



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE POSGRADO



PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL
BILINGÜE PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB Andes



MAESTRÍA EN SOCIOLINGÜÍSTICA

“CON EL NÁHUATL REVIVO, ME ANIMO”



**UNA MIRADA SOCIOLINGÜÍSTICA A LA LENGUA
NÁHUATL DE LOS ABUELOS DAMIANA Y LIBORIO,
TLACOTENCO, CIUDAD DE MÉXICO.**



Elsa Del Valle Núñez

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en
cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención
del título de Magíster en Sociolingüística

Asesora de tesis: Inge Sichra

**Cochabamba, Bolivia
2018**

La presente tesis “CON EL NÁHUATL REVIVO, ME ANIMO”. UNA MIRADA SOCIOLINGÜÍSTICA A LA LENGUA NÁHUATL DE LOS ABUELOS DAMIANA Y LIBORIO, TLACOTENCO, CIUDAD DE MÉXICO, fue defendida el.....

**Inge Sichra, Ph. D.
Asesora**

**Pedro Plaza Martinez, Ph. D.
Tribunal**

**Laura García Landa, Ph. D.
Tribunal**

**Mgr. Jose Antonio Arrueta R.
Jefe del departamento de Post Grado**

Dedicatoria

Al *Dador de la vida* por dirigirme en los senderos de los pueblos indígenas, porque con su forma de ser, de percibir al mundo, de hablar y sentir mi corazón se emociona y encuentro un significado del porqué vivo. Ellos me recuerdan que las diferencias son sustanciales para preservar la especie y complementarnos aquí en la tierra por esencia natural en armonía del universo.

A los abuelos Damiana y Liborio

Yo los sigo como una hoja al viento que se mueve por el fulgor de sus palabras y sus cantos nahuas. Les delíneo su rostro del color de la tierra en acuarela de arcoíris y racimos de flores, son agua que sacia la sed de los amorosos de la lengua náhuatl.

A mis padres, hermanos y familia

Allá en el cielo, junto a la luna redonda y blanca le dije al conejo que vive en ella: cántales una canción de cuna, un arrullo para que su sueño sea alegre, déjales sentir una melodía nocturna. Cuando estés sonriéndoles a las estrellas, sonríeles a ellos.

A mi tía Elena y a José Antonio

Sus rostros y sus corazones están y permanecen en el tiempo. Allá en el cielo, seguro que en una estrella está José Antonio. En lluvia de flores de colores le ofrenda a su madre Elena un amor eterno, divino y la caricia de un hijo que la ama por siempre.

A Carlos

Migré a los ojos de Carlos porque sentí mirar el cielo en ellos. Quise contemplar a sus peces con la ternura exorbitante con la que los miraba. Y entonces, comencé a mirarlos así. -Hueles a pescado- me decía Carlos, después de su regreso del trabajo a casa. Yo sólo lo veía como cuando él me miraba después de decirle con mis ojos - hueles a la excrecencia del mar-.

A Tlacotenco y a su gente

Tu huella natural en el espacio es un regocijo verde por tus nopaleras y campos. Por tus calles oscila en el viento el aroma de un pueblo originario y en tu rostro y cuerpo tu gente mantiene la esperanza de que jamás muera su coraza histórica de ser indígena nahua, la que hoy clama que no sea olvidada.

A Inge Sichra

Una tea, una luz que hace mirarnos en el espejo. Un ramillete de flores de colores porque con sus experiencias acaricia mi sentir y hace que construya imaginarios de esperanza y de hechos.

A mis maestros de PROEIB Andes

No es una casualidad encontrarnos y nos miramos frente a frente en un espacio revolucionario de pensamiento, inspirador y con anhelo de justicia, reivindicador de territorios propios y de lenguas que ya no sean más amarradas y de hablantes que ya no sean más silenciados.

A mis compañeros de estudio del PROEIB Andes

Porque el corazón de cada uno alimenta la posibilidad de transformar el mundo, no el universo natural sino el de los seres humanos.

A Nelva, Alan y Titis

Por ser parte de mi alegría cotidiana.

A PROBEPI-CONACYT

Por confiar en mí y brindarme su mano.

A la vida

Por cada momento de vida, porque me has dejado contemplar y vivir el cielo boliviano, observar a sus hormigas y conocer a su gente.

Agradecimientos

Flores de colores para cada uno de ustedes quienes me brindaron instantes de su vida, su aliento y corazón.

Abuela Damiana Jardines Garibay
Abuelo Liborio Meza Patiño
Señora María Isabel Meza Jardines
Señorita Mari Cruz
Joven Alfredo
Señora Jazmín
Niña Katya
Bebé
Señora Teresa Meza Jardines
Señor Gregorio Varela
Joven Jorge
Joven Adrián
Señora Silvia Meza Jardines
Señor Ernesto
Joven Alejandro
Joven Daniel
Niño Jeimy
Señora Olivia Meza Jardines
Señor José Luis
Niño Luis Ángel
Niño Juan Carlos
Abuelo Emilio
Abuelo José
Abuela Piedad
Abuelo Rolando Iglesias
Joven Jovanny
Abuelo Paciano Blancas Carrillo
Abuelo Susano Leyva
Abuela Petra Leyva Nápoles
Abuelo *Teuctli* Morales Baranda
Abuela Severiana Sánchez
Abuelo Roque Galicia
Joven Juan Carlos Cervantes
Señora Rosita
Señora Josefina Núñez
Señora Elena Núñez
Señor Osvaldo Galicia
Señor José Ortiz

Joven Edgar
Señor Tito
Señora María Elena
Señora Juana Godoy
Señora Hermelinda
Señor Jaime
Señor Adán Quiroz
Joven Baruch
Señor Javier Galicia
Señora Ana Lilia Velázquez
Señor Mayollo Sánchez
Familia de los globos de cantoya
Autoridad Alberto Meza Godoy
Sacerdote Juan
Señora Virginia
Abuela Rebeca
Señorita Karen Linares
Joven Odilón Martínez
Señorita Abigail Hernández
Joven Diego
Joven Luis Calvillo
Señorita Jessica Vásquez
Señorita Olinka
Señora Carmen (representante Delegación
Milpa Alta)
Señora Zazil (representante INALI)
Señor Jorge Alvarado Jefe Delegado
Abuela Blandina
Abuela Marcelina
Joven Ricardo Choreño
Señor Bulmaro
Señor Reginaldo
Señora Rosita
Abuelo Hilarión Morales
Señor Brígido
Martinillo

Resumen

“CON EL NÁHUATL REVIVO, ME ANIMO”

UNA MIRADA SOCIOLINGÜÍSTICA A LA LENGUA NÁHUATL DE LOS ABUELOS DAMIANA Y LIBORIO, TLACOTENCO, CIUDAD DE MÉXICO.

Elsa Del Valle Núñez, Mgr. en Sociolingüística
Universidad Mayor de San Simón, 2018
Asesora: Inge Sichra

Como Marco Polo en sus viajes, me eché a caminar por las tierras de Tlacotenco para emprender una labor etnográfica y además una investigación Acción Participativa. Allí, en esa región del oro verde llamada así por los sembradíos del nopal, una pareja de abuelos nahuas develan la situación sociolingüística de su lengua originaria en su familia y en su comunidad.

El poco uso de la lengua náhuatl en la vida cotidiana de estos abuelos y su no transmisión a sus descendientes deterioran significativamente el estado de vitalidad de la lengua originaria en la región. La lengua náhuatl en contacto con la lengua castellana sólo es actualizada en momentos esporádicos como en los encuentros entre los abuelos nahua hablantes y en funciones simbólicas a través del canto, al realizar alguna tarea que la escuela les solicita a los niños o jóvenes y en el discurso funerario tras la muerte de alguna abuela o abuelo nahua hablante.

Los actores de la investigación reconocen que fueron los propios nahua hablantes de años atrás, los padres, quienes decidieron silenciar su lengua originaria para evitar que sus hijos fueran víctimas de burla al no hablar bien el castellano, al comprender que el bilingüismo no traía consigo beneficios y además no volverlos sujetos de discriminación étnica. El proceso de pérdida de la lengua náhuatl en Tlacotenco es producto de la práctica de echar a los niños de las pláticas de los mayores cuando se encontraban hablando en la lengua originaria. Esta actitud lingüística negativa intenta revertirse en la actualidad con

nuevas actitudes positivas en favor de la lengua náhuatl, de modo que algunos de los actores hablan de “revivir el náhuatl” mediante dos estrategias de sanación como elementos medulares de una planificación lingüística familiar que idearon junto a la investigadora: 1. La socialización de la lengua náhuatl para su documentación por medio de la fogata tradicional en el hogar y 2. La visibilización de la lengua náhuatl en la comunidad de Tlacotenco por medio del diseño de un paisaje lingüístico.

La lengua náhuatl para algunos actores se percibe como un ser vivo. Bajo esta noción, la lengua originaria de Tlacotenco cae en estado de enfermedad y entre sus padecimientos persiste en la comunidad de habla náhuatl un conflicto social y lingüístico que divide a una minoritaria y minorizada población de habla, la de los *huehues*¹, es decir de los abuelos y las abuelas nahuas.

En el escenario estudiado, además, la lengua náhuatl se vuelve el remedio natural de curación físico y anímico de una de las actrices principales, quien poco a poco se va empoderando de poder político y decisivo, de tal manera que se demuestra que, al emprender proyectos de revitalización lingüística y cultural, no sólo se espera sanar la lengua y cultura de un pueblo, sino, sobre todo, sanar al originario de esa lengua-cultura para dar paso a la revitalización de la lengua y la hablante.

Palabras clave: Conflicto social y lingüístico, función simbólica de la lengua, planificación lingüística familiar, actitud lingüística, remedio para el hablante y para la lengua náhuatl.

¹La palabra *huehues* de origen náhuatl para este apartado de resumen corresponde a la acepción general de las abuelas y los abuelos de habla náhuatl de la localidad de Tlacotenco; en otro momento, uso este término para referirme a un grupo social en particular de la misma población.

Tzitziquitzin tlahtoltin

“CON EL NÁHUATL REVIVO, ME ANIMO” UNA MIRADA SOCIOLINGÜÍSTICA A LA LENGUA NÁHUATL DE LOS ABUELOS DAMIANA Y LIBORIO, TLACOTENCO, CIUDAD DE MÉXICO.

Elsa Del Valle Núñez, Mgr. en Sociolingüística
Universidad Mayor de San Simón, 2018
Asesora: Inge Sichra

Nican milhuia itechpa tlen panoa ica nahuatlahtolli ipan in altepetl Santa Ana Tlacotenco, tlen mani ipan iyollohco Mexihco. Nehuatl onechnanquili: ¿Ahquiqueh oc nahuatlahtoah ihtic altepetl? ¿Cuix ye omic? ¿Cuix polihui tepitzin miquiz? ¿Ahnozo nemi oc? ¿Ipan nohti altepetl monahuatlahtoah? ¿Campa monahuatlahtoah? ¿Quenman monahuatlahtoah? ¿Oc tocoltitzinhuan ihuan tocihtzinhuan mononochiliah intloctzinco inpiltzitzinhuan, intloctzinco iixhuitzitzinhuan ipan nahuatlahtolli? Ipan inin tlahtlaniliztli milhuia nican ipan inin amoxtli.

Nehuatl onicanquili inintin tlahtlaniliztli ica ce tequitl itoca ipan caxtillancopa “etnografía”, hueli milhuiz “tlahtolaltepenemiliztlahcuilolizmatiliztli”, tlein onicchiuh ipan ome metztli ompa Santa Ana Tlacotenco altepetl, onipeuh ipan macuilli tonalli ipan ce metztli, 2017 xihuitl, ihuan yonitlan ipan yei tonalli ipan yei metztli, 2017 xihuitl. Ipan inin cahuitl oninen itloctzinco ce tlacotencahcenyeliztli, itoca Meza Jardines, ihtic ichantzinco onicchiuh notequiuh, oninomachtli quenman in tocihtzin Damiana ihuan inamictzin tocoltzin Liborio tenonotzah in nahuatlahtolli, intloctzinco occequintin tlacotencanahuatlahtoanimeh ihtic inaltepeuh; ihuan ¿campa?, ¿nochi tonalli?, nozo ipan tepitzin cahuitl; noyuh, ¿tlein moyolnonochiliah itechpa inahuatlahtoltzin?, ihuan ¿tlein moyolnonotzah inpiltzitzinhuan, ihuan inixhuitzitzinhuan itechpa nahuatlahtolli?, ¿tleica in telpocameh ihuan in cocone ayamo nahuatlahtoah?, ¿tlein opanoc ipan inin altepetl? Neh onicchiuh inin tequitl ica nepapan matilizohtli quenamic “tenonotzaliztli”, “tlatemoliztli”, “cualli tlachializtli”, ihuan neh oniquicuilol nochi itechpa innemiliz ihuan intlahtol

nahuatlacotencah. Yuhqui oninoyolnonotz itechpa inin, intlahtoltzitzinhuan ihuan intlachihualiz ihuan axan neh niquilhuia tlein inin tlahtolli hueli miquiz ipan tepitzin xihuitl, ihcuac ayamo monemitiah tonahuacoltzitzinhuan ihuan tonahuacihztinhuan, zan acameh, tepitzin tohuehuetzitzinhuan tlacotencah, hueli miquiz ihcuac nochtin tlacotencanahuatlahtoanimeh miquizqueh, yehuantzitzintin ye huehuetzitzintin, ye quimopiliah yepohualli ihuan mahtlatli xihuitl, occequintin ye quimopiliah nauhpohualli ihuan macuilli, nauhpohualli ihuan chiuncahui xihuitl, ihcuac inon panoz noyuhqui miquiz in tlacotencanahuatlahtolli, intla inon panoz noyuhqui mopopoloz inahuayuhcatiliz, innemiliz, inahuanelhuayo.

Yehce intloctzinco “tlatemoliztli”, onicchiuh ce tequitl itoca “occepa tonahuatlahtolnehnemiz” “occepa tonahuatlahtol nemiz”, ipan caxtillancopa inin tequitl itoca “revitalización”, inin quittoznequi tlein occepa nochtin nahuatlahtoanimeh occe tlahtoah inahuatlahtoltzin ipan nochtin yeyantli, ipan nochtin caltin ihtic nochtin nahuacenyeliztli; noyuhqui ipan cuentla, teopan, tianquiztli, nochtin ohtli, ihuan nochiltepetl, yehce inon panoz ihcuac in nahuatlahtoanimeh ayamo quilhuiah ahmo cualli nahuatl, ipampa ipan altepetl Santa Ana Tlacotenco acameh quilnecnemiliah tlein in nahuatl huehue, zoltic, tlein inin tlahtolli ye opanoc, inin tlahtolli ahmo cualli mitta impampa acameh ahneltochah, quilhuiah tlein occequintin coyotlahtolli ocachi cualli quenamic caxtillantlahtolli nozo inglestlahtolli ipampa ica inintin mopia cualli tequitl ihuan miec tomin, inon noyuhqui mocnemilia ipan inin altepetl.

Noyuhqui milhuia tlein in nahuatlahtoanimeh ayamo tlahtoah ipampa ahmo oncateh tlachah tlein nahuatlahtoah, intla ayocmo moyehyeco, noyuhqui milcahua.

Quenin in huehuetzitzintin ahmo quimonequiltiah innahuatlahtoltzin momiquiliz, omochiuh occe tequitl ica icenyelitzin tocihtzin Damianatzin, inic ce: tlecuilpan campa in tocoltzitzinhuan ihuan tocihtzinhuan techmononochiliah izazanil, ihuan itlahtoltzin, ihuan ichpocameh, telpocameh ihuan coconeh quizaloah inin, yehce noyuhqui omochiuh occe tequitl itechpa titlahcuilolizqueh nahuatl nepapan yeyantli ipan tlahcuilopamitl quenamic:

tlananamacoyan ipan iyollohco Santa Ana Tlacotenco, yuhqui mittaz nahuatl, ihuan hueli quizalozqueh in coconeh.

Inin tequitl ohuic ipampa totechneconi ticchihuazqueh miectin tlamantli, yehce ica inin amoxtli mopehua, inin tequitl otlacat ihtic inyollo tocoltzitzinhuan Damianatzin ihuan Liboriotzin, yehuantzitzin ahmo quimonequiltiah tlein inahuatlantoltzin miquiz, ihuan axan neh niquinpalehuiz ica inin tlahtoltin itechpa quenin inix, quenin inyollo, ihuan quenin ix nahuatl, iyollo nahuatl ipan Santa Ana Tlacotenco.

Índice de Contenido

Dedicatoria	i
Agradecimientos	iii
Resumen	iv
Tzitziquitzin tlahtoltin	vi
Índice de Contenido	ix
Lista de Tablas	xii
Lista de Figuras	xiii
Lista de Ilustraciones	xiv
Abreviaturas	xv
Ipan tlein milhuia ipan inin amoxtli	xvi
Introducción	1
Capítulo 1: Aspectos generales	5
1.1 Planteamiento del problema: pinceladas de un caos aparentemente armonioso.....	5
1.2 Objetivos.....	11
1.2.1 Objetivo general.....	11
1.2.2 Objetivos específicos.....	11
1.3 Justificación: el sentir qué defiende y hace.....	12
Capítulo 2: Metodología, el camino que recorrí	15
2.1 La investigación cualitativa.....	15
2.1.1 La investigación cualitativa desde la perspectiva nahua.....	22
2.2 El método etnográfico.....	24
2.3 Una familia de Tlacotenco, un estudio de caso.....	26
2.4 Unidades de análisis.....	30
2.5 Técnicas de investigación.....	31
2.5.1 Mirar con detenimiento y sentir.....	31
2.5.2 De la entrevista: las pláticas, el encuentro de nahua hablantes y las juntas de apoyo.....	33
2.6 Instrumentos utilizados en el camino que recorrí.....	34
2.7 ¿Cómo se pinceló este texto?.....	35
2.8 Dificultades en el proceso de investigación y del informe final.....	36
Capítulo 3: Fundamentación teórica	37
3.1 Situación exógena. Ambiente de la planta de maíz o de la familia.....	39
3.1.1 Conflicto social y lingüístico.....	39
3.1.2 Desplazamiento lingüístico.....	43
3.1.3 Ideología, creencias y actitudes lingüísticas.....	46
3.2 Situación endógena en la familia. La base de la planta de maíz, los abuelos en la familia.....	49
3.2.1 Bilingüismo.....	49
3.2.2 Función simbólica de la lengua náhuatl.....	51

3.3 Las mazorcas de la planta de maíz. Las hijas y nietos	53
3.3.1 Transmisión intergeneracional y ruptura de la lengua	53
3.3.2 Vitalidad de la lengua.....	56
3.4 <i>Miyahuítl</i> , la flor de la planta de maíz o de la familia	58
3.4.1 Planificación familiar	58
3.4.2 Gestión lingüística.....	60
3.4.3 Documentación lingüística.....	62
3.4.4 Paisaje lingüístico.....	63
3.5 Estado del arte: antecedentes de investigaciones en Tlacotenco y tesis del PROEIB Andes.....	64
Capítulo 4: Contexto de la investigación	68
4.1 De la vida cotidiana “en el lugar de las jarillas” Tlacotenco	69
4.1.1 De la palabra nahua <i>Tlacotenco</i>	69
4.1.2 El paisaje natural de Tlacotenco.....	69
4.1.3 El pueblo de Tlacotenco: el vecindario	71
4.1.4 En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, siéntense: de la iglesia de Santa Ana	73
4.1.5 De las autoridades	75
4.1.6 Los que viven en Tlacotenco.....	76
4.1.7 Los saberes artesanales.....	78
4.1.8 De las escuelas.....	79
4.1.9 De las casas de lengua y cultura náhuatl	81
4.1.10 De la lengua náhuatl y el territorio.....	82
4.1.11 Perspectiva del pueblo de Tlacotenco	83
4.2 Perspectiva de la investigadora: la comprensión del escenario tlacotense y la situación sociolingüística de la lengua náhuatl.....	84
Capítulo 5: Resultados.....	88
5.1 Silenciamiento de la lengua originaria en Tlacotenco	91
5.1.1 Niño vete para allá.....	91
5.1.2 Me acaparó mi trabajo, no tuve tiempo para hablarles en náhuatl	99
5.2 Remedio para la hablante y para la lengua náhuatl.....	103
5.2.1 Remedio para la abuela Damiana.....	104
5.2.2 Cuando me echan ojo por hablar en náhuatl, me limpio con un huevo	108
5.2.3 Remedio para la lengua náhuatl	110
5.2.3.1 La fogata náhuatl: cohesionan el tejido familiar y social de los abuelos nahua hablantes.....	112
5.2.3.2 Vamos a pedirle a Dios que nos ayude.....	116
5.2.3.3 Hay cultura en la casa de mi abuela	117
5.2.3.4 Está difícil pero lo vamos a intentar	119
5.2.4 El paisaje lingüístico náhuatl.....	122
5.2.4.1 Para que las abuelas y los abuelos nahuas vean que su lengua náhuatl está presente otra vez	122
5.2.4.2 Para que los niños lo vean y pregunten	123
5.3 Conflicto social y lingüístico: entre los nahuas y el náhuatl.....	126
5.3.1 El impresionismo de las gramáticas	126

5.3.2 Es diferente, tan sólo cambia en las vocales	129
5.3.3 Náhuatl a título personal.....	131
5.3.4 Náhuatl champurrado	133
5.3.5 Náhuatl que vale oro.....	137
5.4 Función simbólica de la lengua náhuatl en Tlacotenco	140
5.4.1 Cantar en la lengua náhuatl	140
5.4.1.1 Lengua bonita	144
5.4.2 Abuelita, ayúdame a hacer mi tarea	146
5.4.3 Discurso funerario: despedida a la abuela Elena.....	149
Capítulo 6 Conclusiones	158
Capítulo 7: Propuesta	167
Referencias.....	179
Anexos	185

Lista de Tablas

Tabla 1. La lengua náhuatl en México	5
Tabla 2. Unidades de análisis.....	30
Tabla 3. Factores 1,2,3 y 4 de la UNESCO para medir el grado de vitalidad de la lengua	56
Tabla 4. Escala graduada de deterioro intergeneracional de Fishman para lenguas amenazadas	57
Tabla 5. Artículo 13 de LGDLPI (2003).....	62
Tabla 6. Extracto del Diario de Campo. La abuela Damiana y su estado de salud.....	104
Tabla 7. Extracto del Diario de Campo. Cómo nace el “revivir del náhuatl” en la familia Meza Jardines.....	111
Tabla 8. Cronograma de actividades durante la época de verdor por categorías	176
Tabla 9. Otros focos a explorar en la revitalización lingüística en Tlacotenco	177

Lista de Figuras

Figura 1. Los granos de maíz: árbol genealógico de la familia Meza Jardines	28
Figura 2. La molécula de la lengua náhuatl	29
Figura 3. Fenómenos sociolingüísticos en la familia Meza Jardines, la planta de maíz. 38	
Figura 4. Proceso histórico de desplazamiento de la lengua náhuatl en una familia de Tlacotenco, Ciudad de México	45
Figura 5. Roles socioeconómicos en la familia Meza Jardines.....	77
Figura 6. Relación fundamentación teórica y categorías: perspectiva holística	89
Figura 7. La molécula de la lengua náhuatl en la revitalización lingüística	168
Figura 8. Dinámica de documentación de la tradición oral de los abuelos Damiana y Liborio.....	172
Figura 9. Fase de rotulación en la lengua náhuatl.....	174

Lista de Ilustraciones

Ilustración 1 Abuela Damiana desgranando el maíz.....	26
Ilustración 2 Abuela Damiana encendiendo el <i>popochcomitl</i> en la fogata náhuatl	115
Ilustración 3 Junta para el acuerdo de colaboración INALI, Jefatura delegacional Milpa Alta y abuelos nahua hablantes de Tlacotenco para el proyecto comunitario paisaje lingüístico.....	125
Ilustración 4 Abuela Damiana con el señor Delegado Jorge Alvarado, en ceremonia del día de la bandera, Milpa Alta.	143
Ilustración 5 Funeral de la abuela Elena	157

Abreviaturas

AA.	Actor anónimo
ART.	Artículo
C.	Conversación
CLIN	Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales
CPV	Censo de Población y Vivienda
DC.	Diario de campo
DOF	Diario Oficial de la Federación
E.	Entrevista
ED.	Elsa Del
EDVN.	Elsa Del Valle Núñez
EI.	Encuesta Intercensal
IEMS	Instituto de Educación Media Superior
INEGI	Instituto Nacional de Geoestadística
LGDLPI	Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas
O.	Observación
ONU	Organización de las Naciones Unidas
RALE	Real Academia de la Lengua Española
SEP	Secretaría de Educación Pública
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
	Código de Registro del trabajo de campo
C. DJ. 05/01/17	Conversación. Damiana Jardines. Cinco de enero de 2017
E. LM. 16/10/17	Entrevista. Liborio Meza. Diez de enero de 2017
DC. ED. 03/02/17	Diario de Campo. Elsa Del. Tres de febrero de 2017

Ipan tlein milhuia ipan inin amoxtli

“CON EL NÁHUATL REVIVO, ME ANIMO” UNA MIRADA SOCIOLINGÜÍSTICA A LA LENGUA NÁHUATL DE LOS ABUELOS DAMIANA Y LIBORIO, TLACOTENCO, CIUDAD DE MÉXICO.

