discusión en una asamblea. El elemento fundamental para el proceso comunicativo efectivo en la asamblea es el comportamiento **mosiehuale**. El tópico del evento trata sobre la *verdad* de la información referida al amparo que se discute en el ejemplo II. Participantes: grupo comunicativo 2 y 3. Tipo de relación social: intraétnico. Hablantes: 3-a, b, c; Tlocatl m/c. 2-x: Sisuhuantu, c/m. El evento de habla está constituido de dieciocho turnos.

El primer turno inicia con una serie de ideas ilegibles, por ejemplo, cuando dice "*no quedemos encerrados*", no quiere decir precisamente la censura de la libertad personal, sino, más bien: no quedar limitado a ideas sin consenso, y ante las ideas personales el hablante propone la búsqueda de ideas por acuerdo:

1. 3-j: *Para que nosotros no quedemos encerrados... Porque nosotros lo más que haremos fue les dice uno pero pues la mejor alguien como usted tiene otro opinión a otras gentes...*

3j quiere decir que las ideas no se pueden limitar a una sola persona, por esa razón se requiere de más participación. En las líneas dos y tres, vemos acotaciones a la afirmación de **3j**, quiere decir que **3y** y **3z** están entendiendo lo que quiere decir **3j**. ¿Cómo sabemos que los turnos de **3y** y **3z** -"*...está bien como dice...*"- están referidos a la búsqueda de consenso? La respuesta se encuentra en la línea cuatro, cuando **3j** quien inicia el turno expone: "*por eso, entonces es eso lo que tenemos que hacer*" [se refiere a hacer lo que expuso en el primer turno].

2. 3-y: *No pero esta bien como dice.*

3. 3-z: *Pero ye cuale lo que tlenu cunectohua* "pero ya está bien lo que dice".

4. 3-j: *Porieso, tunces ya inu pues tunesneque* "por eso, entonces es eso lo que tenemos que hacer".

Después de reconocer en el evento de habla la idea que se quiere decir en cuatro turnos, en la línea cinco, **3y** se limita a replantear y justificar la idea planteada por **3j**.

5. 3-y: *Ya inu* "es eso lo que está bien".

A continuación dos últimos ejemplos (V y VI) de prácticas comunicativas en las relaciones sociales al interior de la comunidad local, en la cual se ven reflejados los elementos identitarios. Participantes: grupo comunicativo 2 y 3. Hablantes: 2-a: Sisuhuantu, c/m. 3-b: Sohuatl, m/c. En este evento de habla resalta el comportamiento *mosiehuale* de ambos participantes. El tópico trata sobre un préstamo de jitomates a una vecina para hacer sopa.

1. 2-a: *¡Doña Juana!*

2. 3-b: *¿Quién?*

3. 2-a: *¡Soy Jacinta!*

4. 3-b: *Pásate, métete.*

5. 2-a: *Me da tantito su jitomate.*

6. 3-b: *Sí, si hay.*

7. 2-a: *Gracias, voy hacer mi sopa.*

8. 3-b: *¡Ándale pues!*

Vemos por ejemplo que en la línea cuatro, **3b** invita a **2a** a pasar a su casa antes de que sepa que es lo que quiere **2a**. Lo mismo podemos observar en el siguiente evento de habla:

1. 3-a. *Lintsi* "¡Doña María!".

2. 3-b. *Tlica* ¿Qué pasa?

3. *Niechmotlaculele muotsi, amo itla tlinicunis* "regáleme su agua, no tengo para tomar".

4. 3-b. *Ximocalaque, temesmaqueles* "pásele, le voy a dar".

5. 3-a. *Tlascomate* "gracias".

6. 3-b. *Cuale, canajitla* "esta bien, no hay nada que agradecer".

Sin embargo, la persona que no es *mosiehuale* pero que radica por más de una década en la comunidad, no tiene la misma respuesta que se le da a la *mosiehuale*. Veamos el siguiente ejemplo (VII). Los participantes: grupo comunicativo 3 y 4. Tipo de relación social: conflicto interétnico. Hablantes: 4-a: Xenula, c. 3-b: Sohuatl, m/c. El tópico versa sobre la solicitud de agua

para consumo. En días que la bomba que extrae el agua se había descompuesto, en consecuencia, la gente pedía agua a quienes poseen un tanque grande o una sisterna de agua.

1. 4-a: *¡Doña María!*
2. 3-b: *¡Mande!*
3. 4-a: *¡Regáleme agua!*
4. 3-b: *Sí, agarre. Ahí está en el tanque.*
5. 4-a: *Gracias.*
6. 3-b: *De nada.*

En este ejemplo notamos que la **mosiehuale** sí regala el agua pero no con la misma cortesía que le otorga a un **mosiehuale**. No existe el ofrecimiento de la casa interior por **3b** como en el caso de la relación intraétnica. **3b** se limita a responder a la solicitud y el evento termina. Con los dos ejemplos quiero decir que hay elementos socioculturales que especifican a cada grupo social a través de la comunicación, por ello puedo decir que los grupos distintivos tienen formas lingüísticas particulares.

El siguiente ejemplo (VIII) es un evento extraído de las relaciones con conflicto interétnico. Participantes: grupo comunicativo 2, 3 y 4. Tipo de relación social: conflicto interétnico. Hablantes: 3-a: Tlocatl, m/c. 2-b: Plalactle, c/m. 4-c: Quixtiono, castilla (c). Contexto: campo, huerta de sandía. En el evento un quixtiono le pide al campesino le regale una sandía. Antes de la intervención del quixtiono, el campesino está platicando con un **mosiehuale**. Repentinamente irrumpe el quixtiono:

1. 4-c: *¿Me puede vender unas sandías?*
2. 3-a: *No. Ahorita no. Yo no se cortar.*
3. 4-c: *Aquí, este may [señalando al mosiehuale].*
4. 3-a: *¡Eh!. ¡Ah!, ¡pos estás mandando hombre!*
5. 4-c: *Usted, nomás córteme una.*
6. 3-a: *No. Mañana vienes, si quieres. Si no, pos no hay nada.*
7. 4-c: *¿No sabe cortar?.*
8. 3-a: *¡¿Estas muy cerrado también?!, te estoy diciendo estás mandando hombre. ¡¿A poco me vas a mandar?! (se retira).*
9. 3-a: *... y todo eso nos platicamos.*
10. 3-a: *¿Quieres unas sandías? ¡Córtalas!*