Elsa Del Valle Núñez, Mgr. en Sociolingüística
Universidad Mayor de San Simón, 2018
Asesora: Inge Sichra

❖ Peuhcayotl: ¿Tlen panao ica tonahuatlahtol?

Ipan totlazohtlal itoca Mexihco nemih nepapan macehualtepemeh ihuan inintin macehualtlahtoah. Cehce tonalli mopohpolo ce tlahtolli ipan cemanahuac, noyuhqui inin panao ipan tomexicahtlal, hueli miquiz acah macehualtlahtolli. Ihecuac momiqui ce tlahtolli mopohpolo miectin tlamantli quenamic toyuhcatiliz, tonemiliz; yehce noyuhqui mopohpolo in xochiyotl, in cuauhyotl, in yolcameh, totlaltzin. Inin ahmo cualli. ¿Quenin tinemizqueh moztla? Ica zan ce tlahtolli, ica zan ce yuhcatiliztli inon ahmo cualli. Ihecuac mopohpolo ce tlahtolli quenamic nahuatlahtolli noyuhqui mopohpolo tonelhuayo, mopohpolo noezzo, moilcahua totahtzitzinhuan, tocoltzitzinhuan, tohuehuenemiliz.

Ipan Tlacotenco altepetl axan ye tepitzin huehuetzitzintin oc monahuatlahtoltiah, ihuan yehuantzitzin ahmo quimonequiltiah in tonahuatlahtolzin momiquiliz moztla nozo huiptla. Neh oniquinnonoztza itechpa inin intloctzinco.

Intla monequi tepalehuiz tomacehualtepehuan, totechneconi tehuan titomachtizqueh quenin iix, ihuan iyollo iyuhcatiliz, ihuan itlahtol. Ihuan titenonotzah intloctzinco nahuamacehualtin ipan inin. Axan neh oninomachti itechpa in nahuatl tlen motlahtoa ipan Tlacotencaaltepetl ipampa moztla cuix miquiz.

In tocihtzin Damiana ihuan tocoltzin Liborio metzicateh ipampa moyolcocotzinoah in telpocameh ihuan in coconeh ahmo nahuatlahtoah, yehce yehuantzitzin tepitzin ihtic altepetl Tlacotenco monahuatlahtoltiah. ¿Campa yehuantzitzin motlahtoltiah nahuatlahtolli? ¿tlein moilhuiah ipan nahuatl?, ¿tleica in nahuatlacotencah ahmo tlahtoah?

❖ **Onahcic onicmat:**

- Oninomachti quenin ca in nahuatl ipan ce nahuacenyeliztli ipan Tlacotenco.
- In tocoltitzinhuan quenman motlahtoltiah nahuatl ipan inchantzinco ihuan occequintin yeyantli ihtic Tlacotenco altepetl.
- ¿Quenin oyeya tequiohtli itoca “occepa tonahuatlahtolnemi”

❖ **Matilizohtli:**

Inin tequitl onipeuh ihcuac onahcic ipan Tlacotenco altepetl. Neh oninen ihtic ce nahuacenyeliztli ipan ome metztli, ompa nehuatl cualli oniquittac ihuan cualli oniccac itechpa inchiualiz ihuan intlahtol nochtic cenyeliztli. Inin tequitl ohuitic, yehce noyuhqui cenca cuacuatzin ipampa ica inin cualli motlamati quenin monemi ipan ce macehualaltepetl. Neh oniyeya nitlaitiani, nitenonotzani ihuan nitequitiani ica inin onitequit ihuan onicchiuh etnografía “tlahtolaltepenemiliztlahcuilolizmatiliztli”. Ihcuac neh onicmat tlein hueliz tonahuatlahtol ipan Tlacotenco, zan niman oniyolnonotz ihuan onitequit ica ce nahuacenyeliztli ic ahmo miquiz tomacehualtlahtol, tehuantin oticchiuhqueh ce tequitl itoca “occepa tonahuatlahtolnemi” campa mochihua zahzaniltlecuilpan, ihuan nahuatlahcuiloliztli ipan nepapan yeyantli Tlacotenco altepetl.

❖ **Tlahcuilohmatiliztli:**

Miectin tlahcuilohmeh momachtiah itechpa tlen panoa ihcuac ipan ce yeyantli nemih ce, ome nozo yeyi tlahtoltin, ihuan noyuhqui tlein panoa ica tlahcah. Ipan inin amoxtli milhuia ahquiqueh omomachtihqueh ipan sociolinguisticatlamantli ihuan tlein quilhuiah itechpa: caxtillantlahtolyaotla ica nahuatlacayaotla; ihcuac ce tlatatl tlahtoa ce macehualtlahtolli ihuan ce coyotlahtolli; ihcuac ahmo cualli mitta ce macehualtlahtolli, ihcuac ce tlatatl ahmo quinequi tlen itlahtol miquiz yeh quichihua ce tequitl itoca tlahtolohtli ic mochipa nemi.

❖ **Tlacotenco: iix, iyollo:**

Inin onicchiuh ica tlen onechilhuihqueh tlacotencah. Nican milhuia itechpa ¿tlein quittoznequi Tlacotenco?, ¿quenin mitta in altepetl? Icuayohuan, ixochihuan, iyolcahuan, ¿catle xinachtli motlatoca?, ¿tlen quichihua in tlacotencah?, itechpa inemiliz, campa

tequitih quenin acameh miltequitqueh, occequintin temachtianimeh, occequintin tlanamacanimeh, ihuan occe, campa momachtiah in coconeh, in telpocameh, itechpa in nahuachantli campa momachtia nahuatlahtolli, itechpa in teocalli ihcuac mocuica nahuatl, acameh teyacanqui in altepetl Tlacotenco, ipan tlein tlahtolli cihuah, tlacah, ihuan nochtin tlahtoah, quenin mocuepa in altepetl, tlein omopohpolo, quenin ihcuac ayamo ipan nahuatl noyuhqui miqui xochimeh, cuahuimeh, in tlalli. Tlein opanoc ipan in altepetl itechpa in tlalli, quenin occe tlatemianimeh noyuhqui oahcihqueh ipan in altepetl ihuan omomachtihqueh in nahuatl, tlein panoa axan in altepetl ica nocti huhuetzitzintin tlein motlahtoltiah nahuatl. Nican noyuhqui ninoyolnonotza itechpa inin.

❖ **Oniquittac, onitenonotz, oninoyolnonotz ipan Tlacotenco itechpa in nahuatlahtolli:**

Xictotoca in conetl: Ipan huehca xihuitl nepapan tahtzitzinhuan ayamo temachtiah inahuatlahtoltzin ic iconetzitzinhuan ipampa yehuantzitzin ahmo quinequi yehuantin moyolnonotzaz ic burla nozo ic coyohuetzanimeh. Inon opanoc ipampa opeuh miqui in nahuatl Tlacotenco altepetl.

Ce pahtli ic tocihtzin Damianatzin: Ihcuac tocihtzin Damianatzin motequitilia ic nahuatl, itlahtoltzin yehuatzin occepa mehua, monemitia, pahpactica. Inon quittoznequi ica nahuatl yehuatl mopatia inacayotzin ihuan iyollotzin.

Ce pahtli ic nahuatlahtolli: Nican milhuia itechpa quenamic in tocoltzitzinhuan Damianatzin ihuan Liboriotzin tequitih ica nahuatl, yehuantin otechilhuiqueh itlahtol ihuan neh ihuan occequintin nocniuhtzitzinhuan ticpiah ihtic tepoztenonotzani, noyuhqui yehuantih tlahtoah ica teyacanqui INALI, ihuan teyacanqui Jefatura Delegacional Milpa Alta ipampa motlahcuiloz nepapan tlahtolli ipan tepamitl, nozo nepapan yeyantli ihtic Tlacotenco altepetl. Ica inin mochia tinahuapalehuiah. Noyuhqui mochihua tlen nochtin nahuatlahtoanimeh moyolnonotza tleica inahuatlahtoltzin ahmo miquiz, motechneconi yehuantin occepa nahuatlahtoah ihuan in coconeh nahuacaquih.

Campa motlahtoa nahuatl ipan Tlacotenco altepetl: In tocoltzintzinhuan Damiana, ihuan Liborio cuica hipan nepapan teoilhuitl, noyuhqui mocaqui nahuatl ihcuac ce

nahuacoltzintli momiquilia, ihuan acameh milhuia tlahtolmiquiliztli. Noyuhqui acameh coconeh quitlahtlania in tocoltzitzinhuan Damiana ihuan Liborio itechpa nahuatl ihcuac itemachtiani quimaca ce caltequitl.

Yaotla itzalan nahuatlahtoanimeh ihuan innahuatlahtol, in caxtillantlahtol: Ipan Tlacotenco altepetl in nahuatlantoanimeh yaotlah ipampa acameh quilhuiah inin nahuatl cualli ca, yehce occe ahmo cualli, ipampano yehuantin ahmo mononotzah, ihuan yuhqui miqui nahuatl.

❖ **Ninoyolnonotza:**

In nahuatl Tlacotenco opeuh miquiz ipampa acameh tahtzitzintin, nantzitzintin, ayamo quinequih tlein incoconehuan noyuhqui nahuatlahtoz ipampa milhuia tlein in zolticnahuatlahtolli, noyuhqui ahmo cualli caxtillantlahtoz. Ica nahuatl in tocihtzin Damiana nemi, mopahtia, ihuan noyuhqui mopahtia nahuatl ihcuac yehuantzitzin occepa nahuamotlahtoltiah. Ihcuac in tlahtoanimeh yaotlachihuah, noyuhqui nahuatlahtolmiqui. Ipan Tlacotenco tepitzin mocaqui nahuatl, ye zan ica cuicatl, inon quittoznequi tlein ayamo nemi nahuatl ipan inin macehualaltepetl.

Permítanme decirles que me encantaría sentarme al lado de ustedes, escuchar sus risas, sus palabras, ver cuando se levantan, se detienen, retroceden y siguen adelante, saber cuál es su alimento preferido, su labor del día, sentir el tono de su voz, saber en cuál lengua sueñan, cantan, lloran, aman, rezan y regañan.

Elsa Del Valle Núñez

Abuelos Liborio Meza Patiño y Damiana Jardines Garibay



Fuente: Registro fotográfico EDVN. 10/01/17, Tlacotenco, Ciudad de México.

Introducción

El gusto por la palabra escrita nos lleva a situarnos en otras latitudes. Imaginar estar ahí se logra a través de la creatividad de nuestro pensamiento con la cual no hay distancia. Ser espectadores de otra forma de ser a través de nuestra imaginación logra que dibujemos en el aire imaginarios sociales casi insospechables.

Elsa Del Valle Núñez

Mi corazón se alegra por presentar este estudio sociolingüístico en torno a algunos abuelos hablantes de la lengua náhuatl en Tlacotenco y en relación a su lengua originaria a la que le llaman *macehualtlahtulle*².

Este *amoxtli* o libro está hecho por los comuneros tlacotenses y para ellos. Son sus voces las fuentes primarias que legitiman su realidad, de la cual sólo una parte está inscrita aquí. En lo personal, como se habrá de notar en el informe que presento, presto atención y ahínco a lo que expresan los actores. El mismo contexto de la investigación lo tejí amalgamando la voz de ellos.

Ong (2006) arguye que la oralidad está destinada a producir la escritura y también a esclarecer la lengua misma y el habla. Sobre esto último versa este trabajo, dado que la realidad está en cada uno de los sujetos sociales y ellos la expresan del modo más natural, otorgándole sus propios significados.

El mismo autor señala que “leer un texto quiere decir convertirlo en sonidos, en voz alta” (pág. 17) y esto es lo que espero, que las líneas escritas aquí se pronuncien y se escuchen.

² *Macehualtlahtulle*, denominación social por los hablantes de la lengua náhuatl en Tlacotenco, quiere decir “la palabra de los macehuales, de los merecidos”. Se le denomina también *nahuatlahtolli*, palabra náhuatl o en castellano, mexicano. Para los fines de esta investigación, haré uso de la denominación genérica “lengua náhuatl” porque, de modo espontáneo durante las conversaciones, los actores hicieron más uso de esta última.

Ahora me toca decir que, a pocos días de iniciar el trabajo de campo, el escenario sociolingüístico en la localidad estudiada me sorprendió por la poca vitalidad de la lengua náhuatl en la comunidad de habla, de tal manera, el proceso de investigación se tornó de nuevos elementos. Pasó de ser, además de una investigación cualitativa con enfoque etnográfico, una investigación Acción Participativa. Mediante dicha forma metodológica, logramos la implementación emergente de una planificación lingüística familiar con impacto comunitario. Se conjuntan en “Con el náhuatl revivo, me animo”. Una mirada sociolingüística a la lengua náhuatl de los abuelos Damiana y Liborio, Tlacotenco, Ciudad de México, siete capítulos:

Capítulo 1: Sobre la base de la que parte toda investigación. En este apartado situé la problemática de la lengua náhuatl en el pueblo de Tlacotenco a fin de develar las preguntas claves para llegar a comprender la situación sociolingüística de esta lengua indígena en una familia y en su contexto más próximo. Refiero, además, los objetivos que perseguí durante el proceso de indagación, las razones que justifican esta labor investigativa y el proceso de planificación de la lengua y de gestión emprendido.

Capítulo 2: Sobre el camino metodológico que seguí, en el que logré comprender la esencia del asunto de investigación mediante la perspectiva de los actores seleccionados y las técnicas empleadas con ellos. Entre ellas destacan la observación participante y las pláticas cotidianas. Por analogía, simulé que el proceso a seguir para el logro de los objetivos es como si se realizara el desgrane del maíz: una mazorca a la que se le quitan los granos a fin de develar el *olote*³; es decir, el estado real de la lengua náhuatl en la localidad de Tlacotenco. Y una segunda metáfora que justifica mi papel en el proceso de la intervención social mediante “una molécula de agua”. En esta, los actores principales son como los átomos de hidrógeno y el átomo de oxígeno es el agente externo en su rol de asesor sociolingüista ante la seria amenaza de pérdida de la lengua náhuatl en la región.

³ *Olote* proviene de la voz náhuatl *olotl*. Refiere al corazón de la mazorca de maíz una vez desgranada y seca.

Capítulo 3: Sobre el soporte teórico, en el que fundamento esta investigación. Es el espacio en el que confronto y/o avalo el pensamiento de los autores con la realidad del contexto estudiado. Para lo cual defino los conceptos: conflicto social y lingüístico, desplazamiento lingüístico, ideología, creencias y actitudes lingüísticas, bilingüismo, función simbólica de la lengua, transmisión y ruptura intergeneracional de la lengua, vitalidad de la lengua, planificación familiar, gestión lingüística, documentación y paisaje lingüístico.

Capítulo 4: Sobre el contexto de la investigación, en el que los propios actores son quienes recrean el escenario sociocultural y lingüístico de su lugar de origen y en unas cuantas hojas nos llevan a situarnos en esa realidad periurbana de la Ciudad de México, en Tlacotenco.

Capítulo 5: Sobre la parte que construí a partir de las palabras, los sentimientos, las vicisitudes y los comportamientos lingüísticos de los actores: los resultados. Este apartado lo divido en cuatro categorías: en la primera, doy cuenta de la ruptura intergeneracional de la lengua náhuatl a través del silenciamiento de la lengua originaria; en la segunda, abordo los remedios para la abuela Damiana y para la misma lengua náhuatl por medio de los inicios de una planificación lingüística familiar que se echó a andar a fin de intentar “revivir el náhuatl” en la comunidad de Tlacotenco; en la tercera, aludo al conflicto social y lingüístico imperante en la comunidad de habla y finalmente, en la cuarta, refiero a la función simbólica de la lengua náhuatl en la comunidad estudiada.

Capítulo 6: Sobre las conclusiones a las que llegué después de interpretar los resultados y comprender el escenario tlacotense. Aquí muestro los hallazgos más sobresalientes y una reflexión sobre ellos.

Capítulo 7: Sobre la propuesta que denomino “Aún nuestra lengua náhuatl vive: acciones para su revitalización lingüística en una familia, Tlacotenco, Ciudad de México”. El objetivo de este apartado es sugerir una serie de actividades o “pasos a seguir” que respondan a la situación que se presenta en cada categoría del apartado de resultados.

Asimismo, agrego una nota recomendatoria sobre otros focos estratégicos importantes que observé para incidir en otros momentos de planificación anímica de los nahua hablantes y su impacto factible en la revitalización de su lengua originaria.

Capítulo 1: Aspectos generales

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: PINCELADAS DE UN CAOS APARENTEMENTE ARMONIOSO

Difícil, si no imposible, es querer comprender la situación sociolingüística de una variedad dialectal al margen del contexto en el que está inserta. El contexto de una lengua no sólo es el que gravita en su entorno más cercano, sino incluye, además, situar a la lengua en cuestión y a la sociedad que la habla en uno que rebasa las fronteras de los micromundos que estudiamos. Por esto, doy apertura a este primer capítulo destacando en la siguiente tabla informativa el contexto de la lengua náhuatl en México y, como nota a pie de página⁴ y no por ello menos importante, agrego la situación social de los indígenas en el país que lleva por nombre la voz nahua *Mexihco* “en el ombligo o centro de la luna”. Este panorama general permite no obviar que a esta investigación específica y delimitada hay una problemática intrínseca, la que traduzco a nivel del Estado mexicano como glotocidio y genocidio de lo indígena u originario.

Tabla 1. La lengua náhuatl en México

En México⁵ hay 11 familias lingüísticas (INALI, CLIN, 2008), una de ellas, la Yuto-nahua, de la que proviene la lengua náhuatl o también llamada mexicano. Geográficamente esta lengua originaria es hablada en diferentes pueblos nahuas que se

⁴ Nanci Flores en su artículo *Políticas de exterminio contra pueblos indígenas*, refiere: Gobierno, empresas y crimen organizado violan los derechos de los pueblos indígenas, revela diagnóstico de la ONU. Asesinatos, desapariciones, despojos, desplazamientos, semiesclavitud, reclutamiento forzoso, criminalización, empobrecimiento extremo, falta de acceso a salud, educación y justicia (...) A los indígenas en México se les asesina, desaparece forzosamente, viola y tortura en total impunidad. Datos del INEGI indican que al menos 3 mil 663 indígenas fueron asesinados en el país entre 2012 y 2016. Los abusos contra esta población vulnerable no sólo son de carácter físico [y psicológico]. (Flores, 2017)

⁵ La división territorial y administrativa en México corresponde a tres niveles de gobierno: federación, entidades federativas (también llamados estados) y municipios, estos últimos también se dividen en ayuntamientos y estos están conformados por pueblos. Las entidades federativas son semejantes a la denominación de departamentos en Bolivia. La Ciudad de México, antes denominada Distrito Federal se divide en Delegaciones y esta a su vez en Coordinaciones territoriales de un pueblo en específico. Para el caso de la Ciudad de México, una Delegación está conformada por sus respectivos pueblos. Por ejemplo Santa Ana Tlacotenco es uno de los pueblos que forma parte de la delegación de Milpa Alta. En adelante a Santa Ana Tlacotenco lo llamaré sólo Tlacotenco.

distribuyen en las entidades federativas de Puebla, Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí, Oaxaca, Colima, Durango, Guerrero, Jalisco, Michoacán Morelos, Nayarit, Tabasco, Tlaxcala, Estado de México y la Ciudad de México. Se estima que 1'725,620 personas son hablantes del idioma náhuatl de los 119'530,753 habitantes en todo el país (INEGI, 2015), es decir, el 1.4 % del total de la población.

De la lengua náhuatl se han registrado 30 variantes lingüísticas (INALI, 2005). Grosso modo, el Atlas de las lenguas del mundo en peligro (UNESCO, 2018) arroja un panorama general de la situación sociolingüística de la lengua náhuatl en las diferentes zonas nahuas: del Istmo, Huasteca y Central en situación “vulnerable”; de Tabasco “crítica”, de la sierra de Puebla en “peligro” y de occidente “seriamente en peligro”. En todos los casos, la situación de esta lengua originaria es alarmante.

Se estima que la población total en la Ciudad de México es de 8'985,339 habitantes y de ella, sólo 122,411 son hablantes de alguna lengua indígena (INEGI, CPV, 2010), es decir, el 1.3%. Un 8.8% se autoadscribe como indígena (INEGI, EI, 2015). Estos valores porcentuales indican un monolingüismo castellano imperante tendiente al inexorable suceso de la desaparición de la lengua originaria en la capital del país.

Actualmente esta urbe ocupa el séptimo lugar en cuanto a los hablantes de náhuatl, después de Puebla, Veracruz, Hidalgo, Guerrero, San Luis Potosí y el Estado de México. Sin embargo, la presencia indígena en la Ciudad de México no es un hecho reciente, se trata de un territorio ancestral de filiación náhuatl. Uno de sus territorios, la hoy Delegación Milpa Alta fue antes de la llegada de Hernán Cortés a tierras mexicanas el señorío de *Malacachtepec Momozco*⁶ y en la actualidad es el remanente histórico y cultural de habla náhuatl en la capital.

En esta demarcación política y administrativa se localiza el pueblo de Tlacotenco. Como otros pueblos periurbanos de fisonomía semirural, vive hoy en día la agonía de su lengua náhuatl que, al cabo de pocos años, puede morir porque sus pocos hablantes ya son abuelos. A la muerte de ellos, esta variedad lingüística se extingue pues no hay niños, ni jóvenes que la hablen y socialicen en ella, con lo cual el cordón lingüístico intergeneracional se ha roto desde hace varias décadas, alrededor de 1940, como lo develaron los datos empíricos.

Fuente: Elaboración propia.

Una vez presentado el paisaje general de la lengua náhuatl en México, me referiré a continuación a dar cuenta de los elementos específicos que están en la problemática de esta investigación sociolingüística, para lo cual es importante situarnos en el pueblo de Tlacotenco y en específico en el micromundo de la familia nahua hablante Meza Jardines.

¿Qué trae consigo el sentir de la abuela Damiana al decir “me arrepiento de no haberles dado mi lengua a mis hijas” (C. DJ. 10/01/17)? Cuando ella y yo reflexionamos

⁶ *Malachtepec Momozco*, nombre original de la hoy demarcación de Milpa Alta, en la Ciudad de México, esta voz nahua significa “en el cerro rodeado de altares”.

acerca de esto, se posa en nosotras un silencio que se posterga por minutos en la habitación donde acostumbramos a desgranar el maíz. Y es sentada sobre ese sillón verde de felpa desgastado por el tiempo en el que a mí sólo me queda mirar la figura de la abuela Damiana desgranando el maíz en silencio. ¿Cuál es el problema que devela dicha aseveración que salta al viento en diferentes latitudes del planeta y se personifica en centenares de hablantes de voz indígena cuando son ellos también de voz castellana o de cualquier otra lengua de las llamadas dominantes? ¿Es que acaso ellos no sacian ya sus necesidades sociales y comunicativas en la otra lengua? ¿Tiene algún sentido continuar a rehusarse a ser Tlacotenco un pueblo monolingüe y monocultural? ¿Hay aún motivos para que los cantos y las palabras nahuas de los abuelos Damiana y Liborio y de algunos de sus contemporáneos continúen escuchándose como suspiros al viento y se rehúsen también a fenecer? Ante estos cuestionamientos, es común decir una serie de enunciaciones éticas, explicando que la lengua náhuatl de estos abuelos y, en sí, las lenguas existentes, no deben perderse.

A los abuelos Damiana y Liborio, el no haberles legado su lengua náhuatl a sus hijas les resulta un desierto, ellos comentan que, por ello, sus hijas y nietos desconocen sus orígenes. Comenta el abuelo Liborio:

Si vamos a otro país o nos preguntan de dónde venimos, de dónde salimos, pues no sabemos qué diremos, ya no saben qué contestar los más jóvenes, ni los niños. Ves, la otra vez, mi hija te preguntó: ¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Cuál es nuestro origen? ¡Carajo! no sabe cuál es su raíz y es que, como ya no habla el náhuatl, pues ya no sabe que es nahua, se siente tlacotense pero ya no habla el idioma de acá, de nosotros. (C. LM. 27/01/17)

El desconocimiento de la lengua náhuatl trae consigo el desarraigo de sus orígenes nahuas por parte de las generaciones más jóvenes, esto tiene un impacto sustancial en la población que ha llevado a varias familias tlacotenses a desvincularse de su tierra de manera cultural y espiritual. El abuelo Liborio dice:

Se ha dejado de ir al campo, ya los muchachos, los niños, ya no quieren trabajarlos, ni saber del campo, bueno también está su estudio y dicen que no les da tiempo, pero uno le deja su pedazo de tierra y dicen que sí van a ir a trabajarla, pero no. No

se dan cuenta que estos pedacitos nos los dieron porque los abuelitos de más de antes lucharon por ella, cómo se nos va a olvidar, que hasta murieron. Por eso se dice que por acá pasó Don Emiliano Zapata. Entonces, hay que respetar, hay que cuidarla. Ya luego los hijos nomás se les va en vender, ya a todo le ven cosa de dinero. Pero la tierra es para alimentarnos, hay que defenderla. Ya ellos dicen “del campo no comemos”, mejor se van a sus trabajos a la ciudad. (C. LM. 27/01/17)

A las nuevas generaciones se les olvida que la tierra en la que habitan es una herencia cultural y no solamente económica, derivada de una lucha revolucionaria en la cual su linaje peleó por conservarla. Sin esos momentos de defensa del territorio, los tlacotenses como otros pueblos indígenas hubiesen sido despojados. La forma de vida occidental que ha permeado en la comunidad de Tlacotenco por la ida y vuelta al corazón de la Ciudad de México ha ocasionado que aparezcan nuevos valores de socialización derivados de una ideología capitalista, por lo que, además de que la tierra se comercia, la lengua náhuatl en Tlacotenco también ya es objeto de apropiación mercantil, es decir algunos nahua hablantes ofertan su lengua a cambio de recibir una remuneración económica. Esto fragmenta a la comunidad de habla porque los hablantes compiten entre sí, de modo que el uso de la lengua náhuatl responde más a un ámbito individual y se maneja cual propiedad privada, con lo que se transgrede la propia naturaleza social del lenguaje. El abuelo Liborio comenta:

Yo veo que ya a todo se le da dinero, para acá, para allá, ya unos no saben que hay cosas que no se compran, como la lengua, ya por eso unos acá venden la lengua y los que saben, ya no la quieren hablar hasta que se les pague. Por eso hay tanta división, luego unos ya no la quieren hablar hasta que les den dinero, cada quien jala para donde le guste trabajar el náhuatl y eso no está bien porque dejan de hablarse. Ves, los abuelitos se están muriendo y se están llevando el náhuatl a las tumbas y todo por no enseñárselas a nuestros hijos. Dicen que el náhuatl es antiguo y que se ve que el profesional ya no lo quiere, ya no les sirve, sólo si hay dinero pos sí, a lo mejor y se interesarían. (C. LM. 27/01/17)

En Tlacotenco existe ya la apreciación de la lengua como un bien que se oferta y está ligado a la perspectiva occidental donde las herencias de los padres y abuelos deben ser una herencia mercantil de valor económico rentable. Las nuevas generaciones esperan obtener una ganancia por los legados que sus ascendientes les otorgan, si no reciben nada a

cambio es difícil que se interesen por el campo o por la lengua originaria. La lengua náhuatl para algunos de los comuneros jóvenes no tiene valor económico, se menosprecia, dicen “¿para qué lo voy aprender sí aquí [en Tlacotenco] ya no se usa?” (C. J. 13/01/17). Sin embargo, para algunos de los hablantes mayores, vale y desean que entre en la competitividad del mercado global como el inglés. Por ello, es usual escuchar “sí hablo, ¿qué voy a recibir a cambio, qué van a dar?” (C. PL. 05/01/17). Comenta además la abuela Damiana:

Antes, los abuelitos contaban muchas historias, cuentos de acá, ahora ya no quieren hablarlo, yo lo hablo pero luego pues no hay quién me escuche, por eso mejor me voy a cantarlo luego en las iglesias, como en otros lugares, cómo les gusta el náhuatl, pero acá luego me dicen ay usted que es mensa, anda regándolo por allá, ¿qué acaso le pagan? (C. DJ. 27/01/17)

En Tlacotenco, los abuelos nahua hablantes no tienen con quiénes hablar su lengua originaria en sus hogares. Ellos son poseedores de una cultura propia que no se conoce ya en su mismo pueblo porque, precisamente, no tienen con quiénes socializarla en su lengua y, además, algunos de los comuneros dicen que no tiene tiempo para ocuparse de esto. La gente tlacotense conoce más de la historia nacional que contienen los libros que de la historia oral regional. De modo que algunos de los abuelos difunden su lengua originaria al exterior y no en su familia ante su indiferencia. Otra de las problemáticas, agrega el abuelo Liborio:

Ellas [sus hijas] no lo hablan pues no saben qué decimos acá mi señora y yo, no entienden ni siquiera una o dos palabras. Nosotros pues nos quedamos en silencio. No tenemos con quiénes hablar. Ya mejor lo andamos pensando el náhuatl, ya nomás vive en nuestras cabezas. (C. LM. 02/02/17)

La interrupción de la transmisión intergeneracional de la lengua náhuatl inhibe el establecimiento de diálogos en esta lengua entre los padres e hijos. Con esto anterior, a los pocos hablantes como a la abuela Damiana les queda usar su lengua originaria para sí mismos. Ella refiere “yo sola me platico, me canto, me hablo, me digo, me regaño” (C. DJ. 15/02/17); o bien, la abuela Petra dice “en mi casa ninguno habla el náhuatl, yo sola me

converso, algunas veces canto sola, algunas veces yo le digo a mi perro 'salte, ven para acá' y sí, me escucha y obedece, ves, mira ya se salió” (E. PL. 05/01/17). Luego, hay un deshábito por hacer uso de la lengua náhuatl en la misma comunidad de habla porque entre los mismos hablantes se fraguan tensiones sociales. La abuela Damiana comenta “mi hermana sí sabe, pero no lo quiere hablar, no lo habla conmigo, le digo que lo hable, pero no lo quiere hablar, luego, como que se enoja que le digo que me hable así” (C. DJ. 13/01/17). El deshábito de hacer uso de la lengua náhuatl entre parientes imposibilita hacer uso de la lengua náhuatl como medio de comunicación cotidiana en la familia y con ello se colapsa la transmisión de la lengua originaria a las generaciones más jóvenes.

La carencia de no ser hablante de la lengua náhuatl conlleva la carencia de un rostro cultural nahua, de un ser nahua, de una raíz nahua y en sí de la pérdida de la identidad nahua. El no saber su origen cultural coloca a las hijas y nietos de los abuelos Damiana y Liborio en un estado de vulnerabilidad, propensos a vivir la transculturalización. Ortiz (1940), citado por Mimpika, al respecto, dice lo siguiente:

El vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica el vocablo angloamericano *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. (Ortiz 1940 citado en Mimpika, 2005, pág. 36)

Menciona la abuela Damiana “no está mal que nuestros hijos conozcan otras culturas, pero lo malo es que se olvidan de la nuestra y luego ya hasta pena les da decir que son de pueblo y no saben de los trabajos que hacemos como de ir a recolectar hongos. No, no saben” (C. DJ. 13/01/17). Por lo tanto, es claro que el proceso de pérdida de la lengua conlleva paralelamente la pérdida de su cultura, por ejemplo, las hijas y nietos de la abuela Damiana no conocen el saber de la recolección de hongos silvestres, lo cual sólo ella y algunas otras abuelas nahuas conocen porque lo aprendieron cuando era niñas al ir al campo.

Actualmente los jóvenes y niños tlacotenses ya no aprenden estos saberes tradicionales porque como dijo Jeymi “primero está mi escuela ¿verdad mamá?” (C. J. 16/01/17). La educación formal aleja a las generaciones más jóvenes de la forma de vida de los abuelos nahua hablantes porque les demanda bastante tiempo y además porque son pocos los contenidos formativos de la escuela que incluyen elementos tocantes de la cultura nahua.

Con base en lo anterior, me planteo las siguientes preguntas de investigación respecto a los abuelos nahuas tlacotenses: ¿En qué ámbitos usan la lengua náhuatl? ¿Con quiénes las usan? ¿Sobre qué temas hablan? ¿Qué desean hacer con su lengua? ¿Qué opinan sus familias nucleares sobre el uso de la lengua náhuatl de los abuelos y su transmisión intergeneracional? y ¿Qué alternativas realizan para emprender los caminos de la revitalización de su lengua originaria?

De modo que esta tesis persigue los siguientes objetivos:

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo general

Analizar la vitalidad de la lengua náhuatl en abuelos de la comunidad de Tlacotenco, Ciudad de México.

1.2.2 Objetivos específicos

Describir el uso de la lengua náhuatl de los abuelos en los ámbitos familiar y comunitario en los que son partícipes.

Identificar las percepciones de los abuelos y sus familias sobre la transmisión intergeneracional y la lengua náhuatl.

Describir el inicio de una planificación familiar de la lengua náhuatl en la familia Meza Jardines.

1.3 JUSTIFICACIÓN: EL SENTIR QUÉ DEFIENDE Y HACE

La lengua náhuatl de la región de Tlacotenco se encuentra “seriamente en peligro”, si consideramos los criterios de vitalidad que indica la UNESCO (2003). Sobre todo, cuando la adecuamos al rubro donde se aborda la trasmisión intergeneracional en el cual se indica:

Sólo la generación de los abuelos y los más ancianos habla la lengua; si bien en la generación de los padres a veces todavía se entiende la lengua, por lo general no se utiliza para dirigirse a los hijos, ni entre las personas de esa generación.
(UNESCO, 2003, pág. 7)

Además de esta valoración genérica, algunos hablantes de dicha localidad reconocen el estado de amenaza de su lengua, por lo que su pérdida puede llegar a darse probablemente en muy pocos años. Aunque la lengua náhuatl es una de las lenguas originarias con mayor número de hablantes en México, eso no quiere decir que la variedad lingüística de Tlacotenco no está en peligro de desaparición.

León-Portilla (2010) precisa en su poema *Cuando muere una lengua* “entonces se cierra a todos los pueblos del mundo una ventana, una puerta, un asomarse de modo distinto a cuanto es ser y vida en la tierra” (pág. 1). Antes de que tan funesto acontecimiento llegare a ocurrir con esta variedad lingüística, la perspectiva ecológica de las lenguas nos propone su estudio y su documentación, pero también, del estudio de las condiciones que hacen a su supervivencia, sobre todo a la formulación de estrategias encaminadas a la acción que está comprometida con el mantenimiento y desarrollo de la diversidad idiomática del planeta (López, 2006). Asimismo este autor indica:

El análisis de cada lengua en el entorno en el cual se desarrolla, en interacción con los demás elementos que componen dicho entorno (...). Al ver cada lengua específica en relación con otras que conviven en una misma área y al estudiar la lengua a la luz de las condiciones sociopsicológicas y cognitivas (Haugen 1972) que han contribuido a modelarla, pero también en el contexto de la historia social del pueblo que la habla, las decisiones que se toman en materia de política y planificación lingüística resultarán cada vez más pertinentes y acertadas, en la medida que recojan también los puntos de vista de los propios concernidos (...) Es

por ello que hoy se favorece (...) la formulación de políticas lingüísticas que surjan desde abajo. (López, 2006, pág. 41)

Por lo tanto, la presente investigación tiene como característica, además de su orden de indagación sociolingüista, constituir los primeros pasos de una planificación lingüística establecida por los mismos hablantes de la lengua náhuatl. La demanda que expresan una pareja de abuelos originarios de Tlacotenco hablante de la lengua náhuatl, la abuela Damiana Jardines Garibay y su esposo, el abuelo Liborio Meza Patiño, al preguntarse ¿Qué acciones debemos emprender o cuáles acciones debemos modificar para que no se muera nuestra lengua madre? me ha llevado a formular el presente estudio de caso, para así analizar con detenimiento la realidad social de su lengua.

Considero que uno de los elementos sustanciales que permite esta investigación es la oportunidad que tienen los nahua hablantes para reflexionar sobre su rol como hablantes y como miembros de su familia y de la sociedad con relación al uso de las lenguas que poseen. Investigaciones de este carácter cualitativo contribuyen al campo de los estudios sociolingüísticos de las lenguas originarias, toda vez que no es muy común que los hablantes reflexionen sobre el uso de las lenguas en la vida cotidiana. Incidir en esto es prioritario en contextos de contacto de lenguas en los que una lengua domina sobre otra, dando paso al desplazamiento lingüístico y con posterioridad a la muerte de una lengua. Empero, como señala Moseley (2009):

Sería ingenuo y simplista afirmar que las grandes lenguas antiguamente coloniales, tales como el inglés, el francés y el español son siempre y en todas partes responsables de la extinción de otras. El fenómeno se debe a un sutil juego de fuerzas, y este tipo de estudios permitirá a cualquier ciudadano entender mejor ese juego. (UNESCO, 2009, pág. 3)

De modo que estudiar estas formas de interacción lingüística y social nos permite comprender el conflicto que subyace entre una lengua dominante como el castellano y una lengua minorizada como el náhuatl. Saber sobre esta relación es importante en los escenarios

contemporáneos en los que se reivindica la posibilidad de contextos bilingües, incluso multilingües a efecto de la diversidad lingüística presente y en contacto diario.

Los resultados obtenidos me permiten, además, establecer una planificación lingüística adecuada y propia para la familia en concreto, objeto de la investigación, según sus necesidades, decisiones y anhelos. Y, a su vez, desarrollar nuevos caminos para continuar el proceso de planificación y gestión familiar iniciado con los actores.

Consecuentemente, esta investigación sirve de precedente para futuros trabajos sociolingüísticos a fin de incidir en los nuevos roles del investigador de temas indígenas, como el de no ser únicamente espectador de los hechos, sino además, como un planificador y gestor social, es decir, investigadores activos justo en el momento en el que se desarrolla la labor etnográfica. Este ejercicio disciplinar en colaboración provoca que los hablantes construyan y se empoderen de nuevas estrategias o rutas para la guarda y custodia de su lengua originaria. Como en la tradición oral nahua antigua, podemos desarrollar algunas características del sabio o maestro. El investigador sociolingüista puede “poner un espejo delante de los otros, los hace cuidadosos; se fija en las cosas, regula su camino, conforta el corazón, conforta la gente, ayuda, remedia” (Sahagún, 1569, págs. 19-20). Por lo que la acción sociolingüística y los estudios relacionados con ella deben adecuarse a las necesidades de las comunidades y de sus hablantes, al mismo tiempo que permitan el crecimiento de la disciplina.

Capítulo 2: Metodología, el camino que recorrí

2.1 LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

Aman nocniu tzatzi',
quinequi' mayaca quicaqui',
aman yehua' tlayocoya'.

Ahora mi hermano grita,
quiere que a él alguien lo escuche,
ahora a él se le desgrana algo: el corazón.

Alfredo Ramírez.

El sendero que seguí para los fines de esta tesis es la investigación cualitativa. Antes de abordarla, es dable decir qué fascinante es seguir el método propuesto por Galileo Galilei para descubrir la naturaleza de los astros y las propiedades físicas de la materia. Strauss y Corbin (2002) lo citan:

El método es este: dirija el telescopio hacia el sol como si fuera a observar este cuerpo. Tras haber enfocado y estabilizado el aparato, exponga una hoja plana de papel blanco más o menos a un pie del lente cóncavo. Sobre ella caerá una imagen circular del disco solar, con todas las manchas que hay en él dispuestas exactamente con la misma simetría con que están en el sol. Mientras más se mueve el papel alejándolo del tubo, más grande se volverá esta imagen y mejor dibujadas quedarán las manchas. (Strauss & Corbin, 2002, págs. 9-10)

Es fascinante, de igual manera, tener la posibilidad de comprender la naturaleza de los fenómenos sociales mediante la investigación cualitativa. En este sentido, abrir los ojos y ancharlos son el propio telescopio de Galileo y los seres humanos son el sol o las estrellas que focalizamos en el cielo.

Durante los últimos años ha sido útil interpretar y comprender los fenómenos sociolingüísticos presentes en las comunidades indígenas a través de la investigación cualitativa, a la cual Best y Kahn (1989) caracterizan como “más abierta y sensible al sujeto” (citado en Blaxter, Hughes, & Tight, 2000, pág. 91). Mencionan Sherman y Webb (1998):

“Cualitativo” entraña un interés directo por la experiencia según se la “vive”, se la “siente” o se la “sufre” (...) Luego, el propósito de la investigación cualitativa

consiste en interpretar la experiencia del modo más parecido posible a como la sienten o la viven los participantes. (Sherman y Webb, 1988 citado en Blaxter, et al., 2000, pág. 93)

Por lo que esta investigación, en gran parte, destaca la voz de los actores y también sus actuaciones individuales y sociales. Con esta forma de llegar al conocimiento, surge un periodo de transición en el que, a un tiempo no muy lejano, serán los propios indígenas los que empoderen sus propios métodos culturales y conformar su propia teoría epistemológica.

Arévalo (2015) arguye:

En el panorama de esa creciente crítica ha emergido el paradigma indígena de investigación como respuesta a los procesos de exclusión, dominación e invisibilización a los que se vieron sometidos pueblos indígenas, saberes y prácticas alrededor del mundo (...) Este proceso que emerge con fuerza a finales del siglo XX, se ha convertido en un escenario de creciente inspiración para académicos indígenas y no indígenas, que buscan reorientar la producción del conocimiento con un componente ético de autodeterminación y cambio social. (Arévalo, 2015, pág. 51)

El cambio social entendido como cambio en las relaciones de los elementos de un sistema, lo explica de manera detallada Canaval (2000):

Las fuerzas causales de cambio son las acciones humanas, es realizado por individuos que ejecutan la acción en un grupo (...). La acción colectiva es la base para el cambio social. Los modelos (...) se construyen sobre la creencia que las personas pueden producir impacto en la sociedad a través de la concientización social y la responsabilidad por la comunidad. (Canaval, 2000, pág. 39)

Es esta noción del cambio social la motivación de mi coraza como investigadora. No pretendo ser una científica social, que describa al otro de una forma llana y concisa, con la regla impuesta de la objetividad como principio único como si yo fuera un ente muerto. Pretendo ser partidaria de un saber con sentimiento y activa. Por eso, al estar sumergida en el trabajo de campo en esta noble labor y privilegiada que logramos vivir unos cuantos, me pregunté: ¿Puedes Elsa sólo mirar y ser una más de los testigos de la latente muerte de la lengua náhuatl en Tlacotenco? ¿Puedes tú Elsa circunscribirte solamente a escuchar, grabar y describir el uso de esta lengua originaria en la voz de la abuela Damiana? Y con mayor

ahínco ¿Puedes faltar a la manda que te ha encomendado esta mujer de la tercera edad que cree en ti y confía que le enseñarás su lengua originaria a sus hijas y nietos? Dice Delamont (1992), que la investigación cualitativa es aconsejable para la gente que “está preparada para asumir compromisos” (Delamont 1992 citado en Blaxter, et al., 2000, pág. 92), y yo, en mi intimidad personal, no sabía si estaba bien o mal preparada. Sin embargo, asumí el compromiso de construir con los actores de la investigación no sólo diálogos por interés personal en mi rol de investigadora, sino además, por interés de ellos. Y entonces, pusimos en la mesa la posibilidad de hacer algo ante la eminente pérdida de su variedad regional. Mediante las bondades de la investigación cualitativa, me vi en la necesidad de replantear mi práctica como investigadora en el trabajo de campo. La naturaleza cualitativa de la investigación no cambió, continué bajo este modo de proceder, pero adquirí el rol de ser sujeto social multifacético durante el mismo proceso investigativo. Así, manifesté mis puntos de vista, mis sentimientos, mis creencias, mis temores y, desde luego, mis comportamientos, por lo que me involucré en el contexto natural a investigar y en algunos momentos fungí como planificadora, gestora, representante, hija de los actores principales, hablante de la lengua náhuatl, comerciante, campesina, peregrina y, de manera continua, investigadora. Griaule a quien citan Velasco y Díaz (1997) evidencia el juego de máscaras del investigador:

Volverse un afable camarada de la persona estudiada, un amigo distante, un extranjero circunspecto, un padre compasivo, un patrón interesado, un comerciante que paga por revelaciones, un oyente un tanto distraído ante las puertas abiertas del más peligroso de los misterios, un amigo exigente que muestra un vivo interés por las más insípidas historias familiares, así el etnógrafo hace pasar por su cara una preciosa colección de máscaras como no tiene ningún museo. (Velasco & Díaz, 1997, pág. 24)

Aunado a lo anterior, me parece de suma importancia hacer notar lo que señalan Velasco y Díaz (1997) sobre el trabajo de campo:

Cada investigador al realizarlo lo forja de nuevo como un modelo original. La situación como tal es, en todo caso, el precepto que admite variantes múltiples, casi

siempre obligadas por las características de los grupos humanos (...) con quienes se convive (...) la situación en la que se halló como investigador, una situación crítica convertida en situación originaria, en modelo para todo otro trabajo de campo posterior. (Velasco & Díaz, 1997, pág. 20)

El escenario en el que me encontré en Tlacotenco me dio pie para incidir en los cimientos de un cambio social, y si no en él, por lo menos esperanzador. La meta de revertir el desplazamiento lingüístico en un periodo tan breve de tiempo durante el trabajo de campo es una falacia, apunta Hinton “such a goal may take generations to accomplish”⁷ (Hinton, 2001, pág. 53)

Claro es que, al transcurrir los días, mientras realizaba el trabajo de campo, en mi interior ideaba alternativas emergentes de cómo ayudar a ser realizables los deseos de la pareja de abuelos a quienes investigaba en el proceso de hacer “revivir el náhuatl” en su familia o localidad. Si bien es cierto que “language planning is essential for a good revitalization program”⁸ como lo sugiere Hinton (2001, pág. 51), esta autora también señala “this does not mean that a community has to plan before it can do anything else”⁹ (2001). El escenario que estudiamos es un ejemplo más de esto último, la situación en sí demandó más un hacer que un planeamiento previo.

Considero que, en el contexto tlacotense, el logro alcanzado, un convenio de colaboración entre algunos abuelos comuneros hablantes de la lengua náhuatl, el gobierno local, la Jefatura Delegacional de Milpa Alta y el INALI para el desarrollo de un paisaje lingüístico, es favorecido por el establecimiento de las alianzas entre los diferentes actores que, en mayor o menor grado, ejercen un reconocimiento social y un poder político. Esto no se consiguió por llevar a cabo un plan de acción lingüístico prescrito como si fuera una receta de cocina, sino más bien, se aprovechó la disponibilidad de los comuneros y de las autoridades, ya que en materia social y de lenguas, el principal ingrediente es la gente. En este sentido, se reafirma en la praxis social lo que dice Christian (1992):

⁷ Una meta de este tipo puede requerir varias generaciones para lograrse. (Traducción propia)

⁸ La planeación lingüística es esencial para un buen programa de revitalización. (Traducción propia)

⁹ Esto no significa que una comunidad tenga que planear antes de hacer cualquier cosa. (Traducción propia)

Las decisiones de política lingüística se encuentran, a menudo, vinculadas más a este valor simbólico de la lengua (...) que con auténticas necesidades de la comunicación (...) antes que las consideraciones, son los intereses políticos, sociales y económicos los que suelen impulsar los procesos de planificación. (Christian, 1992, pág. 234)

No obstante, existe una motivación mayor que lo meramente político, por lo que, sin ser originaria de Tlacotenco, me revestí de mi identidad nahua que he asimilado por decisión propia. En el trabajo de campo, como dice Stocking (1993, citado en Velasco & Díaz, 1997, pág. 19), es la experiencia constitutiva que cualifica a sus investigadores, es decir, los capacita. Arguye, además, “en cierto sentido, el trabajo de campo es el único medio para la observación participante, pues no es posible llevarla a cabo desde el sillón de estudio” (Hammersley y Atkinson, 1994, citado en Velasco & Díaz, 1997, pág.19).

En mi proceder como investigadora, la observación participante fue una técnica presente en la mayor parte del trabajo de campo. Mi participación como agente externo consistió en hacer extensivo a algunos miembros de la comunidad de habla náhuatl en la localidad de Tlacotenco los anhelos de los abuelos involucrados en el proceso de investigación y emprender la tarea de poner en la mesa de algunos de ellos el tema de su lengua originaria, ya que hablar sobre ella no es un hábito frecuente. Qué importante es que la temática de la lengua salga a la luz durante el desayuno, en la comida y en la cena. Posiblemente, si popularizáramos hablar de nuestra lengua como un tema de conversación cotidiano, se popularizaría su importancia para la propia sobrevivencia humana, cultural y ecológica. En este orden de ideas, se puede popularizar los principios de la planificación lingüística y sus alcances y sobre otros conceptos sustanciales como el de identidad, diversidad lingüística y cultural. Sobre esto que involucra el origen identitario recuerdo que Silvia, una de las actrices en el proceso de investigación, me preguntó “¿Nosotros de qué origen somos? porque en los libros yo vi, bueno, yo decía que mi origen era de nahuatlacos, allí fue cuando dije ¿entonces, que no somos aztecas?” (C. SM. 11/01/17). Esta forma de indagación puede popularizarse y hacer que las nociones teóricas lleguen en las

conversaciones diarias. Esto fue una de mis principales tareas durante el trabajo de campo, además de la labor etnográfica.

Puede llamarse al modo en que me relacioné en la situación una investigación Acción Participativa en su etapa inicial. Martí (2012) describe esta etapa:

En primer lugar, la delimitación de unos objetivos a trabajar que responden a la detección de determinados síntomas (...) A esta etapa de concreción le siguen otras de "apertura" a todos los puntos de vista existentes en torno a la problemática y objetivos definidos: se trata de elaborar un diagnóstico y recoger posibles propuestas que salgan de la propia praxis participativa y que puedan servir de base para su debate y negociación entre todos los sectores sociales implicados. (Martí, 2012, pág. 1)

Los actores detectaron la sintomatología de su lengua: “ya no está viva” (C. PB. 12/01/17), “la hablan muy pocos, puros abuelitos” (C. JG. 05/01/17), “eso de la transmisión ya no se da” (C. T. 04/02/17), “sólo cuando las personas grandes se encuentran lo hablan” (C. SM. 13/01/17), “pues la verdad ya se habla muy poco” (C. DJ. 10/01/17) y entonces idearon sus propuestas que están encaminadas a la documentación de su lengua, la socialización de esa documentación a través de la instauración de las fogatas tradicionales y la visibilización de la lengua náhuatl en Tlacotenco por medio de un paisaje lingüístico.