Aún cuando en algunos casos el quixtiono actúa de manera respetuosa hacia los **mosiehuale**, el **mosiehuale** ya no le cree tal actitud. En este evento VII, **4c** le pide con respeto al

campesino le ragale una sandía. Sin embargo, de la línea uno a la ocho, lo que se ve es que el campesino sobrentendió ideológicamente lo que de buena manera el quixtiono le estaba pidiendo. Para el campesino, la solicitud de la sandía tenía una expresión de "autoridad". La "autoridad" no se ve literalmente en la comunicación, sino son formas interiorizadas resultado de la fricción étnica. En contraste con este ejemplo, veamos en el ejemplo IX cómo se manifiesta la actitud *mosiehuale* cuando no es una relación de conflicto interétnico, sino de relación interétnica. Los participantes: grupo comunicativo 3 y 5. Tipo de relación social: interétnico. Hablantes: 5-a: Sohuotl, c.3-b: Sohuatl, m/c. Contexto: calle/casa. Tópico: una **tlapaneca** recorre casa por casa para pedir una tortilla, maíz o le que pudieran darle. La **tlapaneca** llega a la casa de una *mosiehuale*.

1. 5-a. *¡Señoral, ¿Me puede dar una caridad?*
2. 3-b. *¿Como qué?*
3. 5-a. *Aunque sea un taco.*
4. 3-b. *Tome aunque este taco de frijol.*
5. 5-a. *Gracias señora.*
6. 3-b. *De nada.*

En el evento se puede observar que en el turno dos, **3b** se dispone a cooperar en el momento que pide a **5a** le explique qué es lo que quiere. **5a** dice que quiere un taco, entonces la *mosiehuale* le da un taco, agregando que es lo único que puede darle. Este tipo de cooperación es difícil de observar en las relaciones con conflicto interétnico. En el conflicto interétnico, la cooperación no es posible por ninguna de las dos partes, ambas actitudes están sobreideologizadas por los actores sociales. Los ejemplos materializan procesos que responden a un marco:

a). En la interacción verbal entre *mosiehuale*, las prácticas comunicativas tienen la función de cohesionar y mantener al grupo étnico. En otras palabras, la comprensión de los procesos de inferencia lingüística es uno de los elementos de cohesión interna entre la comunidad lingüística *mosiehuale*. La cohesión mediante símbolos lingüísticos permite mantener la identidad étnica. La cohesión y el mantenimiento étnico *mosiehuale*, operan a través de un proceso simbólico, un proceso de decodificación de significados en un acto lingüístico cara a cara.

b). En la interacción verbal entre grupos étnicos distintos (nahuas, mixtecos, tlapanecos), los hablantes comparten un antecedente de autoreconocimiento étnico. Tienen un ideal y una lealtad lingüística y étnica. Lo que permite no trasladar un problema lingüístico en un problema ideológico. Las prácticas comunicativas en las relaciones interétnicas marcan la distinción étnica a partir de lo que se puede y no inferir lingüísticamente.

c). En la interacción verbal entre *mosiehuale* y mayoría nacional, la distinción y distancia étnica se marcan a partir del rechazo de las formas lingüísticas. Es aquí donde las prácticas comunicativas se vinculan al carácter étnico minoritario. Donde las prácticas comunicativas son trasladadas a prácticas ideológicas, imponiéndose y legitimándose la ideología lingüística dominante en castilla. Lugar donde lo que se comunica lingüísticamente se entiende ideológicamente y lo que se entiende ideológicamente no se entiende lingüísticamente. Las prácticas comunicativas son la base de la dominación simbólica entre el grupo étnico minoritario y el mayoritario. La dominación simbólica es la dominación de la ideología lingüística dominante de la mayoría nacional sobre la ideología lingüística de la minoría étnica. El siguiente cuadro sintetiza lo anterior:

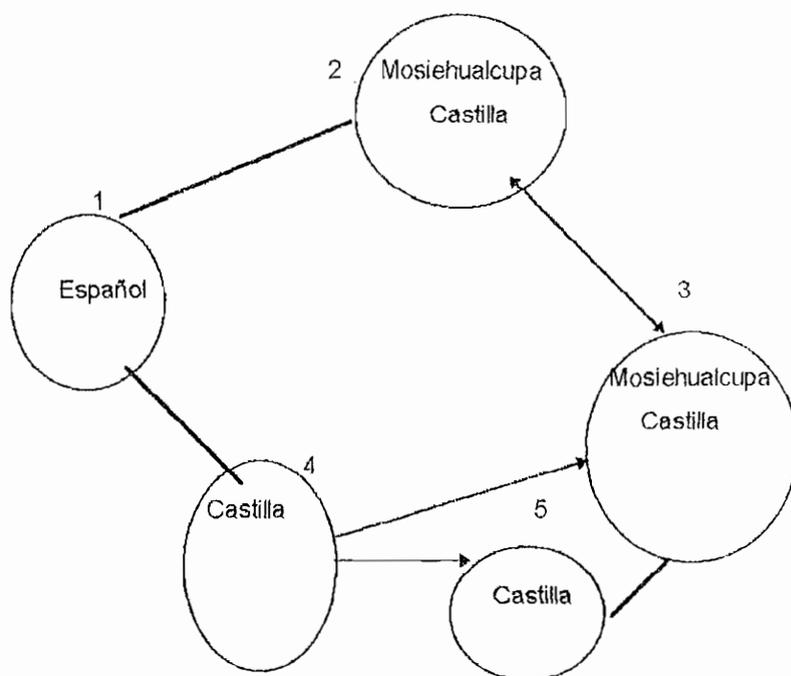
1	2	3	4	5
Cachopi	Plalactle	Tlocatl	Quixtiono	Tlotlocatsi
a, A	a, b	a, b, c, d	a	a, A
a, A	a, b	a, b	a	a, A
a	a	a	a	a

Cuadro n

a. Castilla (c). b. *mosiehualecupa* (m). c. m/c. d. c/m. A. Lengua extranjera. B. Lengua Indoamericana.

El cuadro muestra que en las **relaciones intraétnicas e interétnicas** el grupo comunicativo **cachopi** o uno, **tlotlocatsi** o cinco, **tlocatl** o tres y **plalactle** o dos, hacen uso del español o su lengua materna. Tienen más recursos para establecer una comunicación privada y local al interior de las etnias y entre etnias: puede ser el español, el *mosiehualecupa*, o ambas lenguas. O sea, los grupos uno, dos, tres y cinco, emplean la primera o segunda lengua. El grupo **quixtiono** o cuatro sólo hace uso del español. Esto conduce a que el uso de las lenguas en las relaciones sociales entre minorías y mayoría nacional sea distinto: todos los grupos tienen que hacer uso del español. Esta elección de la lengua nacional para la comunicación es estimulada en gran parte por la política lingüística e ideología del Estado nacional. Esto es una expresión del bilingüismo emergente de las últimas décadas.

En síntesis se puede decir que los hablantes interactúan comunicativamente a partir de las distinciones sociales basadas en distinciones comunicativas. Los grupos comunicativos eligen una lengua para usos específicos en determinadas formas de relaciones sociales. Veamos en el esquema VIII, la representación de los tipos de relaciones sociales (señalados por las flechas) y la lengua usada por cada grupo comunicativo:



Esquema VIII

Relaciones sociales y el uso de la lengua:

- ↔ Relaciones intraétnicas
- Relaciones interétnicas
- Relaciones con conflicto étnico

En el esquema vemos que cuando interactúan verbalmente un hablante o más del grupo **2** o **3** con un hablante o más del grupo **4**, la única posibilidad para comunicarse es haciendo uso del español.

En esta interacción verbal entre grupo cuatro y tres operan las ideologías étnicas que mantienen la relación en fricción social. Y es donde las prácticas comunicativas de los *mosiehuale* adquieren formas ideológicas en las representaciones mentales de los quixtionos.

Conclusiones

Las conclusiones de la investigación pueden resumirse en los siguientes puntos:

a). La historia local-regional de los *mosiehuale* y su lengua *mosiehualcupa* después de la conquista española fue y es determinante para la construcción, desintegración y reproducción de la identidad y la lengua *mosiehuale* del presente. La identidad *mosiehuale* no se puede entender sin la historia local-regional ni dicha historia sin los procesos identitarios. La historia local-regional y los procesos identitarios son partes fundamentales para la sobrevivencia de la actual lengua *mosiehualcupa*. Así como la lengua *mosiehualcupa* es importante, por lo menos hasta ahora, para la sobrevivencia de la identidad *mosiehuale* y la especificidad histórica.

b). Elementos peculiares del proceso histórico local-regional permiten suponer una cultura local. La cultura local se construye a partir de la construcción de la propia historia de un grupo social porque la cultura son formas de representaciones mentales de los individuos adquiridas de las relaciones sociales. Esas formas mentales de las relaciones sociales se manifiestan a través de un sistema simbólico como el lenguaje. En la construcción de su historia y por tanto de su cultura local, el grupo crea y revitaliza unos elementos sobre otros, es decir, busca las formas culturales propias, adoptando y respetando aspectos fundamentales como la lengua. En este caso los elementos simbólicos son los que se superponen a los no simbólicos. La lengua *mosiehualcupa* como elemento simbólico es un sintetizador de las formas culturales del grupo *mosiehuale*. Las formas culturales son formas comunicativas: lengua y cultura aparecen como formas de una misma entidad.

c). La constitución cultural y lingüística de los *mosiehuale* no se realiza al margen de una ideología como política de Estado. El Estado nacional mexicano desde su erección ha impuesto una política lingüística frontal hacia los pueblos indios. Una política de la enseñanza pública del español frente a la lengua indígena, el nacionalismo frente a la diversidad étnica, la propiedad privada de la tierra frente a la propiedad comunal, la mayoría nacional frente a la minoría, la economía agrícola frente a la industrial, entre otros. Estas estrategias políticas de confrontación han permitido que las acciones discriminatorias y estereotipadas asumidas por la mayoría nacional hacia las minorías sean legitimadas por la ideología dominante, permitiendo que la ideología lingüística del español se superponga sobre las representaciones que se hacen en el idioma *mosiehualcupa* en el contexto regional; aún cuando en el contexto social local la ideología lingüística dominante sea la ideología lingüística dominada, al ser la lengua *mosiehualcupa* -en la conciencia lingüística- un elemento de identidad entre los *mosiehuale*.

d). La historia local-regional, la cultura local y la ideología como política de Estado son elementos que están relacionados con los problemas de las prácticas comunicativas entre grupos sociales específicos a nivel local y regional. Particularmente, el problema comunicativo entre minorías y mayoría nacional expresa las posiciones ideológicas que mantienen ambos grupos respecto de uno y otro.

e). La fricción social entre *mosiehuale* y mayoría nacional estimulada por la ideología nacional como política de Estado y la ideología local como política de las minorías, está relacionada a los procesos de integración y desintegración étnica. La reproducción étnica *mosiehuale* no es un proceso estimulado por la voluntad individual, es más bien porque los *mosiehuale* son conducidos en las relaciones sociales a asumir una posición política, una ideológica y una conciencia lingüística. Política porque los *mosiehuale* tienen la necesidad de tomar una acción política frente a las instituciones del Estado nacional y las instituciones de la comunidad local; ideológica porque tienen necesariamente que regular la representación ideológica nacional y local, y conciencia lingüística porque tienen la necesidad de valorar lingüística e ideológicamente el uso de la lengua materna o la segunda lengua. La ideología local constituye el campo donde la reproducción étnica encuentra lugar. Si existe una ideología local existe una reproducción local de un grupo étnico. No hay reproducción étnica sin una ideología local como tampoco una ideología local sin ideología nacional. Si existe una ideología nacional sin ideología local existe una reproducción nacional. Si es el caso donde la ideología nacional ha desplazado a la ideología local, entonces inicia una desintegración local. En el caso de los *mosiehuale* dos han sido los procesos identitarios vinculados a la lengua *mosiehualecupa*. El primero tiene que ver con el proceso de desintegración étnica relacionada con el proyecto nacional del Estado, y el segundo con la reproducción étnica relacionada al proyecto local de los *mosiehuale*. El primero estimula el desplazamiento de la lengua *mosiehualecupa* pero refuerza una ideología local, es decir, estimula a los *mosiehuale* a asumir una postura ideológica local frente a la mayoría nacional, esta postura ideológica permite la sobrevivencia de la lengua de los *mosiehuale*. El segundo mantiene a la lengua *mosiehualecupa* pero refuerza una ideología nacional, o sea, estimula a los *mosiehuale* hacia el nacionalismo por no poder ofrecer los elementos requeridos para la sobrevivencia humana: empleo, educación entre otros. Estos dos elementos ideológicos, uno que estimula la ideología local y otro a la ideología nacional, son quienes en el proceso social definen la integración o desintegración étnica y el uso de la lengua *mosiehualecupa*.