Velasco y Díaz (1997) refieren que, a veces, para referirse al trabajo de campo, se utilizan metáforas como el “halo ritual” que le rodea, “fiesta” con el significado de buena vida, la vida auténticamente vivida, en sociedades del Caribe o bien “puja” en la cultura hindú, refiriéndose a la vida de un hombre rodeado de su familia. Bajo esta noción, en el contexto estudiado nació la denominación “peregrinación” sobre el trabajo que realicé, un elemento cultural de suma importancia en el contexto tlacotense. La señora Rosita refirió “andas peregrinando por acá y por allá, a donde voy, ya te encuentro, ¿qué ya vives acá?, veo andas por lo del náhuatl” (C. R. 16/02/17). La palabra “peregrino” viene del latín “*peregrinus*”, procedente a su vez de “*peragrar*”, que significa ir por los campos (RALE, 2018). Ir por los campos es una bondad de la labor etnográfica.

Ser partícipe de la investigación Acción Participativa es de suma importancia en los contextos indígenas, toda vez que no se espera el pasar de cierto periodo de tiempo para implementar una alternativa ante una necesidad emergente. Contreras (2002) sobre la investigación Acción Participativa, señala:

Permite crear vínculos virtuosos de reflexión- diálogo- acción- aprendizaje entre las personas y agentes externos interesados en promover acciones para el desarrollo y el empoderamiento sociopolítico de las comunidades y grupos que se representan como marginados de los beneficios sistémicos. a) el ser una metodología para el cambio; b) el fomentar la participación y autodeterminación de las personas que la utilizan; y c) ser la expresión de la relación dialéctica entre conocimiento y acción. Estos elementos, en su conjunto, la presentan como una herramienta útil de apropiación y de alteración de la realidad. (Contreras, 2002, págs. 9-10)

Para este caso, en el que me revestí de investigadora y de otras máscaras sociales en la situación estudiada, asumo las características que López (2016) les atribuye a los escritores partícipes en el libro *Ser o no ser bilingüe* (Sichra, 2016):

No sólo con razón sino también desde el corazón, y en su calidad de ciudadanos interculturales asumen, con determinación y conciencia, la defensa efectiva de sus lenguas patrimoniales, sean ellas hoy sus idiomas maternos o no, no es eso lo que ahora cuenta; lo importante es que las hacen, tienen, cuidan y transmiten como suyas. (López, 2016, citado en Sichra, 2016, pág. 8)

La participación de actores externos quienes acompañamos a los hablantes en lo individual, en lo familiar o a nivel comunidad es un punto acertado. Pues en materia de humanismo comunitario y lingüístico, el tema de lengua-cultura originaria debe ser un tema de orden público y de interés de todos. Por ejemplo, en el campo del derecho, hay algo más, un fin superior que, de no hacerlo, se pone en riesgo la propia existencia humana. Ante una consulta a la comunidad sobre la forma que percibe su lengua originaria y sobre las decisiones que toman en torno a ella, aunque exista una respuesta negativa de abandonar completamente el uso de su lengua, el experto en sociolingüística indígena puede primero incidir en un diálogo comunitario sobre otras experiencias de lenguas extintas, de lo que ha

sucedido con esos pueblos, de lo importante que es que futuricemos un bilingüismo o un multilingüismo en nuestros hijos, que puede nacer desde la cuna, en el hogar.

En la familia Meza Jardines, el sólo hecho de poner en la mesa el plato de comida llamado “lengua náhuatl”, fue un momento generador, donde empezó a degustarse del cambio de actitud (ver 5.2.3.4 Está difícil, pero lo vamos a intentar). A esto le podemos llamar los momentos de animación de la lengua. Sin embargo, como señala López (2016):

Los agentes externos pueden ser un elemento importante en la revitalización lingüística (...) pero no deben ser quienes determinen el futuro de la lengua (...) Reinstaurar la transmisión intergeneracional en contextos adversos en los que se valora lo ajeno y no lo propio, no es una tarea fácil. Hacerlo desde el hogar lo es menos, cuando cónyuges y parientes cercanos desaprueban las intenciones y motivaciones de una madre o un padre revitalizador, censurando sus acciones y coartando su libertad de expresión.

Si queremos fortalecer, vigorizar y revitalizar los idiomas indígenas hay que comenzar por el hogar (...). Ello obliga a acompañar a hablantes y recordantes por un proceso cuidadoso y consciente de crítica y reflexión de la historia propia, aquella construida desde el calor del hogar, de forma tal que, asumiendo el dolor, la rabia y también la esperanza, se involucren en la acción y acometan con decisión sus proyectos de vida. (López 2016, citado en Sichra, 2016, pág. 10)

La investigación Acción Participativa es un modo de hacerlo, una forma de hacer una investigación significativa. A decir de Fals (2015) la IAP es “una filosofía de vida, aquel que la ejecuta es un sentipensante que sabe combinar el corazón y la cabeza”. Los hechos y las realidades se mezclan con la emoción y el sentimiento.

2.1.1 La investigación cualitativa desde la perspectiva nahua

La expresión náhuatl *tlatemoa* o *tetemoa*, que significa buscar algo o a alguien, está relacionada con el difrasismo *in ixtli, in yollotl*, es decir, rostro y corazón, los cuales, juntos, aluden metafóricamente a la investigación cualitativa, particularmente a “la acción de buscar el rostro y el corazón de algo o de alguien”.

Se parte gramaticalmente de la adhesión del sufijo que abstrae *-liztli*, al verbo *temoa*, para expresar *tlatemoliztli* o *tetemoliztli*, cuyo significado es la acción de buscar algo o alguien, o bien, lo relativo a buscar, es decir, la investigación *tla/tetemoliztli*.

El indefinido *-tla*, característico en los verbos transitivos, se modifica, sustituyéndose por el marcador definido *-c*, y que suele enunciarse como *quitemoa*, dejando ver esta locución que lo que se busca es específico y es limitado en un campo de acción amplio. En este sentido, aquello que se busca es lo cualitativo de los fenómenos a interpretar, por lo que discernir sobre las cualidades de las cosas o de las personas nos lleva a indagar sobre el rostro y corazón de éstas, los actores. En otras palabras, hacer énfasis en la parte anímica de los sujetos es fundamental para comprender a sentido cabal la realidad que se investiga, porque esta lógica de pensamiento determina las interacciones y el rol social de las personas, de tal manera el corazón se manifiesta en la investidura física del rostro que lo coloca como sujeto social. Esa parte interna es la que establece cómo se gestan las relaciones sociales y los discursos. Y eso es fundamental en la investigación cualitativa. Por ello, de manera coincidente, para algunos autores como Strauss y Corbin, la investigación cualitativa permite “investigaciones sobre emociones y sentimientos” (Strauss & Corbin, 2002, pág. 20).

Efectuar la acción de investigar lo que constriñe al rostro y corazón de las cosas o personas nos deja ver que la investigación es una habilidad que se desarrolla a través de la experiencia no sólo óptica en interacción con una forma de ser, de sentir, de pensar y de vivir con sus múltiples formas de manifestación. Implica, además, el despertar de todos los sentidos, por lo que averiguar se traduce en la interpretación del otro o de los otros y la comprensión de lo vivido, toda vez que el investigador, desde el momento que penetra en esa realidad, ya no es ni tan ajeno a ese contexto. Por lo tanto, es fundamental desarrollar la agudeza de una sensibilidad objetiva, es decir, desde la perspectiva náhuatl esto último es “*ninoyolnonotza*”, “hablar con el corazón” o reflexionar.

Para los nahuas se busca con los pies “*nitlaicxitemoa*”, con los ojos “*nitlaixtemoa*”, con las manos “*nitlamahtemoa*”, con el corazón “*nitlayollotemoa*”.

Este tipo de investigación retrata un pedazo de la realidad tal y como se nos presenta en un tiempo y en un espacio preciso, legitimado por el sentir de los sujetos implicados en ese microcosmo natural y social en el que hay sistemas interactuando: la familia, la educación, la religión, la economía, la historia local y global, la política, las prácticas culturales, la tradición y las normas consuetudinarias, el derecho, la moral, las ideologías construidas, el alcance cognitivo y emocional de los individuos y su salud física. Todo ello modela y determina sus modos de relacionarse y de actuar en la cotidianidad, incluso, el distanciamiento entre lo que piensan y hacen, que en apariencia puede ser divergente, pero también, es comprensible al momento de estudiarse.

Dice el abuelo Liborio que el trabajo del investigador recae en lo que significa *quixmati*, es decir, “llegar a sentir el rostro y el corazón del otro” (C. LM. 23/02/17), conocer y saber desde el castellano. Por lo que, como López (2016) infiere “esto puede hacerse únicamente combinando intelecto y emoción, y haciendo del ejercicio intercultural e interlingüístico, en el cual se conjugan y complementan esas dos razones –la del corazón- y la del intelecto- que el iluminismo intentó separar” (López 2016, citado en Sichra, 2016, pág. 10), un modo diferente al paradigma occidental de llegar al conocimiento.

2.2 EL MÉTODO ETNOGRÁFICO

Optar por la investigación cualitativa me llevó a implementar el método etnográfico. La palabra etnografía proviene del griego *ethnos* (tribu, pueblo) y de *grapho* (yo escribo), literalmente descripción de los pueblos. Con este método de investigación se aprende el modo de vida de una unidad social concreta, pudiendo ser esta una familia, como lo realicé en el presente estudio en función al uso de la lengua náhuatl entre sus miembros y en su entorno comunitario.

El etnógrafo tiene que cumplir con una cualidad que para mí me resulta esencial en el trabajo de campo, la cual, a consideración de Murillo y Martínez (2010) es el “extrañamiento: Capacidad de afrontar con sensación de asombro cada observación” (pág. 3). El extrañamiento me permite establecer el hallazgo de cómo una lengua puede funcionar como remedio para la buena salud física y emocional de una hablante, en este caso de la abuela Damiana, como se aprecia en el capítulo 5 de resultados (5.2 Remedio para la abuela Damiana y 5.2.1 en el cual la abuela Damiana llega a enfermar cuando no le permiten hablar su lengua).

En lo personal, disfruto del arte de escribir y describir. La labor etnográfica me llevó a escribir sobre cómo ocurren las interacciones sociales, qué hacen los actores, con quiénes se encuentran, qué dicen, cómo actúan, ahondar en su lenguaje oral y corporal, cuál es el contexto y la ambientación de los performance, en sí de un todo en movimiento, con lo cual se construye un sentido de visión.

Afinar la punta de mi lápiz es un mero reflejo de la oxidación de mi memoria. No se nos ha dado a los seres humanos la memoria absoluta que dé perdurabilidad y conservación estática del dinamismo de los acontecimientos y fenómenos que transcurren en un tiempo y en espacios específicos, de esto, la importancia de desarrollar este texto etnográfico.

Además de una etnografía tradicional que da cuenta de la forma de vida cotidiana de los actores abuelos hablantes de la lengua náhuatl en el proceso de investigación, realicé una etnografía de su habla (Hymes, 1976), es decir, un estudio del uso de su lengua en su contexto sociocultural, con mayor precisión refiero a los eventos comunicativos en la lengua náhuatl y en la lengua castellana suscitados durante el trabajo de campo como lo muestro en el apartado 5.4.3 Discurso funerario: despedida a la abuela Elena.

2.3 UNA FAMILIA DE TLACOTENCO, UN ESTUDIO DE CASO

El estudio de caso es el enfoque que se ajustó a mis necesidades como investigadora a pequeña escala en un contexto demográfico como lo es Tlacotenco. Eisenhardt (1989) define a este como “una estrategia de investigación dirigida a comprender las dinámicas presentes en contextos singulares” (Eisenhardt 1989, citado en Martínez, 2006, pág. 174).

El ejercicio que eché a andar como investigadora opera bajo la noción anterior, figurativamente simula el proceso del desgrane del maíz. En esta metáfora, la mazorca representa a una familia de Tlacotenco y cada grano configura a los miembros de esta. Al desgranarse, la parte central de la mazorca, el *olote* representa el estado real de la lengua náhuatl y nos hace saber de su uso, de su transmisión intergeneracional y de su vitalidad lingüística; además, de las percepciones sobre ésta y sobre las cosas tocantes de los hablantes y descendientes consanguíneos hasta cuarto grado de parentesco, en función al sistema cultural de la comunidad implicada.

Ilustración 1. Abuela Damiana desgranando el maíz



Fuente: Registro fotográfico EDVN. 06/01/17, Tlacotenco, Ciudad de México.

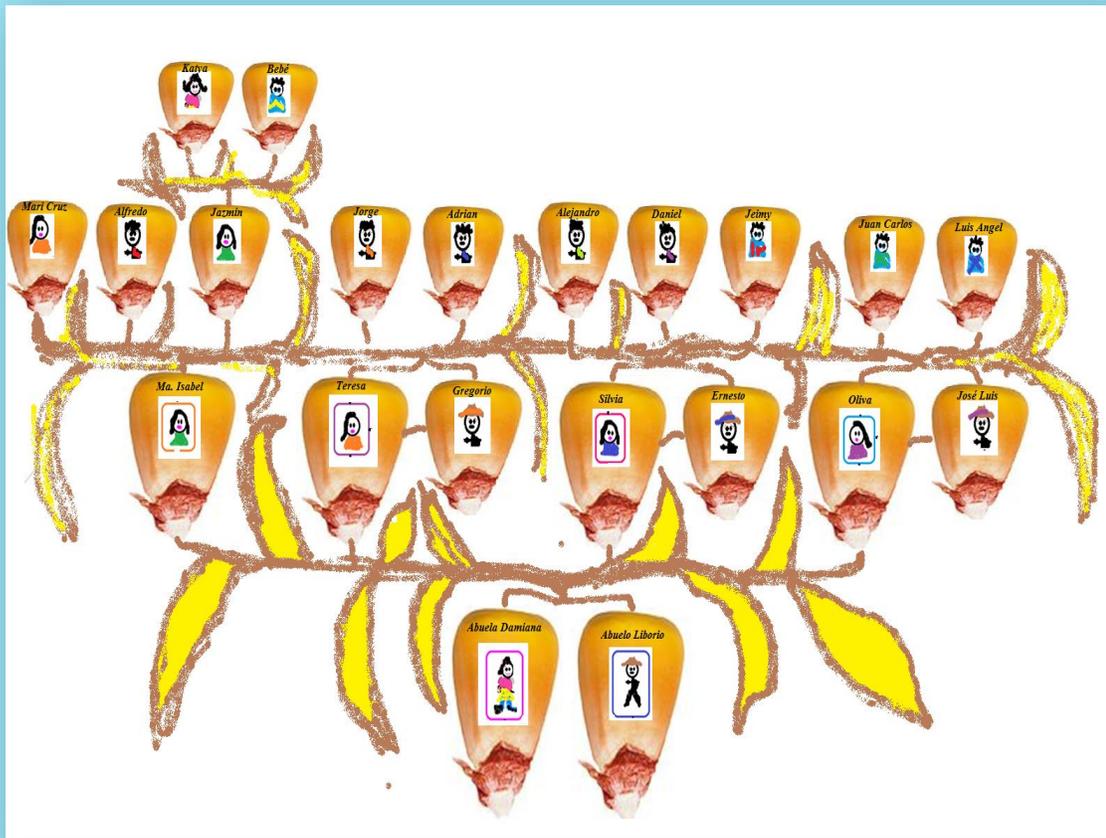
Gravitan en el tejido social tlacotense diferentes granos de maíz y, por lo tanto, diferentes rostros y corazones. De manera particular, decidí compartir esta experiencia de trabajo de campo con una pareja de abuelos: la abuela Damiana Jardines Garibay y su esposo, el abuelo Liborio Meza Patiño. La elección por la familia Meza Jardines no fue un hecho fortuito, sino la premisa de mi afecto por los abuelos que nació por algunos encuentros sociales vividos con anterioridad. Recuerdo que hace un par de años, nos encontramos en las afueras de la iglesia de Tlacotenco, ellos iban caminando sobre la calle principal y yo los miré a lo lejos. Estaban ataviados con la ropa tradicional de su pueblo y así me les acerqué con el único afán de poner en práctica la lengua náhuatl que durante años he estudiado. La imagen de esta pareja de abuelos siempre ha permanecido en mi memoria y mis oídos siempre han sabido que ellos expresan en sus labios un náhuatl espontáneo, de la vida diaria, que adquirieron de sus padres, de modo que quise comprender, por medio de la investigación empírica, cómo los abuelos Damiana y Liborio utilizaban su lenguaje, en su contexto social, en situaciones de la vida real. Su actividad económica principal, la de ser campesinos-comerciantes y su edad (75 años) fueron los parámetros significativos por los que centré mi mirada en ellos; además, su adscripción étnica situada en la Ciudad de México, por lo que el presente trabajo de investigación responde a la línea Bilingüismo e Interculturalidad en Áreas Urbanas que dirige la Dra. Inge Sichra del PROEIB Andes.

Desconociendo en su mayoría lo que sucedía al interior de su familia en relación a la lengua náhuatl, los abuelos me abrieron las puertas de su hogar como un miembro más de los suyos por lo que experimenté más de la observación participante. La investigación la efectué en un periodo promedio de casi dos meses, a partir del 5 de enero al 3 de marzo del 2017, tiempo que me permitió conocer a los miembros de la familia Meza Jardines y de su vida cotidiana.

Sumaron 21 granos de maíz (2 abuelos campesinos-comerciantes, 3 hijas comerciantes, 1 hija maestra, 3 yernos campesinos-comerciantes, 8 nietos estudiantes, 2 nietas empleadas, y 2 bisnietos, una estudiante y un pequeño) con quienes se produjeron

datos observables y descriptivos, opiniones sobre la lengua náhuatl y sus hablantes, además de las acciones a implementar, pero sobre todo, se establecieron relaciones sociales de afecto, respeto y confianza a través de las prácticas diarias. El siguiente diagrama muestra a los actores principales de la investigación.

Figura 1. Los granos de maíz: árbol genealógico de la familia Meza Jardines



Fuente: Elaboración propia.

Para los fines de esta investigación, fue necesario también establecer la situación sociolingüística de la lengua náhuatl en Tlacotenco a partir de razonamientos inductivos extraídos de la comprensión del estado real de dicha lengua en la familia Meza Jardines. A nivel comunidad, por ello, cotejé con otros actores nahua hablantes (9), atendiendo a la seña

particular de ser abuelos, entre los rangos de edad de los abuelos principales de estudio, más de 70 años (3 campesinos, 4 maestros, 2 amas de casa). A estas abuelas y abuelos los elegí aleatoriamente.

Por su parte, la comprensión de la planificación y la gestión familiar se da a partir de la noción justificativa a la que llamé simbólicamente “una molécula de agua”. Esta nace de la composición química H₂O, dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. La sigla H representa a los hablantes de una lengua y la O al agente externo que brinda su apoyo en los procesos de revitalización. La unión entre estos se da por medio de enlaces. La capilaridad, propiedad del agua, permite que una gota de agua se una a otra, de modo que una molécula se junta con otra a fin de expandirse a mayor número de hablantes, quienes también requieren de oxígeno para llevar a cabo estrategias de reversión lingüística cuando una lengua está en peligro o es vulnerable.

Figura 2. La molécula de la lengua náhuatl



Fuente: Elaboración propia.

De manera espontánea, durante mi andar por Tlacotenco, por sus caminos me encontré con otros actores complementarios que aportaron datos significativos para esta investigación y cuya participación fue focal en el proceso de planificación y gestión de la lengua náhuatl en dicha comunidad (equipo de apoyo interdisciplinario: 1 geógrafo, 2 pedagogos, 1 actor, 1 escritor, 1 músico, 1 gestora de proyectos, 1 sociolingüista; otros actores: 1 sacerdote, 1 sociólogo, 1 taxista, 2 artista, 4 comerciantes, 3 autoridades, 3 maestros, 2 campesinos, 2 amas de casa, 2 estudiantes, 2 trabajadores artesanales de globos de cantoya [globos elaborados con papel de china]).

Por lo tanto, el presente estudio tiene su fundamentación en actores tlacotenses y foráneos, hablantes de la lengua náhuatl y no hablantes, quienes expresaron su sentir y vicisitudes respecto al fenómeno estudiado y emprendido. Sumaron todos ellos 61 granos de maíz.

2.4 UNIDADES DE ANÁLISIS

Al tratarse de un estudio de caso, ubiqué las siguientes unidades de análisis o lo que llamo campos de interacción social para observar y entrevistar sobre el uso de la lengua náhuatl de los abuelos, las percepciones sobre la misma lengua y de los interlocutores, asimismo de la transmisión intergeneracional, de las creencias y actitudes lingüísticas y el proceso de planificación y gestión.

Tabla 2. Unidades de análisis

Uso de la lengua náhuatl y percepciones sobre esta y su transmisión intergeneracional.	Vida familiar	Casa de la familia Meza Jardines: durante el desayuno, la comida y la cena. Durante la visita en el hogar de otros abuelos
	Vida laboral	Casa de la familia Meza Jardines: durante la mañana al limpiar el nopal; durante la tarde-noche al desgranar el maíz, al limpiar el haba y al amarrar de hoja de tamal; al alimentar a los borregos.

		En la milpa de los abuelos: durante el corte de nopal. En el mercado de Tlacotenco: al vender la ropa del niño Dios. En el mercado de Milpa Alta: al vender nopal, maíz y haba.
	Vida comunitaria	En la calle al encontrarse los abuelos con otros hablantes, en la faena al trabajar el campo, en la iglesia al efectuarse la misa; en la Academia durante las reuniones; en la casa del arte de las Tlacualeras durante el taller del tintes naturales y en otras visitas a este hogar; en el panteón durante el funeral de la abuela Elena; en la fiesta de la Virgen de Guadalupe; en la inauguración de la pizzería; en la tienda de Don Tito.
Percepciones sobre el proceso “revivir del náhuatl”	Vida familiar y comunitaria	Durante las reuniones en el hogar de los abuelos Damiana y Liborio; durante el encuentro de nahua hablantes; durante la fogata; durante las Juntas con el INALI; durante las juntas en la Delegación de Milpa Alta; durante las juntas del equipo interdisciplinario de apoyo.

Fuente: Elaboración propia.

2.5 TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

2.5.1 Mirar con detenimiento y sentir

Observar la realidad social es un acto con plena conciencia de los sentidos físicos. No se trata únicamente de agilizar nuestra mirada, incluye saborear, oler y sentir de lo que se quiere conocer, más profundamente, penetrarse y acariciar sublimemente hasta vivirse y disfrutarse. Lo fascinante del acto de observar es como picar una roca cualquiera que sea su magnitud, en cada mirada sublime salen los pedazos de piedras que irán amalgamándose y fundiéndose hasta ser la comprensión subjetiva del observador porque nada es absoluto, solo obtendremos al término de esta acción una mirada, una interpretación aproximada. Esto abre la posibilidad de invitar a otros a mirar en un universo de diversidad lo latente en nuestro interior y, con ello, develar no sólo ideas, ni imaginarios en abstracto, sino la vasta amplitud

de los modos de interacción social en el universo. Más aún, el arte de observar es una transfiguración de todo el ser, de la coraza misma del ojo que mira, de estos órganos y de los otros que despiertan del sueño y transforman maneras de pensar y hacer para reconstruirse y resignificarse a partir de las peculiaridades de la otredad más inmediata, la que uno elige. Ese estado natural de las cosas que se dibuja y emprende el vuelo ante nuestros ojos, puede ser que en algunos momentos se vuelva catarsis de nuestra propia mirada para así reconfigurar los discursos hasta entonces dichos y modificar las actitudes en beneficio de los otros con un valor ético. Geertz lo expresó así “to see ourselves as others see us can be eye opening. To see others as sharing a nature with ourselves is the merest decency”¹⁰ (Geertz, 1983, pág. 6).

Observar es también un acto de rebeldía en este siglo que camina tan de prisa, es la pausa en nuestra mirada que nos permite percibir lo que hay alrededor de nosotros, lo que ocurre en otro cuerpo en el espacio. Por lo que observar nos permite entrar en un estado de conciencia en el que servimos a los demás, en el que se colabora para definir ¿quiénes son?, ¿quién soy yo? y ¿quiénes son ellos conmigo y yo quién soy con ellos? Además, no es un acto de distanciamiento arbitrario, implica saber cuándo es apropiado y cuándo no, y a su vez puede revestirse de la observación en su fase interactiva o participante. Implica a veces asumir roles sin perder el propio, el del observador. Como dice el abuelo Liborio “observar es abrir el ojo, así, así más grande, el ojo se mueve de aquí para allá, pero se ajusta” (C. LM. 23/02/17).

Para quienes no somos originarios de una comunidad indígena, la observación participante es el modo a operar más significativo, porque a través de esta forma se obtiene una visión vivencial, de lo contrario, no puede comprenderse los nodos sustanciales que suceden en esa forma la vida. Si hubiese obviado de este modo de quehacer del etnógrafo, no hubiese sentido lo que es ser campesina y vendedora de nopales, el cansancio de mi

¹⁰ Vernos a nosotros mismos como otros nos ven puede ser revelador. Ver a los demás como alguien que comparte una naturaleza con nosotros mismos es la mínima decencia. (Traducción propia)

espalda al cortar y limpiar los nopales, el vender tan barato esta verdura y esperar a los marchantes¹¹ a la sombra de un sol imperioso. Incluso, el permanecer en silencio por un prolongado periodo de tiempo al desempeñar estas labores.