Se puede concluir diciendo que la interacción comunicativa entre *mosiehuale* no importa el cómo se dice, sino lo que se dice con poca información. No importa decir "radios equis" en vez de "rayos equis". La comunicación se establece a partir de estilos culturales y acuerdos tácitos. Mientras las prácticas comunicativas dadas en la relación entre *mosiehuale* y mayoría nacional, no importa lo que se dice con poca información, sino el cómo se dice lo comunicado: se impone el juicio ideológico -la exclusión étnica- sobre un problema de corte lingüístico. No es válido decir "uno de mexicano de México lo mató un gringo". Los estilos culturales y acuerdos tácitos de los *mosiehuale* son utilizados por los quixtiono para convertirlas en formas ideológicas.

Es en este enjuiciamiento de las prácticas comunicativas, el "juzgar" está disfrazado de la ideología lingüística dominante, negando la posición social de las minorías lingüísticas. Por ejemplo, los juicios ("está mal dicho", "no sabe lo que quiere decir") elaborados por los quixtionos sobre la enunciación del *mosiehuale* "uno de mexicano de México lo mató un gringo", no están referidos a las formas lingüísticas particulares de los hablantes bilingües, sino a la condición de minoría lingüística. Se consideran las prácticas comunicativas de los *mosiehuale* -en el juicio de la mayoría nacional- como problemas del "saber" y no como una forma lingüística de comunicación consensada. Es a partir de la ideología lingüística dominante que se da la dominación simbólica sobre la ideología lingüística de las minorías. Este proceso de dominación simbólica contribuye por un lado al desplazamiento lingüístico, y por otro a la reproducción de la identidad étnica. La dominación de la ideología lingüística dominante de las últimas tres décadas ha estimulado con precocidad el desarrollo de un bilingüismo sustitutivo emergente a nivel local. La sustitución de una lengua minoritaria está directamente ligada a las formas de dominación simbólica regional (como vimos en el análisis histórico donde el poder hacendario legitimaba un monolingüismo) y de manera indirecta a las formas de dominación social. Sin embargo, los *mosiehuale* han sabido elaborar estrategias simbólicas de resistencia como: las actitudes frente al discurso, los estilos culturales, acuerdos tácitos, entre otros, que les permite dar continuidad a sus formas culturales y lingüísticas. Estas estrategias simbólicas a nivel local, estimula la reproducción étnica de los grupos minoritarios monolingües, bilingües o multilingües.

Por último quiero agregar: el actual bilingüismo emergente sustitutivo en Tetelcingo (Morelos) es una condición para la confrontación cultural entre el grupo lingüístico minoritario y los pertenecientes a la mayoría nacional. La confrontación cultural materializada en las prácticas discursivas ¿permitiría vivir juntos siendo diferentes en una sociedad globalizada? ¿Siendo diferentes podemos vivir juntos? ¿Es necesario ser iguales para vivir juntos en una sociedad

globalizada? ¿Se requiere la homogeneidad lingüística para vivir en una sociedad globalizada? ¿Pueden coexistir las lenguas minoritarias donde el nacionalismo ya no tiene sentido en el mundo globalizante? ¿Cuál es el destino de las lenguas minoritarias en la globalización? ¿Cuál es el destino del español en la globalización?. Las preguntas requieren nuevas respuestas.

Anexo

Enseguida anexo seis eventos conversacionales extraídas de la vida cotidiana de los *mosiehuale*, en la que podemos observar procesos de inferencia lingüística como formas significativas de la cultura local. La interpretación de estas prácticas discursivas puede hacerse de la misma manera como se analizaron los datos en el capítulo III.

1.

Tópico: los hablantes *mosiehuale* conversan al interior de la cocina sobre la manera de cómo el novio hace el pedimento de una muchacha para casarse. Después de la clausura de un evento sobre el mismo tema, el evento siguiente es de 26 turnos. Empieza con la intervención de a:

1. a: *Se va y se viene, se va cada ocho días creo* [se refiere al novio].

2. b: *Asegún el plazo, lo pone la muchacha.*

3. a: *Aja, aja...*

4. b: *Por ejemplo como Cesaria si viene una señora o un señor viene a pedir.*

5. a: *Hace tres meses va andar pidiendo. Nomás dice no le preguntamos, pa' otro día viene. Va. Pos todavía no le pregunto. No quiere.*

6. b: *Tiene que saber a fuerza si va a quedar o no.*

7. a: *Y si entrega alguien más doble botes [botes de alcohol], lo reciben.*

8. b: *Pero yo fue mi abuelito.*

9. a: *Familiares.*

10. b: *Y es igual si buscara otra persona motloquiehuale [sacerdote]. Como mi abuelito sabía, él fue.*

11. a: *Y lo van a ir a dejar el novio, y lo van a ir a dejar plátanos, virotos. Matlactli cientos (mil).*

12. b: *Mil virotos.*

13. a: *Y también por mitá plátano.*

14. b: *Quinientos plátanos.*

15. a: *Quinientos de virote por todo, matlactli ciento (mil). Pero llevan en chiquihuites así, como carriaban los caballos con...*

16. b: *Con chiquihuites grandes...*

17. a: *Con abono de caballos, de ese llevaban plátano lleno. Dos chiquihuites llevaban. Cuando lo van a ir a dejar el novio.*

18. a: *Y en mi tras hay viene mi papá, mi mamá con sus cruces, lo traí.*

19. c: *Es en grande esto.*

20. a: *Y le ponen hueloxuchett que hay aquí en el parque, ese de campanita.*

21. b: *A tras de...*
22. c: *De caballito.*
23. a: *Flor de caballito creo. Le ponen todo eso. Le ponen flor de huahuonque.*
24. b: *Bien adornado la cruz.*
25. c: *Como de conitos.*
26. a: *Aja.*

2.