2.5.2 De la entrevista: las pláticas, el encuentro de nahua hablantes y las juntas de apoyo.

El arte de escuchar a las personas es un trabajo que amerita un encuentro de voces, de posturas, de movimientos corporales, de una ambientación, de tonos, de estados de ánimo, de acompañamiento, de sentarse de frente cara a cara, de interaccionar de cerca, de compartir e intercambiar palabras, mensajes, de reflexionar juntos, de filosofar, de captar lo de mayor credibilidad, es la oportunidad de conocer, de viajar a otras formas de ver el mundo. Más que una entrevista estructurada y secuencial, hice uso más de pláticas que, a veces, incluía una interrogante, pero que de manera natural, se seguía con anécdotas, con conversaciones amenas sobre el objeto de estudio. No obstante, aunque a veces los actores referían a otros elementos, el investigador también debe dejarlos fluir en el escenario, otras veces debe saber retomar el foco y hacer que el actor vuelva al tema central que se investiga. Es importante que el investigador lleve en su mente una especie de guion flexible sobre lo que desea investigar cada día; a manera de oración matinal o nocturna, debe repasar los elementos a indagar cada día, esto fue parte de mi estrategia durante el trabajo de campo.

Con las pláticas durante la comida, al caminar por las calles y en otras situaciones empíricas, fui generando relaciones sociales de confianza, de ahí nace el compromiso ético, el deber moral hacia los otros, la honestidad y el sentimiento de reciprocidad que tengo hacia los actores porque me compartieron su forma de vida.

Aunado, otras pláticas que establecí fueron las de mayor escala en el encuentro de hablantes (03/02/17) que organizamos para hablar sobre la visión comunitaria de los hablantes de la lengua náhuatl en Tlacotenco respecto a la pronta “muerte” de esta. Me

¹¹ Compradores.

parece de suma importancia el haber efectuado esta reunión porque como menciona Bernard Spolsky “of course, it must be noted that the belief that the language is threatened is a matter of judgement”¹² (Spolsky, 2014, pág. 408). Por lo cual, si los hablantes de una variedad lingüística no creen que su lengua está en peligro de desaparición, entonces no tendrán la intención de realizar una planificación idiomática para un proceso de revitalización, ya que la valoración de que un idioma está amenazado es una cuestión de juicio. A este encuentro asistieron 80 comuneros quienes expusieron su sentir sobre la situación real de su lengua originaria. La labor de organización del encuentro de nahua hablantes, así como las tareas de planificación de la lengua en la familia Meza Jardines y las actividades concretas como la fogata tradicional nahua y el paisaje lingüístico náhuatl estuvo apoyada también con otras pláticas: junto al equipo de apoyo interdisciplinario (8 juntas) y junto a las autoridades correspondientes: Jefatura Delegacional e INALI (3 juntas).

2.6 INSTRUMENTOS UTILIZADOS EN EL CAMINO QUE RECORRÍ

Como soporte a mi memoria como investigadora, usé un diario de campo en el que escribí observaciones densas (28), otras a modo de notas descriptivas más sintéticas (30) y presuntos temas que aparecieron constantemente. Usé un cuaderno de mapas sinópticos (10) en los que plasmé las ideas principales de las entrevistas, que de manera un tanto más conceptual me permitió establecer sobre todo lo que faltaba por investigar y posibles categorías.

Hice uso de un cuaderno de transcripciones manual (1 libreta) y otro digital (250 hojas). El manual, lo usé sobre todo para realizar la transcripción y traducción de las entrevistas en lengua náhuatl para mayor precisión.

Las técnicas empleadas como la observación (28) y las pláticas (33) se fundamentaron en las guías de observación y guías de entrevistas (ver anexo 1). Aunado,

¹² Por supuesto, debe notarse que la creencia de que el lenguaje está amenazado es una cuestión de juicio. (Traducción propia)

usé un equipo técnico consistente en una grabadora de voz y una cámara fotográfica (80 fotos), cuyo material obtenido son evidencia auditiva (aproximadamente 5 hrs de grabación por día) y visual del trabajo realizado. Asimismo en esta era de la tecnología, hice uso del teléfono y del WhatsApp para establecer ciertos diálogos sobre todo con las autoridades difíciles de acceder por su carga de trabajo.

2.7 ¿CÓMO SE PINCELÓ ESTE TEXTO?

Dice el poeta nahuatlato Ramírez (2017):

Ahora llegó tu canto florido y ahora esta pluma ya puede pintar todo lo existente, en este día, tú lograste que pudiera hacer esto, y fue posible que motivaras a que la tinta de colores saliera. Ahora, qué alegría, porque de nuevo los colores se aplican a todas las cosas. (Ramírez, 2017, pág. 414)

La voz de los actores es para mí un canto florido, degusté de él, del ritmo de sus palabras guardadas en los audios de una grabadora. Pude echar a andarlos varias veces y escucharlos con detenimiento una y otra vez. Me recordaron cosas que ya había olvidado, reviví otras, me entristecí y reí con esas voces que son más que un conjunto de palabras y enunciaciones, son unos actos de habla en un todo simbólico cultural pertenecientes a algunos tlacotenses. Descifrarlos no es una tarea fácil porque el lenguaje oral puede interpretarse de varias maneras, requiere de paciencia y de una escucha sigilosa, constante y a su vez interrelacionada sin olvidar el contexto en el que se manifestaron y los códigos culturales del grupo que se estudia.

Las descripciones derivadas de las diferentes observaciones y las pláticas conjuntaron una base de datos sustanciosa para la deliberación de las categorías que presento en el capítulo 5 de resultados. Claro es que el proceso de transcripción del material de audio y de las observaciones es un modo importante de operar, para lograr la sistematización de los datos porque agiliza el manejo de la información. Una vez impreso el material, subrayé el contenido más relevante y le asigné un nombre y color. Con esto logré distinguir las

descripciones y entrevistas coincidentes de las contrastantes para después agruparlas y pasar a su clasificación respectiva. El proceso de elaboración de los datos fue un proceso complejo a través de la descripción densa, la interpretación, la traducción y explicación de ellos.

2.8 DIFICULTADES EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN Y DEL INFORME FINAL

En el trabajo de campo, no sólo son los actores quienes están sujetos a un proceso de apreciación, también el investigador se expone a una serie de juicios sociales. En mi caso, las valoraciones giraron alrededor de mi manera de hablar la lengua náhuatl y sobre mi origen. Recuerdo que un actor nahuahablante me dijo “para ahorrar tiempo, mejor habla en castellano” (DC. ED. 19/02/01). En ese momento, una abuela le contestó: “tú no puedes decirle eso, porque ella bien que lo habla, yo ya la estuve checando y no puedes decir que no le entiendes, no creas que eres el único que la habla” (DC. ED. 19/02/17). Y sobre mi origen, otro actor me dijo: “ahí está el asunto, que tú no eres originaria de acá, fuera” (DC. ED. 27/01/17). Estas posturas, lejos de intimidarme, me ayudaron a comprender más el contexto de la investigación, y reafirmar el conflicto social y lingüístico en la comunidad de habla estudiada (ver 5.3 Conflicto social y lingüístico: entre los nahuas y el náhuatl).

La redacción del informe fue una suculenta etapa de diferentes reflexiones en torno al escenario que investigué, mostrar en unas cuantas hojas la forma de vida de una comunidad es un compromiso social, por lo que todo investigador debe tener el cuidado de tomarse un tiempo de silencios juiciosos para escribir la realidad más afín a la que es, en todo caso, el trabajo que presento es una aproximación a ella misma, la que mis ojos de etnógrafa me dejó percibir.

Capítulo 3: Fundamentación teórica

Desde que escuché la metáfora de ecología del lenguaje (Haugen, 1972) que se refiere a “la similitud que se podía establecer entre la idea de interacción entre las especies y el propio hábitat de un mismo ecosistema y la idea de interacción entre lenguas y sus ecosistemas socioambientales” (Marko & Uranga, 2014, pág. 75), me di a la tarea de considerar a la familia objeto de este estudio como un hábitat natural en el que se suscitan una diversidad de interacciones de carácter sociolingüístico. La perspectiva ecológica de la familia, similar a una planta de maíz, permite comprender las nociones conceptuales que versan en este capítulo teórico de manera holística en función al contacto entre la lengua náhuatl y la lengua castellana y las interacciones entre sus miembros (ver figura 3).

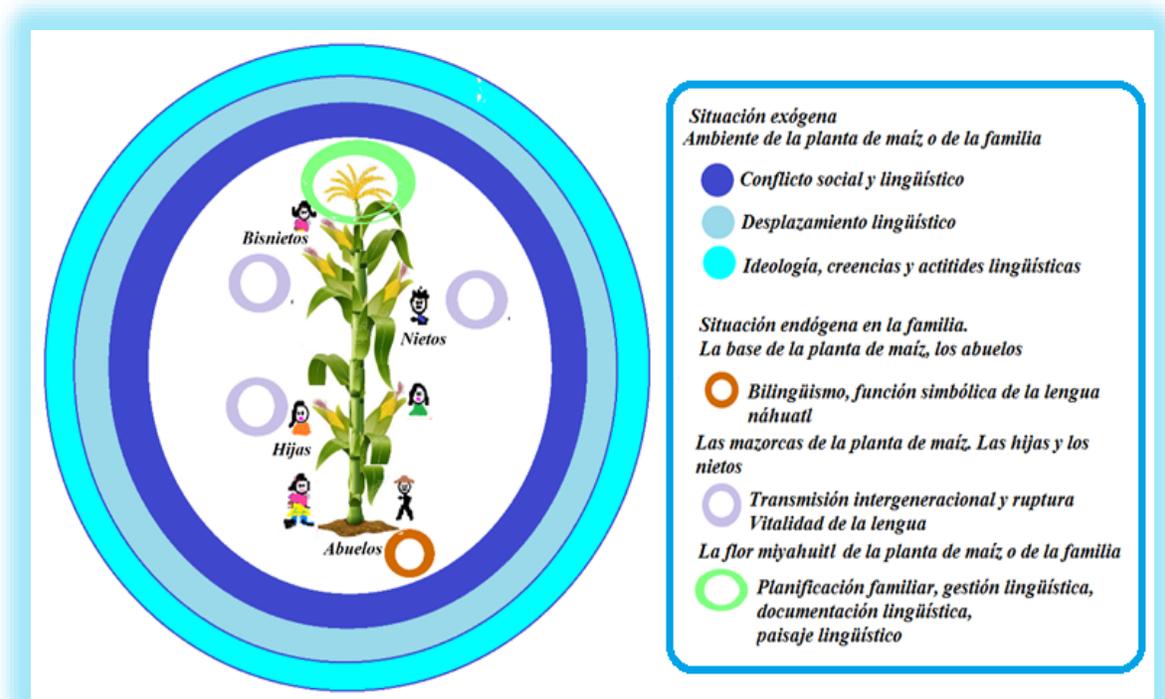
Bajo este orden de ideas, las lenguas cual especies pueden ser metafóricamente organismos vivos cuales flores, nacen, abren sus corolas, luego se secan y marchitan. En tanto únicos, se preservan y cultivan, los idiomas en el mundo se “riegan”¹³ como dice la abuela Damiana, ante su percepción orgánica de la lengua, pese a la opinión de fatalismo de otros actores que señalan “de todas formas se va a morir [la lengua náhuatl], si nosotros nos vamos a morir” (C. NPL. 05/01/17) al igual que las especies naturales de este universo dependientes de un proceso de evolución natural. No obstante, sabemos que esta corriente de estudio como paradigma interdisciplinario conlleva intrínsecamente la aspiración de la sobrevivencia ecolingüística y la importancia de comprender todo el escenario sociodinámico, lingüístico, incluso natural, en interacción, para así emprender la labor de “activismo y a la intervención política en la transformación de las evoluciones sociolingüísticas” (Bastardas, 2016, pág. 454).

En esta postura, no se debe obviar lo que este mismo autor señala: “estas transferencias [las metáforas de la ecología lingüística] pueden ser inspiradoras, pero no

¹³ Para la abuela Damiana el verbo regar refiere, por un lado, a cuidar la lengua náhuatl como una planta de maíz, pero también, en otro momento a la difusión de la lengua náhuatl entre los comuneros de Tlacotenco, en otras poblaciones, en las escuelas y la UNAM.

podemos nunca olvidar que las lenguas no son ni organismos ni especies biológicas, sino comportamientos culturales humanos contextualmente situados” (pág. 452). Esta visión naturalista me permite, por tanto, presentar a continuación un ecosistema familiar y sociolingüístico (ver figura 3). La figura 3 debe leerse prestando atención al color de las aureolas y su ubicación. Por ejemplo, la aureola café se sitúa en los abuelos Damiana y Liborio, es decir, en la base de la planta de maíz. A partir de las interacciones de estos dos actores con los miembros de su familia y otros comuneros pude establecer como fenómenos sociolingüísticos imperantes: bilingüismo y función simbólica de la lengua.

Figura 3. Fenómenos sociolingüísticos en la familia Meza Jardines, la planta de maíz



Fuente: Elaboración propia.

Como se muestra en la anterior imagen, se trata, como Bastardas (2016) sugiere, de “integrar los distintos aspectos interrelacionados del contacto lingüístico y de las evoluciones causadas por sus condiciones de existencia” (pág. 453). La familia como

sistema socioecológico es una estructura en la que hay un flujo de constantes interacciones exógenas y endógenas.

3.1 SITUACIÓN EXÓGENA. AMBIENTE DE LA PLANTA DE MAÍZ O DE LA FAMILIA

3.1.1 Conflicto social y lingüístico

López (2006) precisa:

La diversidad idiomática (...) genera conflictos (...). Tales conflictos se derivan del contexto sociohistórico que en su evolución configuró las normas socialmente construidas que regulan la interacción social y (...) el funcionamiento de la sociedad plurilingüe, y es en ese marco desde el cual se establecen las reglas explícitas e implícitas, que rigen el uso de los idiomas. (López, 2006, pág. 18)

El devenir de las lenguas indígenas jamás podrá ser interpretado lejos de la historia de sus pueblos o comunidades, como bien lo da a entender López. Si el contacto entre los conquistadores y los conquistados en América Latina fue en su primer momento desigual, desiguales han sido sus interacciones sociales y lingüísticas a través del tiempo, provocando un conflicto histórico entre los grupos y sus lenguas. Para el caso en específico de esta investigación, por ejemplo, entre la lengua náhuatl y la lengua castellana.

El conflicto social es para Murillo (2008) “una relación social y toda relación social implica una relación entre cuerpos vivientes constituidos en relaciones de poderes, siempre asimétricos” (pág. 157). Esa asimetría se traslada en la situación social que los pueblos le asignan a las lenguas de otras sociedades y a sus propias lenguas o variedades. Por eso, en el ámbito metafórico de una asimetría lingüística social, se adviene un símil de “clase lingüística” que genera estratificaciones de lenguas en varias dicotomías: las hegemónicas y no hegemónicas, dominantes y dominadas, de poder político y sin poder político, con valor económico y sin valor económico, las orales y no escritas, las que se exhiben y las que se ocultan, las académicas y no académicas, modernas y antiguas y entre otras valoraciones

cuyos referentes constituyen verdaderas formas simbólicas de opresión lingüística y, a su vez, étnica y cultural de las sociedades que las hablan.

La posición que un determinado grupo y su lengua tengan en esta escala valorativa es de suma importancia. Si un grupo y su lengua ocupa el rango inferior o subordinado, entonces se habla de uno no dominante, oprimido o bien minorizado porque no detenta poder político, y por consiguiente, su lengua también carece de estatus y de prestigio social. Con *lengua minorizada*, me refiero a lo que Calaforra (2017) caracteriza como “una lengua que no puede usarse en determinados ámbitos de uso, frente a las normas de uso expansivas características de la lengua dominante” (pág. 1). Esta misma autora delinea el paisaje social de estos contextos minorizados en convivencia con sociedades dominantes, en los que se desarrolla una bilingüización unilateral de los miembros de dicha comunidad, es decir, los hablantes de la lengua minorizada tienen en su repertorio la lengua propia y la dominante, pero los hablantes de esta última tienden a ser monolingües y la comunidad lingüística minorizada se convierte en un subconjunto de la dominante. Así mismo, los miembros de la comunidad minorizada tienden a presentarse como parte de la comunidad dominante y así son percibidos por el resto del mundo (Calaforra, 2017, págs. 1-2).

A decir de Hamel (1995), la relación sociolingüística de conflicto entre la lengua nacional y la lengua indígena se manifiesta como:

Una diglosia sustitutiva, es decir, una relación asimétrica entre una lengua dominante y otra dominada. Se articula en dos tendencias (...) observamos la creciente expansión de la lengua dominante y el consecuente desplazamiento de la lengua indígena como tendencia principal en su extensión geográfica, en su valor funcional y en las estructuras discursivas y gramaticales; y por el otro, como tendencia subordinada que integra los factores de resistencia lingüística y étnica que se concentran normalmente en la comunicación interna de las comunidades y familias, las actividades tradicionales y, como factor de identidad, en la conciencia lingüística de los hablantes. Se manifiesta en los múltiples procesos de reestructuración, apropiación e incorporación de elementos de la cultura hegemónica. (Hamel, 1995, pág. 80)

Con lo antes dicho, el conflicto lingüístico manifiesta la expansión de las lenguas dominantes y, a su vez, el desplazamiento de las otras lenguas en contacto y la resistencia étnico-lingüísticas en las lenguas dominadas, para algunos casos. Los frentes que se contraponen, entre una lengua dominante y otra minorizada producen efectos sociales y lingüísticos, a decir de Hecht (2010):

Despliega un abanico de una multiplicidad de opciones: lenguas que se mezclan hasta dar origen a nuevas lenguas, lenguas que toman prestados¹⁴ términos de otras lenguas, lenguas que conviven tras distintos tipos de bilingüismos o multilingüismos, lenguas que desplazan y reemplazan a otras lenguas sin que éstas dejen vestigios de su existencia pasada (...) una lengua indígena que día tras día cede espacios comunicativos en favor de la lengua nacional. (Hecht, 2010, pág. 27)

La serie de dicotomías planteadas líneas arriba, por lo tanto, reflejan con claridad dos polos extremos de un plano vertical de jerarquización. De modo que el conflicto social y lingüístico pone en peligro sobre todo a una lengua indígena porque las lenguas están dejando de ser habladas derivado a que no hay equidad en su función comunicativa, se modifica el sistema lingüístico (curso natural del contacto de lenguas y su evolución social) y también se obstaculiza la reproducción de la identidad étnica-cultural de los grupos subalternos. Sobre esto último, Hamel (1995) infiere:

Los conflictos que estallan entre grupos étnicos y sociedad dominante suelen cristalizarse típicamente en torno a determinados rasgos que resaltan la alteridad del grupo subalterno (...) éstos constituyen valores nucleares para el grupo, que varían de una cultura a otra: la lengua, tipos de fiestas, la religión, pero también hábitos cotidianos de vestirse, caminar, argumentar. Cuando tales valores y

¹⁴ Sobre la noción de préstamo léxico Appel y Muysken refieren (1996): “Es difícil imaginarse una lengua que no haya tomado prestadas palabras de otra lengua (...). Al mismo tiempo resulta curioso observar cómo este simple hecho de la vida lingüística es difícil de aceptar para los hablantes de la lengua implicada (...) el purismo lingüístico está muy extendido y en la mayoría de los países disfruta de apoyo popular (...) el préstamo léxico afecta a la lengua en su ser más profundo” (pág. 245). Estos autores retoman las razones que da Weinreich (1953), por las que es posible que se dé este fenómeno. Estas son: 1. por la influencia cultural; 2. porque hay palabras nativas raras que se pierden y se sustituyen por palabras extranjeras; 3. porque hay dos palabras nativas que suenan de forma tan similar que la sustitución de una de ellas por una palabra extranjera resuelve posibles ambigüedades; 4. porque hay una necesidad constante de sinónimos de palabras afectivas que ya han perdido su fuerza expresiva; 5. porque por medio de los préstamos se pueden establecer nuevas distinciones semánticas; 6. porque se puede tomar una palabra de una lengua de estatus bajo y emplearla peyorativamente; y 7. porque una palabra puede introducirse de forma casi inconsciente a causa de un bilingüismo intenso. (pág. 247)

prácticas desaparecen, es probable que el grupo se disuelve y se integre a la sociedad dominante. (Hamel, 1995, pág. 79)

Por lo tanto, coincidiendo con Ruiz (2009), el contacto con el otro revela siempre una amenaza, de ahí el conflicto:

El otro se revela como fuente de amenaza, pues remite a lo desconocido y peligroso. Lo es en la medida en que pone en duda todos los sentidos de verdad (la verdad del centro). Entonces debe ser (...) subsumido, anulado, (...) puede ser visto como humano en acuerdo a la negación de sí que lo asemeje a ese centro, ese yo único parido por las culturas dominantes (...) La cultura del otro (...) ha sido arrasada o despreciada. Su lengua (mediación entre el hombre y el cosmos, reflejo de su pensamiento) ha sido calificada como bárbara. Sus tradiciones (...) discontinuadas de manera obligatoria. (Ruíz, 2009, pág. 99)

La visión hegemónica expresa prejuicios culturales que desconocen la diversidad social y cultural del planeta. Bello y Rangel (2000) consideran que “la discriminación étnico-racial actual, heredada del colonialismo luso e hispano-criollos, es la expresión con que se manifiestan formas renovadas de exclusión y dominación, constituyendo verdaderos “colonialismos internos” (pág. 1). Decir que “el náhuatl es antiguo” en comparación a la lengua castellana entre la colectividad tlacotense es una expresión con gran contenido pragmático y performativo, al decir de *Cómo hacer cosas con palabras* (Austin, 1955), es decir, conlleva una serie de comportamientos sociolingüísticos que incluso ha llevado casi a la mayoría de los nahuas habitantes de la región al abandono de su lengua náhuatl a través de su silenciamiento. Y es que el silenciamiento de la lengua viene a ser el comportamiento sociocultural desleal más dañino para la sobrevivencia de la lengua en pueblos minorizados porque irrumpe el curso natural de la transmisión familiar y social de ésta (ver en el capítulo 5, 5.1 Silenciamiento de la lengua originaria en Tlacotenco).

Otra manera de expresión del colonialismo interno en la comunidad de investigación se manifiesta entre los hablantes al enjuiciar su propia variedad lingüística y al subdividirla en lo que comúnmente califican como “el náhuatl correcto” del “incorrecto”, “en el buen o mal náhuatl” al expresarlo. Esto último no es más que el reflejo de la lucha histórica entre

la lengua escrita y la lengua de uso coloquial, es decir, subestimar el propio habla y la oralidad es una forma renovada de exclusión lingüística y social. Se discrimina el habla individual y social, esto no permite evidenciar la posibilidad de la versatilidad de la lengua en sociolectos¹⁵, por ejemplo, las formas de expresión oral de la lengua náhuatl en campesinos y profesores. Bajo un escenario de conflicto de lenguas en Tlacotenco, la comunidad de habla se divide y fragmenta, de modo que el tejido social originario es debilitado (ver tercera categoría 5.3 Conflicto social y lingüístico: entre los nahuas y el náhuatl).

3.1.2 Desplazamiento lingüístico

La voz desplazamiento refiere a “mover o sacar a alguien o algo del lugar en el que está” (RALE, 2018). Los hablantes de una lengua indígena, por lo general, van reemplazando su lengua materna por el uso de la lengua castellana en sus interacciones comunicativas diarias en los diferentes espacios de socialización.

Roth (1989) señala que el fenómeno sociolingüístico en cuestión se da “cuando una lengua sustituye a otra en el papel comunicativo de la socialización primaria (pág. 38), es decir, la que se da inicialmente en la familia durante la niñez. Otros autores, como Trujillo y Terborg (2009), consideran que “en el momento en que una comunidad comienza a elegir otra lengua en ámbitos en los que habitualmente se ha utilizado la local, comienza el desplazamiento” (pág. 128), por lo que la sustitución puede ser en cualquier espacio de socialización, además de la familia.

Con mayor claridad, el desplazamiento de una lengua ocurre en lo que Fishman (1995) llama “dominios”¹⁶, donde los hablantes pueden desarrollar todo su potencial

¹⁵ El sociolecto está definido por las características sociales del hablante. Además del estatus socio-económico, otras características sociales que influyen en la manera de hablar de una persona son su edad, sexo, origen, educación, profesión, entre otros.

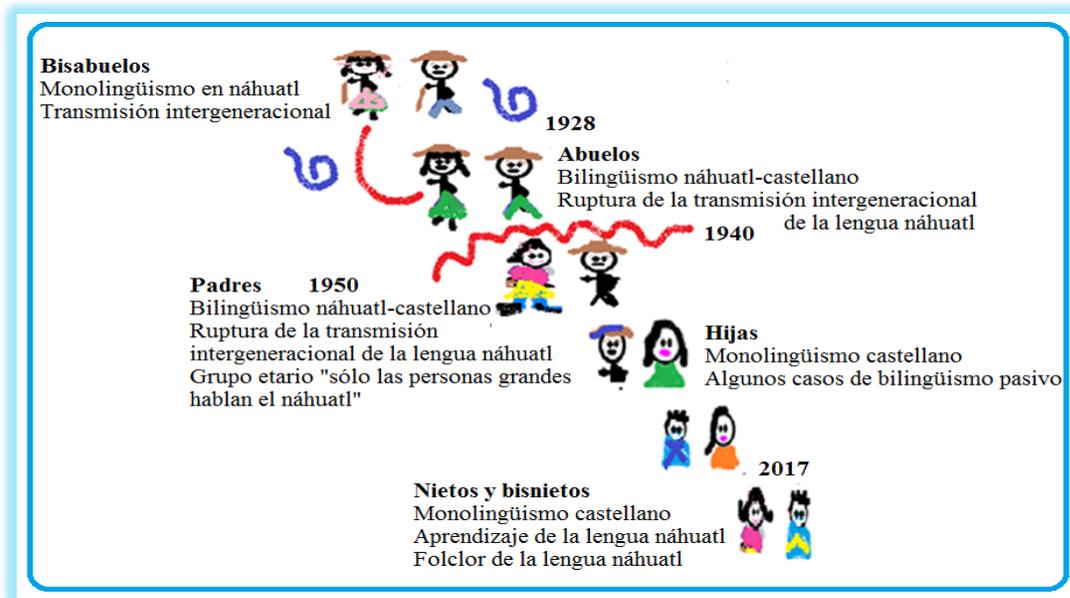
¹⁶ Fishman caracteriza el término dominios como “situaciones en las que los individuos se interrelacionan en relaciones funcionales adecuadas, en lugares también aptos para ellas, y discuten los temas apropiados para las mismas. (Fishman, 1995, pág. 76)

comunicativo y donde las lenguas prevalecen, se cultivan, se mantienen o desplazan. Son ámbitos de uso de las lenguas a consideración de Greenfield (citado en Fishman, 1995, pág. 80): familia, amistad, religión, educación y empleo. Para el caso de las lenguas originarias, es importante agregar las relaciones sociales que emanan de los vínculos con lo natural, espiritual y el ser social o comunitario. En el caso de estudio, en definitiva, hay una sustitución de la lengua náhuatl por la lengua castellana en la mayoría de los dominios (ver capítulo 5, 5.4 Función simbólica de la lengua náhuatl y relacionados).

Brice (1972), a partir de sus investigaciones de los censos de 1940, 1950, 1960 y 1970 en México, interpretó que el mayor desplazamiento de las lenguas indígenas en este país es el año de 1940 (citado en Roth, 1989). Este dato es semejante a los datos empíricos recabados durante el trabajo de campo. Es la década de los 40 el periodo cuando los actores atestiguan con mayor ahínco el fenómeno del desplazamiento por la política asimilacionista a través de la escuela oficial que tuvo por objetivo “desindianizar al indio” o bien “mexicaneizar al indio”. Además, por la modernización de sitios rurales como Tlacotenco, a partir de la construcción de carreteras que conectan a la Ciudad de México, la introducción de la electricidad y la radio, cambios que estimulan el uso generalizado de la lengua castellana en los pueblos nahuas del centro. Así también lo señalan Appel y Muysken (1996) al citar un trabajo de Hill y Hill (1977) referente a los pueblos nahuas de la región del centro (pág. 58).

La figura siguiente muestra el proceso histórico de desplazamiento de la lengua náhuatl en la familia Meza Jardines. Según el abuelo Roque, el actor más longevo en esta investigación, en 1928 hay indicios de un bilingüismo náhuatl-castellano en Tlacotenco. Para 1940 se desata la interrupción intergeneracional de la lengua náhuatl. Para 1950 y 1960 ya en la comunidad de estudio se percibe socialmente que únicamente las personas grandes hablan la lengua náhuatl hasta en la actualidad.

Figura 4. Proceso histórico de desplazamiento de la lengua náhuatl en una familia de Tlacotenco, Ciudad de México



Fuente: Elaboración propia.

La imagen anterior muestra que en una década aproximadamente [de 1928 a 1940], la lengua náhuatl fue desplazada severamente por la lengua castellana en la familia de estudio. Ascencio (2009) precisa:

Ninguna lengua desaparece de la noche a la mañana (...) Antes de desaparecer, una lengua recorre un camino de erosión o desgaste. Dicho desgaste es un continuo a través del cual factores externos a la comunidad de hablantes reducen la vitalidad y salud de una lengua hasta convertirla en una lengua minoritaria, reduciendo el número de sus hablantes, dejándola moribunda. (Ascencio, 2009, pág. 67)

El referente visual demuestra efectivamente un proceso de erosión y desgaste de la lengua originaria hasta la reducción de sus hablantes de manera acelerada.

Flores (2011) señala entre los factores del desplazamiento lingüístico “los procesos de migración y urbanización, la explotación colonial y la discriminación, la pobreza económica y la movilidad social, por no hablar del genocidio directo” (Flores, 2011, pág. 211).

Situado Tlacotenco en la urbe, me parece oportuno citar sobre el término etnofagia (Calvet, 1981), ya que el proceso de desplazamiento lingüístico y cultural de los pueblos periféricos a la gran urbe como la Ciudad de México viven este proceso. Díaz-Polanco lo define como:

Es el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones nacionales ejercen sobre las comunidades étnicas. A través de este proceso no se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. (Díaz-Polanco, 2006, pág. 161)

La ciudad se vuelve un punto atrayente a los pueblos semirurales como Tlacotenco y los irradia de una ideología de homogeneización lingüística y cultural. Bajo este contexto “los hablantes de algunos vernáculos pueden llegar a abandonar totalmente sus hablas propias y adoptar en la vida cotidiana una variedad simplemente coloquial del código público instaurado” (Bastardas, 1996, pág. 341).

3.1.3 Ideología, creencias y actitudes lingüísticas

Fishman (1995) precisa que nuestra disciplina, la Sociología del lenguaje, se ocupa:

Del espectro total de temas relacionados con la organización social del comportamiento lingüístico, incluyendo no sólo el uso lingüístico *per se* sino también las mismas actitudes lingüísticas y los comportamientos explícitos hacia la lengua y hacia sus usuarios. (Fishman, 1995, pág. 33)

A continuación, abordo las actitudes¹⁷ y su relación con las nociones de ideología y de creencias de la lengua. La ideología es el mundo de ideas sobre algo o alguien que incide

¹⁷ Las actitudes lingüísticas pueden estudiarse de dos maneras como indica Fasold (1996). 1. la perspectiva conductista: deben estudiarse mediante la observación de las respuestas a determinadas lenguas, es decir, su uso en interacciones reales; y 2. la perspectiva mentalista: las actitudes son un estado interno y mental que puede dar lugar a ciertas formas de comportamiento. Puede describirse como –una variable que intervine entre un estímulo que afecta a una persona y la respuesta de esa persona. Se ve como una disposición para algo. (Fasold, 1996, págs. 229-230)

en nuestra forma de relacionarnos. En materia de lenguas, forma imaginarios sociales sobre éstas y sus hablantes. Desde la perspectiva de Van Dijk (1980), la ideología es:

Un *sistema cognitivo* (...) es una representación mental, almacenada en (a largo plazo) la memoria (...) es también un *sistema social*, porque es compartida por los miembros de un grupo (...) y porque su conducta puede controlarse por dicha ideología (...) no sólo consiste en *conocimientos y creencias*, sino también en *opiniones y actitudes*. O, más aún, es un particular *sistema de actitudes*, en el cual el conocimiento, las creencias y las opiniones están organizadas. Un sistema ideológico de actitudes, no sólo organiza las creencias y opiniones, ‘existentes’ sino que, al mismo tiempo, es un instrumento para generar aquéllas. Una ideología es un instrumento para interpretar el mundo, por un lado, y para actuar en el mundo, por otro. (Van Dijk, 1980, págs. 37-38)

A consideración de lo anterior, la ideología conjunta conocimientos, creencias y opiniones, y esto conforma un sistema de actitudes. Fishman (1995) distingue tres categorías básicas de actitudes ante la lengua:

1. Comportamientos afectivos de actitud: como la lealtad a la lengua o el nacionalismo lingüístico; otra, la aversión a la lengua, como el abandono de la lengua realizado conscientemente. Puede que se les tacha de bonitas o feas, musicales o duras, ricas o pobres, en general son estereotipos lingüísticos.
2. Realización conductiva explícita de actitudes, sentimientos, y creencias: el reforzamiento de la lengua, como, por ejemplo, los movimientos lingüísticos y la planificación de la lengua.
3. Aspectos cognitivos de la conciencia lingüística: conciencia y conocimiento de la lengua, percepciones grupales, entre otros.

Van Dijk (1980) enfatiza que las creencias lingüísticas, además de formar sistemas de valores, configuran auténticas normas. Desde la filosofía náhuatl, es cierto, como el término *quineltoca*, es decir, creer en algo, se interpreta literalmente como “el que sigue el camino de la verdad”; por lo tanto, una creencia puede constituir una auténtica veracidad que se sigue culturalmente. En este contexto de estudio, parece que las creencias se vuelven normas sociolingüísticas que determinan ciertos comportamientos de los hablantes de la

lengua náhuatl. El verbo nahua *nichuelitta*, en relación a la lengua, “mirar bien o con agrado” y por el contrario, “no mirar bien o con desagrado” son actitudes que se extiende a los propios hablantes de diferentes lenguas y variedades geográficas de la lengua náhuatl. Por lo tanto, un sistema de actitudes favorece o desfavorece el uso o desuso de las lenguas, su mantenimiento, su fortalecimiento, su transmisión intergeneracional o su ruptura; incluso incide en el mismo proceso de revitalización de la lengua. Castillo (2007) observa que en la comunidad nahua de Cuetzalan:

El hablante construye sus actitudes de acuerdo con el conocimiento que tiene sobre los usos y las funciones de la lengua y según su propia experiencia social. Las actitudes hacia las lenguas indígenas por parte de los funcionarios del gobierno, de la sociedad nacional y, sobre todo, de los propios hablantes, han sido un factor decisivo para su mantenimiento o desplazamiento dentro de la vida nacional, regional y comunitaria. En general, son actitudes que llevan una fuerte carga de discriminación y desvalorización porque, frente al español, son consideradas lenguas de bajo prestigio social. (Castillo M. A., 2007, págs. 21-22)

Consecuentemente, aprendemos cómo comportarnos frente a los usuarios de las lenguas y a éstas. Manifestamos a veces prejuicios lingüísticos y étnicos que en la mayoría de los casos, subestiman la lengua y la cultura de los otros por el modo como culturalmente e históricamente se tratan a las lenguas originarias y a sus usuarios. Otras ocasiones, nuestra experiencia sociolingüística nos lleva a ir en contra de los comportamientos sociolingüísticos discriminatorios.

Cabe decir que las actitudes hacia una lengua se manifiestan en su uso y por lo tanto en su grado de vitalidad, como lo señala Fishman (1995):

La actitud de la comunidad hacia una u otra de las variedades de su repertorio verbal quizá se pueda determinar, al menos, en parte, mediante el grado de vitalidad manifiesta que dichas variedades presentan, es decir, mediante las retículas de interacción actualmente empleadas para una o más funciones vitales. (Fishman, 1995, pág. 52)

Una de las funciones vitales de una lengua puede ser la comunicación de ésta en las relaciones sociales de familia. Cuando no se usa la lengua al interior del hogar se percibe que hay actitudes negativas hacia esta.

3.2 SITUACIÓN ENDÓGENA EN LA FAMILIA. LA BASE DE LA PLANTA DE MAÍZ, LOS ABUELOS EN LA FAMILIA

3.2.1 Bilingüismo

Appel y Muysken (1996) infieren que “el contacto de lenguas conduce inevitablemente al bilingüismo” (pág. 10). Este hecho sociolingüístico, al parecer, comenzó a gestarse en la comunidad estudiada por el año de 1928. El término en cuestión es uno de los más variados en cuanto a su definición. Bloomfield (1933) lo define como “un dominio de dos o más lenguas igual que el de un nativo” (citado en Appel & Muysken, 1996, pág. 11). Por su parte, Macnamara (1969) considera que “una persona podía ser calificada como bilingüe si, además de las habilidades en su primera lengua, tenía algunas habilidades en una de las cuatro modalidades (hablar, entender, escribir, leer) de la segunda lengua” (citado en Appel & Muysken, 1996, pág. 11). Para los efectos de este estudio, me interesa definir bilingüismo a la par de lo que señala la RALE (2018): es bilingüe “el que habla dos lenguas” por su practicidad y por su correlación con la perspectiva de los actores “bilingüe, sí porque hablamos las dos, el náhuatl y el español, a las dos queremos” (C. LM. 13/01/17).

Coincidiendo con Baker “la propiedad de dos lenguas no están simple como la de tener dos ruedas” (Baker, 1993, pág. 29). En un contexto de tradición indígena, el desarrollo de la competencia oral y paralelamente la comprensión auditiva basta para decir que una persona es bilingüe, pues todo depende de su eficaz desenvolvimiento en diferentes situaciones comunicativas, alude un poco más a su funcionalidad de uso en la vida cotidiana y a la misma biografía del individuo cuando ambas lenguas las adquiere desde pequeño casi de modo simultáneo en la familia y en el mismo contexto que le rodea, o por inmersión.

Más que discurrir sobre la definición del término en cuestión, me interesa explicar mejor su perspectiva social para reflexionar sobre su impacto en la comunidad de estudio.

Sarmiento (1995) precisa:

Durante décadas, los investigadores americanos estuvieron atizando el fuego de tal manera que acabaron derritiendo la olla, al descubrir que los niños bilingües tenían un coeficiente intelectual inferior al de los monolingües. Los editoriales incluso aconsejaron a los padres que prescindieran de la enseñanza de las lenguas minoritarias. (Sarmiento citado en Fishman, 1995, pág. 19)

Esta percepción se manifiesta en el contexto de investigación porque como dice Coronado (1999), el bilingüismo en México “se ha manifestado como problemática” (pág. 21). Para el caso concreto de estudio, el bilingüismo entre una lengua originaria y otra dominante representó un obstáculo, propiamente a nivel cognitivo en la adquisición y el aprendizaje de la lengua castellana y a nivel social para el desarrollo moderno y el progreso comunitario y profesional. Ser bilingüe se presenta, como lo sostiene Ninyoles (1972), como una especie de mal absoluto o como un “rótulo ideológico” que rompe el ideario nacional y patriótico. Por lo que el bilingüismo entre una lengua indígena y una dominante no constituye un acierto en el hogar y esto trae como consecuencia el no desarrollo del bilingüismo familiar y la interrupción de la transmisión intergeneracional. Percepción que hoy en algunos contextos bilingües o multilingües es valorada de otra manera. Ada y Baker (2001), por ejemplo, citan varias razones por lo que ser bilingüe es un aspecto positivo, claro es que estos autores analizan escenarios sociales en el que se desenvuelven lenguas dominantes, pero sin duda, muchos de ellos pueden aplicarse hoy en día a las de las lenguas originarias.

Appel y Muysken (1996) precisan que “normalmente hay dos tipos de bilingüismo social y el individual” (pág. 10) ya sea como miembros de una comunidad o particulares. Bajo este orden de ideas, en el territorio geográfico de Tlacotenco, los hablantes de la lengua náhuatl tienen como característica ser bilingües y su descripción se apega más a una perspectiva individual. Ellos han desarrollado “el dominio como nativo de dos lenguas”

(Baker, 1993, pág. 34), son además bilingües equilibrados “la competencia razonable o buena en ambas lenguas” (Baker, 1993, pág, 35), para el caso, estrictamente oral.

Además, según la historia lingüística de los actores se manifiesta la presencia de un bilingüismo infantil simultáneo que refiere “al niño que adquiere al mismo tiempo dos lenguas en su temprana vida” (Baker, 1993, pág, 108).

Ya en la vida cotidiana actual, se presenta este fenómeno como “puede hablar dos lenguas, pero tiende en la práctica a hablar solo una” (Baker, 1993, pág, 30). Así que “el contexto social en que funcionan las dos lenguas es para entender el uso bilingüe” (Baker, 1993, pág.30), es así que el bilingüismo funcional tiene que ver con cuándo, dónde y con quién utilizan las personas sus dos lenguas (Fishman, 1995). Por muy poca vitalidad de la lengua náhuatl en Tlacotenco, es necesario atender a esos breves momentos de comunicación social, en los que el bilingüismo individual cruza la línea personal de interlocutor a interlocutores y, en sí, a uno de grupo. Por lo que, es importante prestar atención a los cinco elementos con los que se estudia el bilingüismo funcional: ¿Quién es el hablante? ¿Quién es el oyente? ¿Cuál es la situación? ¿Cuál es el tema de conversación? ¿Para qué propósito? (Fishman, 1995). Al interpretar estos elementos, se percibe que una persona puede decidir usar la lengua que ella considera socialmente más idónea, prestigiosa o que mejor se avienen al oyente. Al parecer, los nahua hablantes de Tlacotenco se comportan lingüísticamente tal y como son, en parte, por las características lingüísticas de sus interlocutores, que en su mayoría son castellano hablantes. Y por ende, se aprecia la operatividad de un bilingüismo individual en escenarios precisos en los cuales la lengua náhuatl adquiere una función social de naturaleza simbólica ante el desplazamiento lingüístico severo en la comunicación cotidiana.

3.2.2 Función simbólica de la lengua náhuatl

Madera (1999) señala que la lengua desempeña, además de la función comunicativa, la función simbólica. La primera se refiere a su uso como medio de comunicación y la

segunda alude a su papel como símbolo tradicional de la herencia y etnicidad del grupo. En este sentido, Eastman (1984), (citado en Madera 1999), utiliza la noción de lengua asociada para denominar a una lengua que, “aunque ya los hablantes no la utilicen o ni siquiera la conozcan, continúa siendo parte de esa etnicidad (...) es decir, los miembros de un grupo retienen cierto grado de apego a ella, de tal forma que cumple parte de su rol como símbolo de identidad grupal” (Madera, 1999, pág. 138).

Para esta misma autora, la persistencia del rol simbólico de la lengua puede explicarse por tres factores:

1. La lengua es especialmente apta para actuar como símbolo,
2. La lengua puede cumplir un papel simbólico notable en relación a la existencia misma de un grupo en términos de identidad y herencia cultural y
3. En situaciones de contacto de lenguas puede ejercer su función simbólica sin ser visible o sin aparecer como una amenaza al sistema dominante. (Madera, 1999, pág. 139)

La función simbólica expresa, por lo tanto, el origen étnico y la historicidad del grupo social que la usa de este modo. Fishman (1995) enfatiza que el rol simbólico de la lengua se manifiesta en una época en donde existe una elevada conciencia étnica. Para el caso de estudio, esta función simbólica se expresa a través del canto, la música, los discursos culturales o funerarios y políticos en público, incluso en los llamados sustratos de la lengua náhuatl (palabras de origen náhuatl en el uso cotidiano del castellano o nahuatlismos). Quienes realizan estos comportamientos han despertado efectivamente su conciencia étnica, revalorando su lengua y cultura originaria o bien la que fue de sus ancestros. Lamea (1994) señala que “determinadas variedades o características lingüísticas son asociadas al prestigio cultural al estatus social o a la identificación colectiva” (citado por Bernal, pág. 118).

Así, la lengua náhuatl representa sin problemas, al menos la unidad nacional y el prestigio social y cultural frente a las otras variedades orales en México, para dar frente a la voluntad de dignificar la oralidad dotada de simbolismo nacional diverso. De modo que, “una variedad alcanza a su historicidad al llegar a ser asociada con algún movimiento o

tradición ideológica o nacional” (Fishman, 1995, pág. 52). Para este caso la lengua náhuatl es asociada a la época de esplendor del pueblo azteca; como precisa Christian (1992):

La lengua no desempeña en el seno de una sociedad únicamente una función comunicativa, sino también otras de naturaleza simbólica (...) como fuerza cohesionadora o desintegradora en el seno de una comunidad (Garvin y Mathiot, 1956), que con auténticas necesidades de la comunicación” (Christian, 1992, págs. 233-234).

De modo que la sociedad contemporánea de la Ciudad de México tiene un nexo de identificación con el pasado prehispánico como símbolo de cultura originaria, sobre todo, con la cultura azteca y su lengua que hablaron, el náhuatl.

3.3 LAS MAZORCAS DE LA PLANTA DE MAÍZ. LAS HIJAS Y NIETOS

3.3.1 Transmisión intergeneracional y ruptura de la lengua

La transmisión intergeneracional es el proceso por el cual, al interior de las familias, los ascendientes les traspasan su acervo lingüístico y cultural a sus descendientes consanguíneos y estos, a su vez, a las generaciones venideras (bajo los nuevos contextos familiares, incluye hijos adoptivos y otros como aprendientes¹⁸) mediante la comunicación oral cotidiana. De esta forma, “aunque los padres tengan capacidad para hablar ambas lenguas a sus hijos, con frecuencia hay una decisión consciente o un entendimiento latente sobre qué lengua usas con el niño desde el momento de su nacimiento” (Baker, 1993, pág. 109).

Para que se efectúe el bilingüismo familiar en contextos de contacto de lenguas mayoritarias y de prestigio y lenguas minoritarias y minorizadas, es necesario que los padres sean conscientes de las implicaciones y ventajas de ser bilingües en la sociedad actual. Cuando los padres tienen dos lenguas maternas distintas o son bilingües de las mismas, sus

¹⁸ En contextos como Tlacotenco, hay estudiantes de la lengua que crean vínculos familiares tan fuertes con los abuelos y las abuelas hablantes de la lengua náhuatl que puede considerarse como los nuevos hijos poseedores de su legado cultural y lingüístico sin tener parentesco consanguíneo.

hijos están en la posibilidad de adquirir dos lenguas a una edad muy temprana. Por lo que, como dice De León (2005) “el aprendizaje de una lengua y una cultura está inscrito desde el nacimiento” (pág. 31) y desde la gestación misma. Karmiloff y Karmiloff-Smith¹⁹ (2005) mencionan que “la adquisición del lenguaje es un largo viaje que empieza en el fluido mundo del útero” (pág. 13).

El proceso de adquisición en ambas lenguas puede pasar por lo que dice De León (2005) al abordar sobre la expresión *ta xtal xa xchúlel* “ya viene el alma”, “implica la capacidad gradual, de atender, entender, comunicar, participar y actuar de manera zinacanteca” (pág. 25). Esto último es un ideal de la persona bilingüe que va más allá de hablar una u otra lengua en situaciones específicas, diversas y dinámicas, pues está ligado a un rol más profundo de ser en función de una cosmovisión: sentir, interpretar, pensar, comunicarse y comportarse en el universo. Es por esto último que ser bilingüe es, además, dotarnos como en la filosofía nahua de “un rostro y corazón” que revela la identidad. Por lo que la familia y la comunidad son indispensables para adquirir esta cualidad.

La sensibilidad que tengan los padres para transmitir su lengua puede constituir un modo estratégico motivacional para facilitar la adquisición de la lengua indígena por parte de los infantes. De modo que como Ada y Baker (2001) precisan:

¹⁹ Karmiloff y Karmiloff-Smith mencionan que: Desde una época tan precoz como las 20 semanas de gestación, el sistema auditivo del feto está lo bastante desarrollado como para permitirle comenzar a procesar parte de los sonidos que se filtran a través del líquido amniótico. El mundo del feto está inundado por una cacofonía de gorjeos y quejidos procedentes del cuerpo de la madre, junto con el ritmo constante de sus latidos. Estos ruidos proporcionan la primera estimulación auditiva. Sin embargo, lo más estimulante de todos son los sonidos filtrados del lenguaje. Desde el sexto mes de gestación en adelante, el feto pasa la mayor parte de su tiempo de vigilia procesando estos especialísimos sonidos lingüísticos, cada vez más familiares, con las cualidades exclusivas de la voz de su madre y de la lengua o lenguas que ésta hable. También se sensibiliza a la prosodia –la entonación de las oraciones y las pautas rítmicas de las palabras-, que estructura su habla. En sus últimos tres meses en el útero, el feto está muy ocupado escuchando furtivamente las conversaciones de su madre: una importante preparación para la vida en el mundo exterior. (Karmiloff & Karmiloff-Smith, 2005, págs. 13-14)

La actitud positiva o negativa que tenga el padre sobre el bilingüismo afectará a los niños. Si el padre se muestra escéptico sobre el valor que puede tener hablar dos idiomas, o si no le gusta que la madre use su idioma, los niños inmediatamente se darán cuenta de estas actitudes negativas y actuarán en consecuencia. Por otra parte, si un padre anima a sus hijos a volverse bilingües, si les felicita cuando hablan el idioma materno, les afectará en forma muy positiva. (Ada & Baker, 2001, pág. 9)

Los padres deben acostumbrarse a hablar con sus hijos sus idiomas y, a su vez, los niños necesitan que se les “modele el uso del lenguaje en muchas circunstancias distintas. Tradicionalmente, se ha pensado que es la madre quien desarrolla el lenguaje” (Ada & Baker, 2001, pág. 9), pero los padres también son copartícipes de esto. Por lo que ambos son responsables. Fijar los roles que tendrá cada uno en el desarrollo lingüístico de sus hijos es fundamental. Ante el terreno hostil en el que se desarrollan las lenguas indígenas y su estado vulnerable o en peligro de extinción, los padres “a menudo necesitan recordarse a sí mismos y hacerse más conscientes a sí mismos de sus propios principios básicos” (Baker, 1993, pág. 92) para continuar transmitiendo su lengua a sus hijos y nietos. Lo cual no sólo tiene que ver con la acumulación de poder y dinero.