Tópico: los interactantes conversan en el patio de la casa sobre el regalo de unas calabazas. El evento se compone de 13 turnos. Al llegar la nieta (b:) a la casa de la abuela (a:) se desarrolla el siguiente diálogo:

1. a: *Tlinenu inu, mate, tlinenu, ayojtle, ay besus, de mocho, ay inonontsi* "¿qué es eso?, creo, ¿qué es?, ¿calabaza?, ¡hay Jesús!, ¡de tu casal, ¡hay madre! *Cualones motatsi ixo* "se va a enojar tu papá hija". *Quetus tlica tienechmacas* "te va a decir: porqué me das".
2. b: *No sabe.*
3. a: *Quienamo* "¿cómo no?". *¿Qué? ayoc, ayoc, cone uya* "¿qué? ¿no está?, ¿no está?, ¿a dónde fue?". *Necuos ca tsopielec ixo* "voy a comer calabaza de dulce hija". *Xiquetlole ca niepa* "acomodalo por allá". *Ya monontsi quetohua noso faja* "tu mamá te dijo o tu misma pensaste".
4. b: *Yo.*
5. a: *Taja, cualones ixo* "¡tú!, ¡se va a enojar hija!". *Monontsi ayoc* "tu mamá, ¿no está?. *Paca* "¿allá está?".
6. b: *Sí.*
7. a: *Ah. Quetus tlinu tlastocateneme* "va preguntar por donde andas".
8. b: *Está platicando con Marfa.*
9. a: *Oquenu* "¿quién es?".
10. b: *La vecina.*
11. a: *Ah, tlenu tlajtutecate* "ah, ¿qué están platicando?".
12. b: *Nada, de los puerquitos.*
13. a: *Ah, tiel* "ah, esta bien".

3.

Tópico: los interactantes conversan en la cocina sobre los familiares que ya comieron. El evento se compone de 14 turnos. La mamá (a:) le dice a la hija (b:):

1. a: *Papá se llenó con pozole, hora dice. le digo, que como dice ya no porque ya me llené, ah bueno* "tu abuelito se llenó con pozole. Dice que ya no quiere comer porque ya se llenó. Le digo: ah, bueno".

2. b: *Y mis primas ya comieron.*

3. a: *Ya...*

4. b: *¿Ya?*

5. a: *Ya. Ten, te hecho mas "ya. Te sirvo más". Hecha, come, hora come "sírmete, come, ahora que podemos comer". Ya, ya comieron "ya ya comieron tus primas".*

6. c: *Yo como anoche, ya comí frijoles, estoy comiendo pozole "anoche, yo comí frijoles, ahora como pozole".*

7. a: *Mm. Si, come hijo "si, come hijo". Siéntate nomás, ixo arrímate "no comas parado, siéntate, arrímate hijo".*

8. c: *Aquí es igual "estoy bien aquí".*

9. a: *No te gusta memela "quieres una tortilla (en forma de tlacoyo)".*

10. b: *Con tortillas nada mas.*

11. a: *Ah, bueno.*

12. b: *No va alcanzar para mi tío.*

13. a: *Si, si va alcanzar, si qui stá mira. "¡sil, si alcanza, mira". Aquí hay tortilla "hay tortillas y comida". Queda "todavía hay". Hasta dejé mi masa chiquito, para mañana le voy echar tu abuelito "Hice muchas tortillas nomás dejé poquita masa para las tortillas de tu abuelito". Temprano va "se va temprano al campo". Come, no se acaba "tú come, no se termina".*

14. b: *Bueno.*

4.

Tópico: los interactantes conversan en cocina sobre comidas duraderas. El evento se compone de 3 turnos. La mamá (a:) le dice a la hija (b:):

1. a: *Mijita, alguna cosa sobra, frijoles o flatlayos, sino lo comen, por ejemplo, si nosotros echamos en la mañana y no lo acabamos, lo caliente esta hora y mañana lo tomo en mi tiapel "hijita, si sobra algo de comer porque no lo comieron, guárdenlo. Por ejemplo, si nosotros hacemos tortillas en la mañana y no lo acabamos, lo caliente a medio día y lo comemos mañana*

en la mañana". *Si hay dos comidas lo guardo, no se aseda* "cuando tengo dos comidas lo guardo, no se descompone". *Se calienta tlatloyo, no se aseda, aguanta* "el tlatloyo también se calienta, no se hecha a perder, es resistente". *Tenemos maíz pues, pero lo guardamos hija* "hija, nosotros lo guardamos aunque tengamos maíz". *Luego cuando no hay, tenemos más hambre hija, cuando no tenemos maíz* "cuando no hay maíz, tenemos más hambre".

2. b: *Por lo mismo que no tenemos dinero queremos más. Y si uno tiene...*

3. a: *No queremos nada.*

5.

Tópico: los interactantes conversan en asamblea sobre el costo de un amparo. El evento se compone de 27 turnos.

1. a: *Mas o menos de quixquixquixtocorus* "¿mas o menos de a cuánto nos va a tocar?".

2. b: *Quiquex quixtocorus tlotecate veintidos* "¿de a cuánto nos va a tocar si estamos veintidos?".

3. c: *Porque tlojcu uchi icuenta licenciado quetohua tlo veinte o veinticinco, como de a ciento veinte quetohua, de a ciento veinte* "el licenciado hizo la cuenta, si somos veinte o veinticinco, nos tocaría de a ciento veinte".

4. d: *Porque por veintiuno, veitidos.*

5. e: *Como de a dos veinte* "como de a docientos veinte".

6. f: *O saca la cuenta mas bien* "mejor saca la cuenta". Trai tu libreta.

7. e: *Como de a dos veinte les toca si son veintidós nada mas cinco millones* "de cinco millones, les toca pagar como de a docientos veinte por veintidos".

8. c: *Dos veinte, ¿porqué dijiste?*

9. e: *Por veintidós.*

10. f: *Veintidós.*

11. e: *Mas o menos como dos veinte.*

12. g: *Na por lo mismo netohua, na netlaxtlohuas muosque docientos trecientos, ni modo* "yo, por eso digo, voy a pagar aunque sea docientos o trecientos, ni modo". *Cache niechasesque...* "y no a que me agarren (encerrar)"...

13. c: *Porque tlo a dos veinte cate veintidós* "porque si de a docientos veinte y estamos veintidós".

14. a: *De a dos cincuenta* "de a docientos cincuenta".

15. c: *Motiel de a dos cincuenta* "¿verdad? de a docientos cincuenta".

16. f: *Inu para amparo oxo para gastos, oque iyos cuernavoca* "eso es para el amparo, ahora para los gastos de quienes irán a Cuernavaca".

17. c: *Oxo para gastos merohuac, hasta cuernavoca* "de veras, ¿ahora para los gastos?, es hasta Cuernavaca".

18. a: *Pero inu como quiera* "eso no tiene importancia". *Sa betses de a diez cada quien para viactificate axeles pa pasoje* "podemos cooperar de a diez para su pasaje cada vez que vayan". *Ma tiech arreglora cuale, matiquixte pa ininonca, nada importorobe* "vamos a arreglarlo bien, vamos a sacar adelante nuestro problema, que no nos importe nada". *Seguro, amo sa techiobesque* "no nomás nos engañen".

19. e: *De a dos veinticinco* "de a docientos veinticinco".

20. f: *¿De a dos veinticinco?*

21. e: *Si. Son cuatro nuevecientos cincuenta* "sí, son cuatro millones novecientos cincuenta".

22. f: *¿Así sale?*

23. e: *Doscientos veintisiete pesos cada cabeza.*

24. f: *Correcto.*

25. e: *Si porque serfan cuatro millones, faltarfan seis pesos para cinco pesos.*

26. f: *Tunces...*

27. e: *Y ahora si de a dos veintiocho sale cinco millones con diez y seis pesos* "y ahora si de a docientos veintiocho corresponde a cinco millones con diez y seis pesos". *Sale más.*

6.

Tópico: los interactantes conversan en la calle sobre la importancia que tiene el saber la lengua *mosiehualcupa*. Los hablantes opinan sobre la hija [joven] de una *mosiehuale*. El evento se compone de 4 turnos.

1. a: *Nelə amo quecaque* "dice que no entiende".

2. b: *Apréndalo ustedé* "aprenda Ud. nuestra lengua".

3. a: *Para que lo oigas que dice* "para que escuches lo que hablamos". *Así stamos platicando tu no ofiste* "así, no sabes, no entendiste lo que platicamos".

4. b: *Ya cunietsi* "¿es su hija?". *Quiema caque* "sí entiende".

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO. El Güegüense o Macho Ratón, Texto (al español) de Emilio Alvarez. Edición de Jorge Eduardo Arellano. UCA, 1975.
- ARACIL, Llufs V. Dir la realitat, Països catalans, Barcelona 1983.
- ARIZPE, Lourdes. Cultura y desarrollo, UNAM-COLMEX-PORRÚA, México 1989.
- BARRETT, Ward. La hacienda azucarera de los Marquesados del Valle (1535-1910), Siglo XXI, México 1977.
- BARTRA, Roger. et al. Las relaciones interétnicas, UNAM/INAH, México 1985.
- BERNSTEIN, Basil. La estructura del discurso pedagógico, Vol. IV, Morafa, Madrid 1993.
- BERNSTEIN, Basil. Towards a theory of educational transmission, Routledge & Kegan Paul, London 1977.
- BONFIL, B. Guillermo. Nuevas identidades culturales en México, CNCA, México 1993.
- BOURDIEU, Pierre. La distinción, Taurus, España, 1979.
- BRICE, H. Shirley. La política del lenguaje en México, CNCA/INI/ México 1970. PP. 18-20 .
- CARRASCO, Pedro, BRODA Johana, et. al. Estratificación social en la mesoamérica prehispánica, 2ª ed., INAH/ SEP, México 1982.
- Cédula del Virrey Conde Monte Rey, Don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, de 5 de julio de 1603.
- CIFUENTES, Barbara y Dora Pellicer. *Ideología, políticas y lengua nacional: un estudio en la creación de una lengua nacional en el México del siglo XIX*, en: Sociolinguistics, 18:7-17.
- CORONADO, Gabriela. Continuidad y cambio en una comunidad bilingüe, CIESAS, México 1984.
- DÍAZ-Couder, Ernesto. *Dominación y resistencia lingüística*, en: María Teresa Pardo et. al., Instituto de Investigaciones Sociológicas, Oaxaca 1983.
- DÍAZ, Rodrigo. El rumor de Tetelcingo, tesis, UAM-I, México 1984.
- DE LA CIUDAD REAL, Antonio. Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España (1585), UNAM/I.I.H., t. I, México 1976.
- DELL, Hymes. Por qué la lingüística necesita del sociólogo, (ponencia) 67 sesión, sociolingüística, Asociación Sociológica Norteamericana, Miami Beneh, Florida, 1º de septiembre de 1966.
- DURÁN, Diego. Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme, José F. Ramírez, t. I, México 1867.
- FERGUSON, Charles A. Language structure and language use, Stanford University, Stanford California 1971.
- FIGUEROA, Esther. Sociolingüística metatheory, Pergamon London Press, 1984.

- FISHMAN, Joshua. Sociología del lenguaje, CÁTEDRA, Madrid 1979.
- FISHMAN, Joshua. The rise and fall of the ethnic revival, Mouton Publishers, Druckerei, Alemania 1985.
- FISHMAN, Joshua. Language in sociocultural change, Stanford University Press, Stanford California 1972.
- FLORES, Anselmo Morino. Distribución municipal de los hablantes..., INAH, México 1963.
- FLORES, Farfán Jasé Antonio. Sociolingüística del náhuatl: conservación y cambio de la lengua mexicana en el Alto Balsas, CIESAS, México 1992.
- FLORES, Farfán José Antonio. La interacción verbal de compra-venta en mercados otomfes, CIESAS, México 1984.
- FLORES, Farfán José Antonio. Cuaterros somos y toindoma hablamos (contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el sur de México), Tesis doctoral, Faculteit der Letteren, Universiteit van Amsterdam, 1995.
- FORREST, Brewer y Jean G. Brewer. "Vocabulario mexicano de Tetelcingo Morelos", Serie de vocabularios indígenas Mariano Silva y Aceves, No. 8, I.L.V./SEP, México 1971.
- FRAY Bernardino de Sahagún. Historia general de las cosas de la Nueva España, Nueva España, t. II, México 1946.
- FRAY Alonso de Zorita. Historia de la Nueva España S. XVI, en: Colección de libros y documentos referentes a la historia de América, t. IX, Madrid 1909.
- FUENTES, Benjamín. Antología, Caballito, México 1986.
- FRIEDLANDER, Judith. Ser indio en Hueyapan, F.C.E., México 1977.
- GAL, Susan y Katheryn, A. Woolard. Constructing languages and publics: Authority and representation, en: Pragmatics, 5 (2), 1995.
- GAL, Susan. Language shift, Academic Press, New York 1979.
- GARCÍA, Martínez Bernardo. El marquesado del Valle-tres siglos de régimen señorial en Nueva España, 1ª ed., El Colegio de México, Nueva Serie 5, México 1969.
- Gilmate-Welsh, Adrián. "Lenguaje y sociedad; bases para una investigación regional", U.A.P., México 1980.
- GARFINKEL, Harold. Studies in ethnomethodology, Prentice-Hall, New Jersey 1967.
- GIMÉNEZ, Gilberto. Comunidades primordiales y modernización en México, en: Modernización e identidades sociales, UNAM-I.I.S-I.F.A.L., México 1994. P. 170.
- GOFFMAN, Erving (1974). Replies and responses, en: Language in society, 5, Pp. 257-313.