Crear que las minorías lingüísticas que intentan la reversión o resurrección de su lengua tratan de conseguir poder y de incrementar su riqueza, es simplista y descarriado. Fishman (1991) arguye que los valores humanos, los sentimientos, las lealtades y las filosofías básicas de la vida están presentes en las complejas razones para el cambio de la lengua. (Baker, 1993, pág. 92)

Como se verá en el capítulo 5 de resultados los actores tlacotenses no fueron los agentes transmisores del uso de la lengua originaria para con sus hijos, considerando que no llevaron a cabo la primera planificación lingüística familiar en su hogar. La ruptura en la transmisión intergeneracional que se da de modo progresivo trae como consecuencia el hoy estado de vitalidad de la lengua, al que refiero a continuación.

3.3.2 Vitalidad de la lengua

Bouchart-Ryan et al (1982) conciben la vitalidad como “medida del uso visible y real de la lengua: cuanto más importantes y múltiples son las funciones que cumple una lengua para la gran mayoría de los individuos de la comunidad, tanto mayor es su vitalidad” (citado en Sichra, 2003, pág. 40). En correlación a lo anterior el uso que los usuarios le dan a la lengua en la vida cotidiana manifiesta su grado de vitalidad.

A nivel institucional la UNESCO (2003) indica que el grado de vitalidad de una lengua se define con base a una serie de factores. 1) Transmisión intergeneracional de la lengua; 2) Número absoluto de hablantes; 3) Proporción de hablantes en el conjunto de la población; 4) Cambios en los ámbitos de utilización de la lengua; 5) Respuesta a los nuevos ámbitos y medios; y 6) Disponibilidad de materiales para el aprendizaje y la enseñanza de la lengua. Nótese que ninguno de estos factores se debe emplear solo. Para el análisis de este estudio presté atención a los primeros 4. De las implicaciones de estos factores, elaboré el siguiente cuadro comparativo.

Tabla 3. Factores 1,2,3 y 4 de la UNESCO para medir el grado de vitalidad de la lengua

A nivel comunidad	A nivel familia Meza Jardines
1) Transmisión intergeneracional de la lengua. Ya no se da, hay casos excepcionales hasta hijos de 50 a 60 años.	1) Transmisión intergeneracional de la lengua. No se efectúa en la familia.
2) Número absoluto de hablantes. Una minoría que no es cuantificable porque no se ha realizado una investigación cuantitativa.	2) Número absoluto de hablantes: 2 en la familia, sólo los abuelos Damiana y Liborio la hablan.
3) Proporción de hablantes respecto de la población total. Para este caso de investigación es relativo al punto anterior ya que la demografía es de 10, 000 habitantes.	3) Proporción de hablantes respecto de la población total. 9.5 % de 21 miembros en la familia.
4) Cambios en los ámbitos de uso de la lengua. Función simbólica de la lengua náhuatl.	4) Cambios en los ámbitos de uso de la lengua. Función simbólica de la lengua náhuatl a través del canto y las tareas.

Fuente: Adaptación, UNESCO, 2003.

La anterior tabla muestra que el estado de la lengua náhuatl en Tlacotenco es “seriamente en peligro o amenazada” (2), porque sólo la generación de los abuelos y los más ancianos hablan la lengua originaria.

A nivel teórico, según la escala de Fishman, la variedad lingüística de Tlacotenco se adecúa a los estadios 8 y 7 en los que se muestra un deterioro profundo.

Tabla 4. Escala graduada de deterioro intergeneracional de Fishman para lenguas amenazadas

“Estadio 8. Aislamiento social de los pocos hablantes que quedan de lengua minoritaria. Necesidad de registrarse la lengua para posterior y posible reconstrucción.
Estadio 7. Lengua minoritaria usada por los mayores y no por la generación joven. Necesidad de multiplicarse la lengua en la generación joven.
Estadio 6 Lengua minoritaria transmitida de generación en generación y usada en la comunidad. Necesidad de apoyar a la familia en continuidad intergeneracional (por ejemplo ofrecer guarderías en lengua minoritaria).
Estadio 5 Literacidad en lengua minoritaria. Necesidad de apoyar los movimientos de literacidad en lengua minoritaria, en particular cuando no hay apoyo gubernamental.
Estadio 4. Enseñanza formal y obligatoria en lengua minoritaria. Puede necesitar ser apoyada económicamente por la comunidad de lengua minoritaria.
Estadio 3. Uso de la lengua minoritaria en áreas de trabajo menos especializadas que implican una interacción con hablantes de lengua mayoritaria.
Estadio 2. Servicios gubernamentales y medios disponibles en lengua minoritaria.
Estadio 1. Algún uso de lengua minoritaria en la enseñanza superior, el gobierno central y los medios de comunicación nacionales.”

Fuente: Baker, 1993, pág. 95.

A nivel sentir de los nahua hablantes, algunos de los actores consideran que la lengua náhuatl de Tlacotenco “ya no está viva” porque ya no tiene una funcionalidad comunicativa cotidiana. Sin embargo, esto es un tanto relativo porque hay otros que consideran que no es así, dado que aún hay una comunidad lingüística de cerca de 2 millones de hablantes en México. Según mis observaciones hay unas pequeñas retículas de interacción en esta lengua originaria que se asocian a los espacios descritos en el capítulo 5 de resultados (ver apartado 5.4 de esta tesis). Por su parte Crystal (2001) refiere:

Una clasificación de sentido común reconoce tres niveles: las lenguas están seguras, en peligro o extinguidas (...) puede decirse que las lenguas que ya no aprenden los niños como lengua materna están moribundas (...) Esta última noción de lengua abarca un estadio de la lengua que va más allá del mero peligro, porque carece de transmisión intergeneracional; la analogía es con una especie incapaz de reproducirse a sí misma. (Crystal, 2001, pág. 33)

Las palabras de Crystal son de suma importancia en el escenario de estudio porque al no transmitirse la lengua a los niños es poco probable que vuelva a florecer. Entonces, a menor uso de la lengua originaria en los diferentes dominios como en la familia, mayor actitud negativa de sus usuarios hacia ésta y, por consecuencia, menor grado de vitalidad del idioma.

3.4 MIYAHUITL²⁰, LA FLOR DE LA PLANTA DE MAÍZ O DE LA FAMILIA

3.4.1 Planificación familiar

Idealmente, antes del nacimiento de un niño o una niña, antes de cortar el cordón umbilical la futura madre indígena ejerce durante los nueve meses, la primera planificación de su lengua respecto al pequeño colibrí [hijo entre la cultura nahua] que está en su vientre. Supongamos que es la madre la que se reviste de una investidura de poder estatal, por lo que “las decisiones que en materia lingüística adopte el poder político tendrán, pues, consecuencias de gran importancia para el ecosistema sociolingüístico existente hasta el momento” (Bastardas, 1996, pág. 341).

El uso de una, dos, o más lenguas durante el embarazo genera la estimulación prenatal en el feto como se mencionó anteriormente. Planificar la lengua indígena desde este periodo temprano del desarrollo humano es necesario, su alcance y éxito en todo caso, depende de la madre y del padre y de los cambios familiares, sociales, educativos, culturales, políticos, económicos e históricos que ocurran antes y después del nacimiento. Y sobre todo,

²⁰ *Miyahuítl*, refiere al nombre de la flor de la planta de maíz.

de la decisión por parte de los padres de querer efectuar la transmisión intergeneracional de la lengua originaria.

Green (1996) dice “Si los indígenas hablamos es porque estamos convencidos de que las situaciones sociolingüísticas pueden ser modificadas” (Green, 1996, pág. 4). Por lo que la creatividad lingüística nos permite redefinir el devenir de nuestras lenguas, a través de un cúmulo de acciones a seguir ya sea de manera personal o en grupo. Sánchez (2010) comenta:

La planificación lingüística no es sólo un asunto de naciones, comunidades de hablantes o instituciones debido al hecho de que existe una planificación lingüística, individual y privada, que se lleva a cabo en el hogar y se denomina política lingüística familiar. (Sánchez, 2010, pág. 233)

Cuando no se efectúa la primera planificación lingüística en contextos de lenguas minorizadas, es decir, no se transmite la lengua originaria a los hijos, entonces puede que en la familia surjan alternativas para su revitalización²¹. Este es un trabajo complejo y no hay una receta de cuál es el mejor camino para seguir. Me parece que uno de los quehaceres más difíciles es que los miembros de la familia tomen la decisión de iniciar en este sendero. Rubin (1984) menciona que “la planificación lingüística viene a ser una forma de corrección lingüística, programada conscientemente por aquellos grupos sociales que tienen la autoridad suficiente como para llevar adelante estos cambios” (citado en Christian, 1992, pág. 237), por lo que la familia o sus miembros tienen toda su potestad de autoridad para emprender su propio proceso de corrección lingüística. Los ejemplos más claros de este tipo de quehaceres familiares en contextos urbanos y contemporáneos son los trabajos

²¹ López (2015) sobre la revitalización idiomática refiere: A todas aquellas acciones destinadas a reactivar el uso cotidiano y activo de las lenguas amenazadas y vulnerables, incluyendo aquellas que se encuentran al borde de la extinción (...) también forman parte de la revitalización lingüística todas aquellas acciones que propician la apropiación o reaprendizaje de las lenguas en riesgo de extinción por parte de los pobladores de comunidades en las cuales estos idiomas fueron un día de uso frecuente y preferido (...) en aquellas situaciones en las cuales la lengua por revitalización se encuentra al borde de la extinción, la revitalización idiomática, por lo general, adquiere una finalidad simbólica, es decir, la recuperación de la lengua en cuestión busca cumplir con un número de funciones vinculadas con el fortalecimiento identitario de los miembros del pueblo. (López, 2015, págs. 206-207)

emprendidos por los estudiantes egresados del PROEIB Andes en Bolivia que se narran en el libro *Ser o no ser bilingüe* (Sichra, 2016) y que son testimonio de una “postura de resistencia a la tendencia hegemónica” como lo señala Sichra (2014, pág. 1). Siguiendo a esta autora, este actuar familiar involucra una esencia de acto político en el que se percibe sobre todo un motor anímico (corazón) que los lleva a determinar la firme convicción de ejercitar este tipo de quehaceres en su hogar. Por lo que una planificación lingüística desde abajo tiene las características que enumera Christian (1992) para una planificación lingüística desde arriba, como el ser una intervención explícita y sistemática que se orienta hacia un objetivo, de elección de alternativas para incidir en una serie de cambios deliberados del uso lingüístico. A estos elementos se suman otros todavía más esenciales que describen a la planificación familiar como una acción revolucionaria, identitaria, de sentido de paternidad y de herencia familiar, además de responsabilidad compartida, conciencia de lealtad, lingüística y cultural y a su vez de militancia (Sichra, 2014). En este tiempo, “sea cual sea el problema planteado, la planificación lingüística va a permitir que se tomen medidas de manera razonada, basadas (al menos idealmente)” (Christian, 1992, pág. 234). Además, es necesario no perder de vista las preguntas que sugiere Cooper (1997, pág. 43): “¿quién planifica qué para quién y cómo?”.

3.4.2 Gestión lingüística

Para los efectos de esta investigación, la actividad de gestión de la lengua se relaciona con la descripción que hace Spolsky (2014):

Language management then refers to efforts by individuals, groups, or institutions that have or claim authority over other members of the community to modify their language practices or beliefs, or the efforts of those without authority to influence those with it to modify the rules for practice. Efforts to rescue or preserve an endangered language are part of language management, involving an attempt to

stabilize or even increase the number of speakers of a named variety and the range of functions for which it is used.²² (Spolsky, 2014, pág. 407)

Los esfuerzos individuales o sociales por los gestores de lenguas amenazadas buscan ejercer influencia en quienes con autoridad o sin ésta pueden efectivamente contribuir a la revitalización de una lengua modificando las creencias y el propio uso lingüístico. A nivel institucional a través de la gestión lingüística se le solicita al Estado que efectivamente cumpla su obligatoriedad jurídica que en materia de pueblos originarios le corresponde. Se trata entonces de que las comunidades indígenas ejerzan su derecho lingüístico y lo hagan valer. Para este caso, la Constitución de México establece en su artículo 2º, apartado B:

La Federación, las Entidades Federativas y los Municipios (...) determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos. (Legislativo, 2018, párrafo reformado DOF 29-01-2016)

De tal manera que, en materia de planificación lingüística, se trata de fortalecer las alianzas sociopolíticas en el ecosistema sociocultural. Y eso significa que la familia necesita de la comunidad y la comunidad de una fuerza política para revertir el cambio lingüístico, porque la familia es una pieza clave pero también el aparato orgánico del gobierno. Para efecto de la gestión lingüística de la lengua náhuatl en Tlacotenco, se acudió ante los fueros competentes (regional Jefatura Delegacional en Milpa Alta y federal, INALI). Jurídicamente las actividades de documentación y paisaje lingüístico son un deber del Estado y un derecho de los pueblos originarios en México. A decir de la base legal en que se fundamentan estas acciones familiares y comunitarias que emanaron de *facto* durante el trabajo de campo son garantizadas en el artículo 13 de la LGDLPI (2003):

²² La gestión de la lengua se refiere a los esfuerzos de individuos, grupos o instituciones que reclaman autoridad sobre otros miembros de la comunidad para modificar sus prácticas o creencias idiomáticas, o los esfuerzos de aquellos sin autoridad para influenciar a aquéllos a modificar las reglas para la práctica. Los esfuerzos para rescatar o preservar un idioma en peligro son parte de la gestión del idioma, lo que implica un intento de estabilizar y aumentar el número de hablantes de una lengua o las funciones para que se usa. (Traducción propia)

Tabla 5. Artículo 13 de LGDLPI (2003)

Derecho a la documentación lingüística	Derecho a un paisaje lingüístico
<p>Artículo 13. Corresponde al Estado en sus distintos órdenes de gobierno la creación de instituciones y la realización de actividades en sus respectivos ámbitos de competencia, para lograr los objetivos generales de la presente Ley, y en particular las siguientes:</p> <p>VII. Impulsar políticas de investigación, difusión, estudios y documentación sobre las lenguas indígenas nacionales y sus expresiones literarias;</p>	<p>XV. Instrumentar las medidas necesarias para que en los municipios indígenas del país, las señales informativas de nomenclatura oficial así como sus topónimos, sean inscritos en español y en las lenguas originarias de uso en el territorio. (Fracción adicionada DOF 06/04/2010)</p>

Fuente: Artículo 13 de LGDLPI (2003).

3.4.3 Documentación lingüística

Sugiere Baker (1993) que, cuando una variedad lingüística está en un estadio 8 de los propuestos por Fishman (1990-1991), tal y como ocurre con la lengua náhuatl de Tlacotenco, es importante que:

Los folkloristas y lingüistas recojan toda información posible de estos pocos supervivientes de la lengua de la comunidad. Los cuentos populares y los refranes, la gramática y el vocabulario necesitan ser recogidos con cinta y en papel como un registro permanente de esta lengua. Puesto que el edificio está en ruinas y los cimientos se han desmoronado, ¿puede hacerse algo para salvar la lengua? El único rayo de esperanza es que los registros de la lengua puedan ser usados por una generación más joven para revivirla. (Baker, 1993, pág. 95)

Lo anterior da paso entonces a la documentación lingüística. “La amenaza de extinción de lenguas es la principal motivación para ocuparse de su documentación” (Himmelmann, 2007, pág. 15). Para este autor la documentación es un registro duradero y multifuncional de una lengua, debe incluir tantos y variados registros como sea posible de la lengua como práctica social y como facultad cognitiva, incluye muestras de lengua oral y escrita. Esta tiene una gran variedad de usos como, por ejemplo para la toma de decisiones para una planificación lingüística. Se trata de registrar un corpus exhaustivo de datos

primarios que no excluya nada que pudieran necesitar las generaciones futuras. Esta labor es enorme, empero, cada proyecto de documentación específico deberá delimitar su alcance y establecer metas específicas.

La documentación lingüística aplicada a las lenguas en peligro puede emerger desde las familias o los mismos hablantes. En este sentido, lo que antes era llevado a cabo como un proyecto nacional en el que participaban muchas personas especialmente entrenadas por mucho tiempo, ahora es dejado en manos de pequeños grupos, frecuentemente con poca o nula formación técnica y se ven forzados a hacerlo en un plazo de tiempo muy breve (Wood, 2015).

Los registros de una lengua, o sea, los productos de la documentación lingüística usualmente se concentran en una grabación de video o audio y se sugiere que sean hechos por la misma comunidad de la variedad lingüística que se intenta rescatar o se desea salvaguardar.

3.4.4 Paisaje lingüístico

Los gráficos que hay pintados en los espacios públicos como en las calles, las señalizaciones, anuncios publicitarios y similares conforman el paisaje lingüístico de un territorio. Al respecto Landry y Bourhis (1997) comentan lo siguiente:

Linguistic landscape refers to the visibility and salience of languages on public and commercial signs in a given territory or region. It is proposed that the linguistic landscape may serve important informational and symbolic functions as a marker of the relative power and status of the linguistic communities inhabiting the territory.²³ (Landry & Bourhis, 1997, pág. 23)

Coincidiendo con estos autores, el paisaje lingüístico de una región revela la visibilidad e importancia de las lenguas en contextos bilingües o multilingües. No sólo los

²³ El paisaje lingüístico se refiere a la visibilidad y relevancia de las lenguas en los letreros públicos y comerciales en un territorio o región determinados. Se propone que el paisaje lingüístico pueda cumplir importantes funciones informativas y simbólicas como marcador del poder relativo y el estado de las comunidades lingüísticas que habitan en el territorio. (Traducción propia)

textos públicos son informativos, sino además, ejercen una función simbólica relacionada con el poder y al estatus de una lengua y de la misma comunidad lingüística que la habla. Para Landry y Bourhis, la función informativa delimita las fronteras territoriales de un grupo lingüístico al indicar que una o varias lenguas pueden utilizarse en la comunicación. Por otra parte, la función simbólica se refiere al valor y estatus de las lenguas tal y como las percibe un grupo en comparación con otros grupos. En efecto, el paisaje lingüístico refleja la vitalidad de las lenguas y puede considerarse como una fuente de información adicional sobre el contexto sociolingüístico. En general, la lengua dominante de una comunidad será la más utilizada en el paisaje lingüístico.

El paisaje lingüístico también proporciona información sobre la identidad de grupos lingüísticos que utilizan distintas lenguas y contribuyen a la diversidad lingüística. Además como señalan Landry y Bourhis (1997) “it was hypothesized that the experience of the linguistic landscape by members of a language group may contribute to social psychological aspects of bilingual development”²⁴ (pág. 23).

3.5 ESTADO DEL ARTE: ANTECEDENTES DE INVESTIGACIONES EN TLACOTENCO Y TESIS DEL PROEIB ANDES

La perspectiva sociolingüística es, sin duda, un nuevo campo por cultivar, por lo menos, en México. Por lo que refiere a la lengua náhuatl que se habla en Tlacotenco, hay algunos referentes lingüísticos descriptivos como *El uso de la forma reverencial en náhuatl de Santa Ana Tlacotenco en el sureste del Distrito Federal* de Silva (1993); *La morfología del causativo, aplicativo y frecuentativo del náhuatl en Tlacotenco, Milpa Alta, D.F.* de Morales (2008) y *Las Tlacualeras un canto-baile pícaro y de cosquilleo en el rito matrimonial en Santa Ana Tlacotenco* de Galicia (2011), los tres escritores son nahua hablantes de la comunidad de estudio. Los dos primeros artículos explican los aspectos

²⁴ La hipótesis de que la experiencia del paisaje lingüístico por parte de los miembros de un grupo lingüístico puede contribuir a los aspectos psicológicos sociales del desarrollo bilingüe. (Traducción propia)

lingüísticos sobre las formas reverencial, aplicativa y causativa al conjugar los verbos de una manera sistematizada. El tercero da una visión cultural del matrimonio en la región de Tlacotenco a través del canto y el baile. En este, el autor recoge varios cantos de los nahua hablantes los cuales son testimonios orales que contribuyen a la documentación lingüística de la lengua náhuatl en la población sujeto de investigación.

Grosso modo, con base en las anteriores referencias, no hay estudios a nivel regional como el que desarrollo en esta tesis de carácter sociolingüístico. Sin embargo, en otras latitudes nahuas destaco el estudio Castillo (2007) sobre el náhuatl de Cuetzalan, Puebla como también 4 diferentes tesis de hermanos indígenas del PROEIB Andes en cuyos trabajos encuentro puntos de conexión e interés personal lo cual me permite considerarlos como una luz en esta labor etnográfica.

Me parece fascinante la tesis doctoral de Castillo (2007) en su investigación *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan*, en esta enfatiza en las actitudes lingüísticas que los nahuas de la región de Cuetzalan manifiestan en la dinámica del contacto de lenguas entre la lengua náhuatl y el castellano, las cuales en su mayoría son positivas, de ahí la funcionalidad viva de la lengua náhuatl en esta región. Caracteriza a sus actores como bilingües y el uso de la lengua náhuatl es dinámico en los diferentes dominios de la comunidad, mientras el castellano para usarlo con foráneos, buscar trabajo, ir a la escuela o ir a la Ciudad de Puebla o de México. Hay transmisión intergeneracional de la lengua y cultura nahua, niños pequeños se comunican en esta lengua originaria. Coincide en la subcategoría de “nahuatl champurrado” que presento en el capítulo 5 de resultados, sólo que en Cuetzalan le llaman “mezcla”, es decir, incorporan expresiones de castellano al náhuatl y eso no lo ven bien, señalan “ya no se habla bien”, de igual manera que en Tlacotenco.

Por lo que refiere a las tesis del PROEIB Andes, dada la naturaleza de esta investigación, me parece importante destacar el trabajo de Andrea Rivera (2015), *Entre la realidad y la política de revitalización de la lengua nasa en la comunidad de Cofradía*,

Cauca, Colombia. En este estudio Rivera hace énfasis en la investigación Acción Participativa y la relaciona con un camino bioinvestigativo, usa términos como cultivo, crianza y cosecha, los cuales me resultan aportativos para esta investigación, ya que nos permite dimensionar las investigaciones sociales como menos objetivas y más subjetivas a través del sentir pensante del que habla Fals Borda (1960) y en reciprocidad a términos propios de la cultura indígena.

Bajo esta línea me parece ingenioso como Hilario Chi (2011) retoma algunas prácticas culturales de su comunidad maya y las usa para recrear una metodología de investigación propia con rasgos de su cultura originaria, al hacer uso de lo que denomina *U sak bejil u kaanbal maaya* “El camino blanco del aprendizaje maya” *Jets’ lu’um* “Ceremonia para habitar la tierra o el terreno”, *Kaxan tsikbal yéetel kaanbal* “Buscando la conversación y el aprendizaje” *Xiimbal* “La visita”, *Majan ilaj* “El préstamo de la mirada” y *P’iil a wich, je’e a xikin yeetel péeksaj k’ab* “Abre tus ojos, abre tus oídos y mueve las manos”, todas estas son técnicas de investigación que podemos seguir para construir nuevos caminos de indagación en los pueblos originarios.

Por su parte, Antonio Pérez (2016) en su estudio *Resistiendo al silencio: La situación de la lengua tseltal en la comunidad La Ventana* muestra la situación de uso intergeneracional del *bats’il k’op tseltal* en la comunidad tseltal La Ventana, municipio de *Yaxa-Lum (Yajalón)*, Chiapas, México. En una de sus subcategorías describe que los matrimonios interétnicos castellanizantes son un factor para el silenciamiento y en eso coincide, sin embargo en la comunidad de Tlacotenco se advierte que no es necesario proceder de diferentes orígenes o hablar diferentes lenguas, los mismos abuelos Damiana y Liborio silenciaron su lengua siendo su origen y lengua los mismos.

Lo interesante de Yazmín Novelo (2015b) en su tesis *Fortalecimiento lingüístico e identitario en el proceso de creación y escucha del túumben maaya k’aay (música maya contemporánea)*, es que aborda el canto maya. En este caso de estudio presento en el apartado de resultados una subcategoría sobre este tópico, desde una perspectiva de uso

simbólico. Ella lo percibe como un fortalecimiento lingüístico e identitario que de igual manera, coincide con la forma en que opera en la comunidad de Tlacotenco. Esta tesis es muy aportativa por su amplio referente teórico. Destaca elementos de la perspectiva de ecología de lenguas que en lo personal atrae mi atención como investigadora.

Es de hacer notar que la comunidad de habla a quienes investigó Novelo (2015b), fueron jóvenes, diferentes al grupo etareo de los abuelos que en este caso investigo.

Capítulo 4: Contexto de la investigación

Si quieres visitar Tlacotenco partiendo desde el centro de la Ciudad de México, te tomará casi 3 horas. En la terminal del metro Taxqueña, dirígete hacia la parada de los autobuses que van a Milpa Alta, en el andén M toma la ruta 81, al llegar al centro de Milpa Alta, aborda el autobús que te lleva a Tlacotenco, justo en frente a una roscería de pollos allí salen los microbuses. Las coordenadas son longitud 98.996111 y latitud 19.173889. Altitud nivel del mar 2600 metros. (DC. ED. 24/01/17)

Elsa Del Valle Núñez

Como lo anuncié en el apartado introductorio de esta tesis, este capítulo lo tejí amalgamando la voz de los actores. En este contexto, hago énfasis en la cotidianeidad de la que fui parte al vivir en Tlacotenco. A decir de Martínez (2008), la cotidianeidad como fenómeno social es amplia y compleja, pero, sobre todo, un proceso dinámico y vivo, de interrelación humana, siempre influido por la subjetividad y las culturas individuales. La vida cotidiana está repleta de significaciones y de sentidos concretos, propios de las personas y sus contextos de vida, que expresa a su vez intersubjetividades. La intersubjetividad representa una condición básica de la construcción social de la propia humanidad, en relación con los otros se construye el propio mundo y se vive en él.