- GOFFMAN, Erving. The representation of self in everyday life, double day anchor books, New York 1959.
- GONZÁLEZ, Casanova Pablo. *Paradigmas y ciencias sociales: una aproximación*, en: Dialéctica, Nueva época, Año 15, Núm. 22, Puebla 1992.
- GUMPERZ, John. *Speech community in interactional perspective*, Ponencia presentada en el Seminario sobre "Cultura y globalización". Lugar: UAM-I, México 1994.
- GUMPERZ, John. *Contextualization and understanding*, In Duranti. A. and Goodwin, (Eds.). Rethinking context, Cambridge University Press, New York, 1991.
- GUMPERZ, John. *El significado de la diversidad lingüística y cultural en un contexto post-moderno*, en: Héctor Muñoz & Pedro Lewin (Coor.) : El significado de la diversidad lingüística y cultural, UAM/INAH, México 1996.
- GUMPERZ, John. Introduction á la sociolinguistique interactionnelle, Les éditions minuit, París 1989.
- GUMPERZ, John. Discourse strategies, Cambridge University Press, 1982.
- GUMPERZ, John. Language cultural, Anagrama, Barcelona 1981.
- GUMPERZ, John. Language in social groups, Stanford University Press, Stanford California 1971.
- GUTIÉRREZ de Leviana Juan. "*Descripción del guastepeque por el alcalde mayor Juan Gutiérrez de Lievana*", 24 de septiembre de 1580, en: Juan Palacios Enrique. Huaxtepec y sus reliquias arqueológicas, SEP, México 1930.
- HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, Taurus, T. II, México 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Charles S. Peirce sobre comunicación*, en: Textos y contextos, Ariel, España 1996.
- HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Argentina 1989.
- HABERMAS, Jürgen. La lógica de las ciencias sociales, rei-México, México 1993.
- HAUGEN, Einar. The ecology of language, Stanford University Press, Stanford California 1972.
- HILL, H. Jane. *Speaking mexicano in the Malinche Volcano región of Tlaxcala and Puebla*, en: Investigaciones lingüísticas en mesoamerica, UNAM, México 1994.
- HEKKING, Ewald. El otomí de Santiago Mexquetitlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales, Faculteit Der Letteren, Universiteit Van Amsterdam, 1995.
- HUSSERL, Edmund y HEIDEGGER, Martín, en: Giovanni Reale y Darfo Antiseri. Historia del pensamiento filosófico y científico, t. III, Herder, Barcelona 1988.

- HYMES, Dell. Foundations in sociolinguistics an ethnographic approach, University of Pennsylvania 1972.
- HYMES, Dell. Language in culture an society: a reader in linguistics and anthropology, Harper and Row, New York 1964.
- I. L.V. In other words, Vol. 8, No. 4, summer 1982.
- I.L.V. Yulcôme, D.G.A.I./S.E.P., México 1964.
- JAKOBSON, Roman. El lenguaje común de antropólogos y lingüistas, en: Ensayos de lingüística general, Barcelona, Seix Barral 1976. P. 21.
- JAKOBSON, Roman. El marco del lenguaje, F.C.E., México 1996.
- JAKOBSON, Roman. Ensayos de lingüística general, Seix Barral, Barcelona 1976.
- JAKOBSON, Roman. Lingüística, poética, tiempo, Crítica, 1981.
- KARTTUNEN, Frances. Nahuatl in the middle years: language contact phenomena in texts..., Berkeley, CA: University of California 1986.
- KREMnitz, Georg. *Du <Bilinguisme> au <conflit linguistique> cheminement de termes et de concepts*, en: Langues, No. 61, Mars 1988.
- LABOV, William. Modelos sociolingüísticos, Cátedra, Madrid 1983.
- LABOV, William. Language in the inner City: studies in the Black English vernacular, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972.
- LANGACKER, Ronald. Uto-Aztecan grammar, University of Texas at Arlington, Dallas 1977.
- LAPONCE, J. A. Languages and their territories, University of Toronto Press, Canada 1987.
- LASTRA, Yolanda y Horcasitas Fernando. *El náhuatl en el Estado de Morelos*, en: Anales de Antropología, Vol. XVII, México 1980.
- LASTRA, Yolanda. "Las áreas dialectales del náhuatl moderno". UNAM, México 1996.
- LASTRA, Yolanda. *Panorama de los estudios de lenguas yuto-aztecas*, en: Las lenguas de México, SEP/INAH, México 1975.
- LEÓN, Portilla Miguel. Los manifiestos en Náhuatl, UNAM, México 1978.
- LOMNITZ, Claudio. Las salidas del laberinto, Joaquín Mortiz/Planeta. México 1995.
- LOCKHART, James. The nahuas after the conquest: a social and cultural history of the indians of Central México..., Stanford, California: Stanford University Press 1992.
- MALDONADO, J. Druzo. Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlahuicas y Xochimilcas en el Morelos prehispánico), UNAM/CRIM, México 1990.

- MANRIQUE, Leonardo et. al. (edit.). Atlas cultural de México, SEP/INAH/PLANETA. Vol. 7, México.
- MASFERRER, Elio. La situación social de los grupos indígenas de América Latina, en: Educación, étnias y descolonización en América Latina, UNESCO, Vol. II, México 1983.
- MÉXICO. Anuario estadístico de los Estados..., INEGI, México 1992.
- MÉXICO. Anuario estadístico del Estado de Morelos, INEGI, México 1994.
- MÉXICO. Cuautla Estado de Morelos, INEGI, México 1994.
- MÉXICO. Densidad de la población de habla indígena..., INI, México 1950.
- MÉXICO. Dirección de investigación y promoción cultural..., México 1980.
- México. Estadística histórica de México..., 3ª ed. INEGI/INAH, t. I., México 1994.
- MÉXICO. Monografía del Estado de Morelos, Secretaría de Agricultura, México 1934.
- MULLER, Florencia. Historia antigua del Valle de Morelos, INAH, México 1949.
- MUÑOZ Cruz Héctor et al. Sociolingüística latinoamericana, UNAM, México 1989.
- NINYOLES, Rafael. Estructura social y política lingüística, Fernando Torres, Valencia 1975.
- NINYOLES, Rafael. Idioma y poder social, Tecnos, Madrid 1972.
- OLIVERA, Mercedes, et. al. La población y las lenguas indígenas de México en 1970, UNAM, México 1982.
- OLIVERA, Mercedes. Pillis y macehuales, CIESAS, México 1978.
- OLVERA, Andrade Elpidio. Una mirada por los alrededores de Cuautla, Seminario conciliar de Cuernavaca, Cuernavaca Morelos 1911.
- ORELLANA, Ignacio. Descripción geográfica y estadística del distrito de Cuernavaca, 1876, CIESAS, México 1995.
- PAULIN, Georgina. Monolingüismo y bilingüismo... en 1960, UNAM, México 1960.
- PEIRCE, Charles. en: John Lechte. 50 pensadores contemporáneos, CÁTEDRA, Madrid 1996.
- PEIRCE, Charles. La ciencia de la semiótica, Nueva visión, Buenos Aires, Argentina 1974.
- PEIRCE, Charles. Obra lógico-semiótica, Taurus, Madrid 1987.
- PEÑAFIEL, Antonio. Censo General de la República Mexicana, Secretaría de Fomento Colonización e Industria, México 1902.
- PEÑAFIEL, Antonio. Censo y división territorial del Estado de Morelos, Secretaría de Fomento, México 1902. (micropelicula).
- PEÑAFIEL, Antonio. Vocabulario gramático de la lengua náhuatl, México 1897.

- PITTMAN, Richard. *A grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl*. en: Language, Journal of The Linguistic Society of American University of Pennsylvania Dissertation, vol. 30, number 1 (part 2) January-march 1954.
- PITTMAN, Richard. The phonemes of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl, en: International Journal of American Linguistics, vol. XIV, No. 4, october, 1948.
- PLANCARTE y Navarrete Francisco. Apuntes para la Geografía del Estado de Morelos, Imprenta en Tepoztlán, Tepoztlán Morelos 1909.
- PLANCARTE y Navarrete, Francisco. Tamoanchan, 2ª ed, el Escritorio, México 1934.
- PUJADAS, Juan José. Etnicidad, identidad cultural de los pueblos, EUDEMA, Madrid 1993.
- RAMOS, Oriente Francisco y Arellano Martínez Alejandra. La lengua náhuatl, rasgo de identidad entre los pobladores de Tetelcingo Morelos, (Tesis), UACH, México 1997.
- RUIZ de Bravo Ahuja Gloria. *El proceso del bilingüismo en contexto multiétnico*, en: Beatriz Garza y Paulette Levy (ed.). Homenaje a Jorge Suárez, COLMEX, México 1990. P. 461.
- SAETTEL Hans, Robert. *Hacia una crítica de la sociolingüística*, en: Sánchez Vásquez Adolfo et. al. Arte sociedad ideología, No. 2, agosto-septiembre, 1977.
- SACKS, Harvey. *A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation*, en: Language, 50, 1974, Pp. 696-735.
- SANTOS, Jara Enrique. Migraciones internas e identidad cultural, Trabajo presentado en el XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Celebrado en la Habana, Cuba, del 28 al 31 de mayo de 1991. (Mimeo.).
- SAUSSURE, Ferdinand. Curso de lingüística general, Nuevomar, México 1982.
- SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte. "Iniciación a la sociolingüística", GREDOS, Madrid 1977.
- SCHUTZ, Alfred. Las estructuras del mundo de la vida, Amorrortu editores, Buenos Aires 1977.
- SHERBUNE, F. Cook y WOODROW Borah. Ensayos sobre historia de la población México y California, S. XXI, América Nuestra, México 1980.
- SIERRA, María Teresa. Discurso cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en los pueblos Hnahnus..., CIESAS/Gobierno del estado de Hidalgo, México 1992.
- SILVERMAN. "Interpreting qualitative data", Sague Publications, California 1989.
- SOLIS, M. Raúl. La heroica Ciudad de Cuautla, UNAM, México 1988.
- SOLÍS, Martínez Raúl. Cuautla en la historia, Cuadernos Morelenses, Cuernavaca Morelos 1985.
- SOTELO, Inclán Jesús. Raíz y razón de Zapata, Comisión Federal de Electricidad, México 1970.

- STAVENHAGEN, Rodolfo. Las clases sociales en las sociedades agrarias, 10ª ed., S. XXI, México 1978.
- STAVENHAGEN, Rodolfo et. al. Capitalismo y campesinado en México, SEP/INAH, México 1976.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Problemas étnicos y campesinos, CNCA/INI, México 1990.
- SUÁREZ, A. Jorge. Las lenguas indígenas mesoamericanas, INI/CIESAS, México 1995.
- SULLIVAN, D. Thelma. "Reconstrucción de las consonantes del protonahuatl", CIESAS, Cuaderno No. 31, México 1980.
- Summa Antropológica, SEP/INAH, 1978. P. 573.
- TETELCINGO, Morelos. Mosiehualcuicayotl, Tipografía indígena, Cuernavaca Morelos. (Fondo : A. Ma. Garibay -UNAM-).
- TOWNSED, C. Guillermo. *Comparaciones morfológicas entre Cakchiquel y nahuatl*, en: Investigaciones lingüísticas, tomo IV, año de 1937, Nums. 3 y 4.
- TRAGER-Whorf-McQuown , en: Razas y lenguas indígenas de México, I.P.G.H., México 1941.
- TUGGY, H. David. "Tetelcingo Nahuatl", en: Ronald W. Langacker. Aztec grammar, vol. 2, University of Texas at Arlington, S.I.L., Dallas 1979. TUGGY, H. David. "The transitivity related morphology of Tetelcingo nahuatl: an exploration in space grammar", University of California Dissertation, San Diego 1981.
- VALIÑAS Coalla, Leopoldo José. El náhuatl de la periferia accidental, Tesis ENAH, México 1981.
- VALLVERDÚ Francesc. El fet lingüístic coma fet social, llibres a l'abast, Barcelona 1985.
- VALLVERDÚ Francesc. Dues llengües: dues funcions?, llibres de l'Escorpí Idees, Barcelona 1992.
- VILLASEÑOR y Sánchez, Joseph Antonio. Theatro americano, Imprenta de la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, Calle de las Capuchinas , año 1746, edición facsimilar de Editora Nacional, T. I., México 1952.
- WEINREICH, Uriel. Lenguas en contacto, Universidad Central de Venezuela, Venezuela 1974.
- WHORF, B. L. "The Milpa Alta Dialect of Aztec", en: Linguistic structures of native América, Viking fund, publications in anthropology, number six, New York 1946.
- WOMACK, John. Zapata y la revolución mexicana, 16a. de., S. XXI, México 1989.
- WOOLARD, K. Double talk, Stanford University Press, Stanford California 1989.
- ZEA, Leopoldo. Filosofía de la historia americana, FCE, México 1978.