Espero que las siguientes líneas dibujen un retrato social y permitan a usted lector sentir algunos elementos del rostro y corazón de los nahuas de Tlacotenco.

4.1 DE LA VIDA COTIDIANA “EN EL LUGAR DE LAS JARILLAS” TLACOTENCO

4.1.1 De la palabra nahua *Tlacotenco*

En la periferia al sur de la Ciudad de México, a 43 kilómetros de esta urbe, en la Delegación Milpa Alta, se ubica el pueblo de Tlacotenco. El abuelo *Teuctli*²⁵ dice que este topónimo náhuatl significa “en la orilla de las varas o jarillas” (E. IM. 07/02/17). Cuando llegué a la plaza de este lugar, tan sólo a unos metros de la parada principal de microbuses y taxis, observé en las paredes que circundan a la iglesia de la Virgen de Santa Ana su glifo pintado. Esta representación gráfica, dice el abuelo Liborio, “tiene que ver con los tiempos de antes, cuando los españoles aún no llegaban a México-Tenochtitlan, allí en dibujo aparece el nombre de nuestro pueblo porque Tlacotenco es un pueblo original” (C. LM. 12/01/17). Y así, Silvia expresa “independientemente sea que tenga Santa Ana por nuestra patrona religiosa, nuestra virgencita, la continuación es en náhuatl [Tlacotenco], y así, ese es nuestro origen” (E. SM. 11/01/17). El abuelo Susano menciona: “Fueron los aztecas los que nos dejaron estas palabras, el náhuatl” (E. SL. 05/01/17). El abuelo Paciano agrega “provenimos de una civilización originaria, milenaria” (C. PB. 10/01/17), “de la raza Chichimeca” (E. F. 28/01/17), dice el señor Filogonio. Advierte el señor Rolando que, en este momento, “con el proyecto de la constitución [para el regimiento del Distrito Federal] se quieren desaparecer a los pueblos originarios aquí en la Ciudad de México y nosotros somos uno de ellos” (C. RI. 16/01/17). En Tlacotenco se valora la grandeza del período prehispánico, exactamente el que muestra la historia nacional, el de la cultura azteca.

4.1.2 El paisaje natural de *Tlacotenco*

Tlacotenco es un lugar en el que Jovanny, un joven de 31 años, participa en las brigadas del bosque de su comunidad. Él refiere:

²⁵ *Teuctli*, nombre de persona que significa polvo.

Cuando vamos a trabajar al campo con Terán, andamos atrás de los cazadores. Se cuida el venado, el gato montés, los coyotes, los tejones, los armadillos, las comadreas, los tlacuaches, los zorrillos, el teporingo [especie de conejo pequeño], el correcaminos, los zopilotes, aún hay varios animales acá. (C. JI. 16/01/17)

Este pequeño bosquejo de fauna se mezcla en un escenario natural en el que sobresalen las nopaleras, los campos de maíz y de frijol, además crecen varios árboles frutales como manzanas, tejocotes, capulines, granadas, duraznos, algunas higueras y tunas; hierbas como cilantro, chivitos y quelites. Al estar de pie en el terreno ejidal de los abuelos Damiana y Liborio, al que ellos le nombran La Era, por donde quiera que se mire, se deja ver el monte y hectáreas de tierra. El abuelo Liborio dice que “hay otras llamadas comunales que son de los 9 pueblos pertenecientes a Milpa Alta y estas tierras ejidales se las debemos a Emiliano Zapata” (C. LM. 30/01/17).

La abuela Damiana refiere: “El monte está regrandísimo, empezando por *Ecatepec*²⁶, tiene muchos parajes²⁷” (C. DJ. 10/02/17). En el campo, por debajo de los árboles, se siente un clima cálido pero se siente mucho calor cuando se trabaja en este. Sin embargo, la abuela Damiana me sugiere que siempre lleve una chamarra para abrigarme al visitarlos porque Tlacotenco es un pueblo donde hace frío y la temperatura baja por las noches, a veces cae la helada y se queman los nopales. De modo que “cuando se queman los nopalitos, nomás queda picarlos y que sirvan de abono a la tierra” (C. LM. 24/01/17), señala el abuelo Liborio.

Entre las nopaleras, se yerguen algunos magueyes, ya muy pocos pero todavía hay en Tlacotenco, de los cuales se extrae el aguamiel²⁸ y el pulque²⁹. Hay un cerro también, al que la abuela Damiana le llama el cerro Chiquito, de nombre San Miguel. “Hace un tiempo encontraron en este sitio una cueva, había una ofrenda antigua y un mamut hallaron por aquí” (C. LM. 13/01/17), subraya el abuelo Liborio. Por lo que Tlacotenco es un pueblo que ha estado en el ojo de los antropólogos e historiadores y, desde luego, de lingüistas.

²⁶ Paraje que significa “en el lugar del viento”.

²⁷ Refiere al nombre de lugares naturales.

²⁸ Bebida natural que es extraída del maguey.

²⁹ Bebida que es extraída del maguey, pasa por un proceso de fermentación.

Desde acá arriba, porque Tlacotenco está en lo alto, se logra ver el Valle de la Ciudad de México y los volcanes como el *Teuhtli*³⁰, incluso el *Popocatepetl*³¹ y la *Iztaccihuatl*³² que están en el paisaje natural de Puebla y Tlaxcala.

Los tlacotenses suelen tener animales domésticos como caballos, borregos, pollos, guajolotes, gallinas, marranos y perros en sus casas. Durante los meses de enero y febrero, observé:

Se ve entre las casas de los tlacotenses el tiempo agrícola en el que viven, es un tiempo de frío y de sequía. En algunos de los hogares se miran en los patios o en los techos de las casas, los montículos de cañuelas secas de maíz y las mazorcas extendidas a punto de ser desgranadas. Así por ejemplo, en el hogar de la abuela Piedad, en la azotea están las mazorcas de maíz rojo, blanco y azul junto a los manojos de hoja de maíz seca, el *totomoxtle*³³. (O. ED. 16/01/17)

4.1.3 El pueblo de Tlacotenco: el vecindario

El abuelo Roque dice que “el pueblo de Tlacotenco es ahora muy grande, mucho ha crecido” (C. RG. 17/01/17). Un poco más de 10, 000 personas viven en esta tierra, se estima cerca de 2,500 hogares (INEGI, 2010). Al “peregrinar” por el vecindario de Tlacotenco miré:

El suelo de Tlacotenco es gris, casi negro por el color del *chapotote*³⁴. El pavimento ha llegado a la mayor parte del pueblo. No hay una gran avenida en donde esté un conglomerado de autos, por ello es que sólo está de pie un semáforo en todo el lugar. Parece que el efervescente tránsito vehicular por aquí está en calma y los conductores sólo encuentran problema cuando la calle es angosta o cuando se ha cerrado el camino por alguna festividad religiosa, familiar, un funeral o cuando es día de *tianguis*³⁵. En un pueblo como Tlacotenco, caminamos no precisamente por las aceras, aunque puede ser, porque no todas las calles cuentan con estos caminos peatonales, es más usual caminar por las calles y orillarnos cuando circula un auto. No obstante, a las afueras del pueblo se sitúa la carretera México-Oaxtepec, la cual es una gran avenida, ya que conduce a otros estados del

³⁰ Nombre de un volcán, significa “el señor”

³¹ Nombre un volcán, significa “cerro que humea”

³² Nombre de un volcán, significa “mujer blanca”

³³ De *totomoxtle*, hoja seca de la mazorca de maíz.

³⁴ De *chiapopotl*, mineral oscuro.

³⁵ De *tianquiztli*, mercado sobre ruedas.

país, como Morelos. Uno se traslada en los microbuses, combis y taxis. Otros habitantes, como el abuelo Liborio, son propietarios de una camioneta, movilidad en la que transporta sus *chiquihuites*³⁶ con nopales cuando va a trabajar al campo y a vender. (DC. ED. 18/01/17)

El abuelo Liborio refiere: “El pueblo se divide en cinco barrios³⁷: San Marcos, San Miguel, San José, y La Lupita, pero hay dos Lupitas, cada uno tiene su capilla y se les hacen su fiesta” (C. LM. 23/01/17). Los abuelos Damiana y Liborio pertenecen al barrio de San Marcos. Para llegar a su casa con domicilio en Emiliano Zapata, número 9, desde el centro del poblado de Tlacotenco, uno se encuentra al paso con:

Casas antiguas de adobe, pero en su mayoría son casas de dos niveles y de tabique, con techos de concreto y patios amplios. Algunas ya aplanadas y decoradas sus fachadas, otras en proceso de construcción. Sus portones suelen ser de metal preferentemente, pero también hay algunos de madera y otros sin puerta. La mayoría de las casas tienen antena pública y otras privada, calentadores de gas y tanques de agua; además al interior de los patios un automóvil de uso personal y familiar, tanto modelos ya viejos como nuevos. Algunas bardas al exterior de las casas particulares tienen anuncios políticos o publicidad de Telcel, Coca-Cola o Sabritas³⁸. (DC. ED. 19/01/17)

Los tlacotenses ostentan propiedad privada y se nota claramente la zona destinada para casa-habitación a diferencia de los terrenos destinados para el campo. En una casa es común que vivan los abuelos y un hijo con su familia, pues se acostumbra a dejarles por herencia los bienes raíces. Ya no se observa un hogar en los que vivan todos a modo de la familia tradicional nuclear, cada hijo tiene su propio hogar. Algunos de los habitantes han dejado un espacio de su casa para sus propios locales comerciales que apoyan su economía familiar.

Por las calles de Tlacotenco, las personas que se encuentran llegan a saludarse. Uno puede pasar a saludar al tendero, al compadre, al ahijado o cualquier otro pariente o conocido. Si uno encuentra a una persona mayor, se le saluda, por lo general se le dice

³⁶ De *chiquihuitl*, canastos.

³⁷ El pueblo de Tlacotenco se divide en barrios, una división territorial, cultural y religiosa. En cada barrio hay un Santo patrono a quien los tlacotenses le celebran una fiesta en su capilla.

³⁸ Una marca de papas fritas.

¡buenos días, ¡buenas tardes!, en castellano, y ocasionalmente algunos abuelos nahua hablantes que se encuentran lo hacen diciendo ¿*Campa timica?* ¿Dónde va usted? y se contestan ¡*Cana!*, aquí, en náhuatl.

La mayor parte de los días puede escucharse la algarabía de sus habitantes en el centro de la localidad donde se escucha la marcha de los microbuses que van hacia Milpa Alta, la voz en altavoz del señor Bulmaro que anuncia un evento a la comunidad desde su casa, la música de cumbia en español o música en inglés del joven que vende discos en la pequeña plaza a alto volumen, las campanas de la iglesia repicando, las risas de los niños de primaria al momento de su recreo, el murmullo de la gente en el mercado, el ruido de la cortina de metal cuando se está abriendo un comercio familiar, radios particulares a alto volumen, los pocos centros de internet funcionando, la máquina que hace tortillas, los pasos de un caballo por la calle, el sonido de la yunta con pastura, el agua siguiendo su cauce por el drenaje, el rin rin del teléfono de casa o de los celulares, la voz de los marchantes ofreciendo su mercancía, cohetes por la bendición de un colado³⁹ de una casa, el cuchillo que corta nopal y lo limpia, el quiquiriqueo de las gallinas, el despacho del pulque que compran los estudiantes de la preparatoria, la ida y venida de universitarios, profesionistas y comerciantes, el hervor de los elotes en la olla, los televisores encendidos, las voces de la gente en asamblea, los rezos en un funeral, el caminar de algunas peregrinaciones religiosas, las risas en el campo deportivo, alguien preguntando ¿dónde puedo aprender náhuatl?, alguna abuela limpiando con un huevo a su nieto para aliviarlo del mal de aire, el sonido del teclado de las computadoras, el movimiento de las lavadoras, un pequeño tumulto en el centro de salud, el llanto de la gente en el panteón y el silencio en la mayor parte del campo. Ya entrada la noche, las calles se apaciguan, mientras los postes de luz eléctrica permanecen encendidos.

Situado uno en el corazón de Tlacotenco, suele divisar tan pronto su principal centro religioso, de gobierno, económico, educativo, e incluso cultural. (DC. ED. 15/01/17)

4.1.4 En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, siéntense: de la iglesia de Santa Ana

La calle Casas Alemán es la vía por la que se llega a la iglesia principal de Tlacotenco. En ella se ofrenda a la Virgen de Santa Ana. Esta iglesia no es muy grande, a diferencia de otros templos religiosos católicos de la región milpaltense, data del siglo XVI.

³⁹ Festividad que celebran las familias cuando se construye el techo de una casa. Los dueños de la casa buscan a un compradre quien lleva un cruz, galletas y encienden fuegos artificiales.

Como ha pasado Navidad y Año Nuevo, la iglesia por dentro está adornada con tiaras de hojas de maíz secas, mazorcas rojas y arcos de cañuelas. Por su parte, la Virgen está ataviada con la ropa tradicional indígena, como dice la abuela Rebeca “la Virgen está vestida como antes se vestían aquí las abuelitas” (E. R. 29/01/17), lleva en su cabeza un rebozo gris jaspeado, su blusa blanca de manta bordada con flores de chaquira, su faja bordada y su falda de lana negra. El sacerdote de esta iglesia, el padre Juan, alude que “la Virgen está ataviada así porque el origen del pueblo es nahua y, así como en otras comunidades indígenas, se acostumbran a ataviar a los santos a la usanza de los creyentes” (E. J. 13/01/17). Sin embargo, en Tlacotenco ya no se visten así los comuneros, menciona el abuelo Paciano: “la gente dejó de vestirse así tradicional desde hace mucho tiempo, ya sólo las señoras y las muchachas que están en el grupo las *Tlacualeras* visten como antes, porque bailan y cantan en náhuatl, o cuando los niños participan en los festivales escolares” (C. PB. 10/01/17). Pude admirar las ropas que vestían las abuelitas y abuelitos de antes en la casa de la abuela Piedad, ella guarda estas vestimentas con cariño, sobre todo el gabán de su tío Carlos ya difunto; de modo que un par de maniquís femenino y masculino con esta vestimenta indígena se dejan ver tan pronto uno entra a su hogar a modo de exhibición y simbólico.

En la eucaristía del día domingo por la noche en la iglesia de Santa Ana, es común escuchar al coro que entona cantos en la lengua náhuatl en medio de la liturgia que se dicta en español. Una de los feligreses me comenta “sí, cantan en náhuatl, se escucha bonito” (C. AA. 29/01/17). Al seguir las palabras religiosas del padre Juan en misa, sobresale su enunciación célebre parecida a la que se muestra en los textos del náhuatl clásico, al inicio y terminación de la ceremonia “*toteohtzin tepiltzin ihuan espíritu santo*” (DC. ED. 29/01/17) “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” y agrega “*ximotlalican, siéntense*”; como un simbolismo también, al igual que el Padre Nuestro que está escrito en náhuatl y está en un cuadro colgado a la pared de la iglesia de Santa Ana.

Los tlacotenses acostumbran a celebrar la fiesta del pueblo el día del santoral de la Virgen Santa Ana cada 26 de julio. Allí, en el patio principal de la iglesia, la música y el baile se conjugan al paso de las pastoras, los santiagueros, las aztecas y los vaqueros, danzas que le ofrendan a su Virgen patrona. El abuelo Susano dice “con las aztecas, las niñas aprenden un poco de náhuatl, sobre todo cantos” (E. SL. 05/01/17). El señor Gregorio expresa “en la danza de aztecas, si hay cantos en náhuatl y en español, son cantos mezclados, es la evangelización de los aztecas, las otras danzas nada tienen que ver con el náhuatl” (E. GV. 23/01/17).

Para la buena ventura de las festividades de los Santos y sus peregrinaciones religiosas, los tlacotenses se organizan en mayordomías⁴⁰. La fiesta de la Virgen de Santa Ana, el carnaval y el día de Todos Santos son parte del fulgor tradicional de Tlacotenco.

4.1.5 De las autoridades

Al frente de la iglesia de Santa Ana, al cruzar la calle Benito Juárez, se ubica la Coordinación de Enlace Territorial en Tlacotenco, en cuyo lugar se halla la oficina del Coordinador, la máxima autoridad del poblado. El Ingeniero Alberto lo preside, asuntos administrativos, jurídicos y políticos recaen en su investidura, cuyo cargo público se elige cada 3 años por voto libre y por mayoría.

Dice el abuelo Liborio que el Coordinador es su sobrino, es hijo de su hermano Isidoro, quien ya murió. El Coordinador Alberto, al igual que su padre, refleja empatía por la lengua náhuatl, muestra de esto fue la alegría con la que me dijo emocionado “Elsa, no sólo nos van a mandar una lona para nuestro evento, el encuentro de hablantes de náhuatl, va a venir una carpa, una carpa grande, ojalá y venga mucha gente” (C. AM. 28/01/17).

Al estar en este recinto, que simula ser como una casa pequeña, observé a sus afueras “en la plaza principal hay una asamblea del agua. Un señor que estaba en la asamblea del

⁴⁰ Las mayordomías son una agrupación de comuneros que se coronan simbólicamente como mayordomos, una especie de padrinos de las fiestas religiosas.

agua me dijo “no muchacha, aquí ninguna autoridad nos habla en náhuatl, ni el coordinador Alberto, aunque su papá sabía” (O. 21/01/17). Parece ser que el tema de la lengua náhuatl no está en la agenda pública de gobierno, ni en la mayoría de los comuneros; todos los trámites se efectúan en español y los asuntos de la comunidad giran alrededor de otras necesidades como el tema de apoyos económicos para la población, agua, vivienda y otros.

Hay también el cuidado de la tierra de los ejidatarios al amparo de un Comité de Comisionado Ejidal y un Comité de Representación Comunal para la guarda de las tierras comunales. El abuelo Paciano dice:

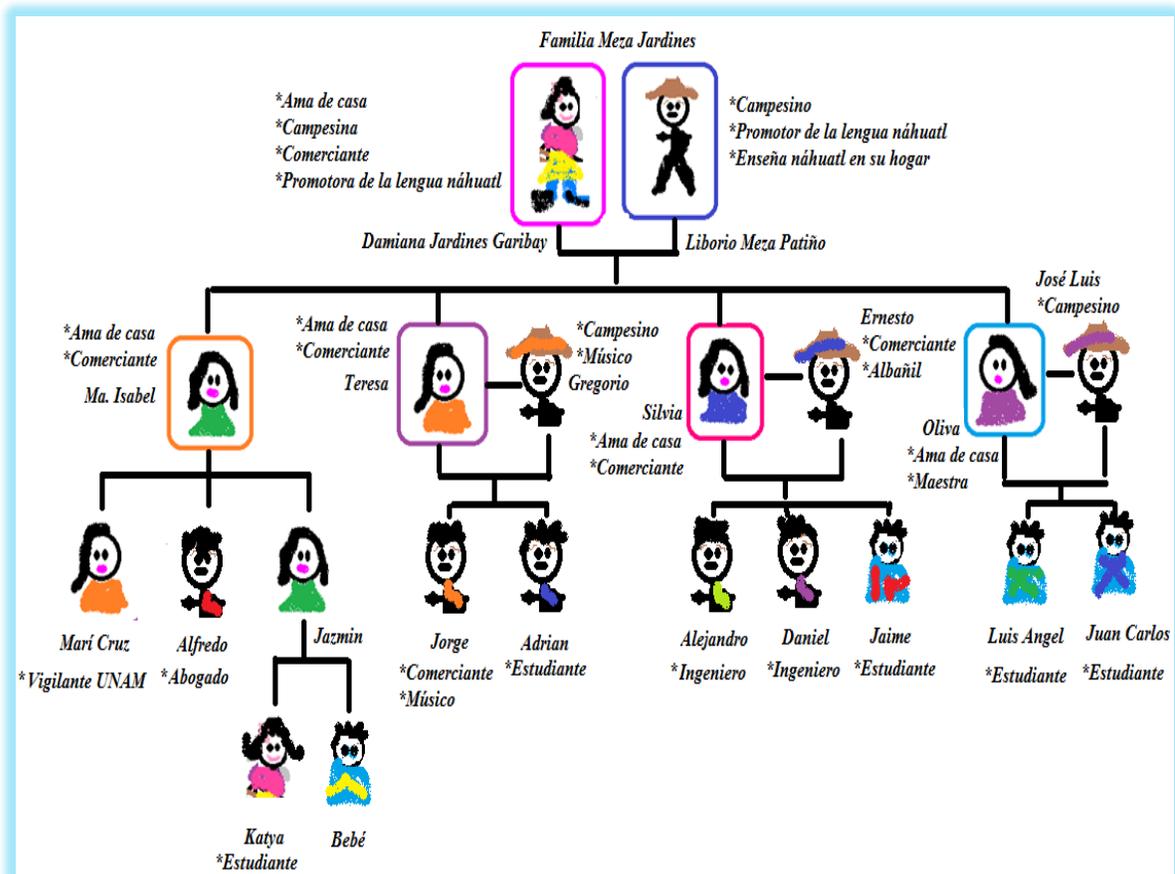
En Tlacotenco, ya no hay autoridades tradicionales como en otras comunidades indígenas, donde hay Consejo de Ancianos y en otras hasta se hacen las varas de las autoridades que se entregan con una ceremonia especial, eso no se hace aquí; nuestras autoridades ya vienen con los partidos políticos. (C. PB. 10/01/17)

Así, por ejemplo, el señor Tito es partidario del PAN y el abuelo Liborio dice “yo ya no sé en cuál partido, a la mera hora el PRI, aunque pierda, sea como sea se queda, nada para el pueblo, qué desgracia para México” (C. LM. 26/02/17). Por lo que la administración político administrativa sigue un poder vertical supeditado a la federación.

4.1.6 Los que viven en Tlacotenco

Se estima que el 8% de la población total de un poco más de los 10,000 habitantes son abuelos. En el cotidiano, es usual encontrarse por las calles de Tlacotenco a niños, jóvenes, señores y señoras de edad madura, pero pocos abuelos. El señor Javier dice “no se tienen estadísticas bien definidas sobre la población, la mayoría son originarios de Tlacotenco pero hay migrantes de otras regiones del país para mejores oportunidades de vida” (E. JS. 19/02/ 17). Veamos a continuación gráficamente los roles familiares y socioeconómicos de los actores miembros de la familia Meza Jardines.

Figura 5. Roles socioeconómicos en la familia Meza Jardines



Fuente: Elaboración propia.

El abuelo Liborio dice:

Soy campesino, pues es el trabajo de acá, ya mis hijas son comerciantes, como nosotros, aunque tengo una muchacha que es maestra, ya ella estudió, ya mis nietos, ellos sí van a la escuela, ya son profesionistas, siquiera que sus papás los mandaron a la escuela, como Alejandro, el hijo de mi muchacha Silvia, se va a ir lejos a otro país. (C. LM. 15/02/17)

Con lo anterior, se observa un cambio generacional en los modos de sobrevivencia económica y roles sociales: de campesinos-comerciantes a maestros y estudiantes universitarios en diferentes áreas del conocimiento y profesionalización. Tlacotenco se caracteriza por ser una zona de comercio del nopal, a través de esta actividad muchas familias sobreviven de acuerdo a una clase media o baja, aunque hay algunos que ostentan

una clase media alta. Los abuelos Damiana y Liborio dicen que su familia es pobre pero, con su trabajo de venta de nopal, tienen para vivir al día.

Ser maestro, dice el abuelo Paciano “era lo que quería que fuera mis papás, pues yo le dije que quería ir a la preparatoria, pero me dijo que una carrera larga no, por el dinero, y así me fui a la Normal de Maestros” (C. PB. 10/01/17). En Tlacotenco es muy respetable la profesión de maestro. Varios de los abuelos maestros normalistas ya son jubilados y se dedican a la enseñanza de la lengua náhuatl, como, por ejemplo, el abuelo Paciano y la abuela Piedad.

4.1.7 Los saberes artesanales

A veces, el abuelo Paciano lleva puesto en sus pies sus huaraches⁴¹. Él es uno de los pocos comuneros que aún sabe hacerlos. Con el cuero hace un tejido característico de Tlacotenco, dice “yo hago el de acá, porque el de Morelos es diferente su tejido” (C. PB. 10/01/17), así con el hule de la llanta de un carro les coloca su suela. Sus hijos no saben realizar este trabajo y él ha dejado de practicarlo.

Al estar en la casa de la abuela Piedad, me mostró las cintas que borda con chaquira para amarrar las trenzas del cabello de las mujeres. Otras comuneras como la señora Juana hace también estas cintas y teje aretes con chaquira, ellas se autoreconocen como de las pocas señoras que aún lo realizan en el pueblo. El abuelo Rolando señala:

Las personas que se dedicaban ya casi fallecieron todas, ya nomás como 2 o 3 andan y por eso se rescató el telar de cintura y ahorita lo más difícil es del *ayate*⁴² y del morral de *ixtle*⁴³ ya casi no hay, ya las nuevas profesoras están dando esos cursos para que las futuras generaciones lo absorban. Ahora también los *tlachiqueros*⁴⁴, raspadores del pulque ahora ya son pocos y van con moto, usan un

⁴¹ De *tecactli*, zapatos hechos con cuero y llanta, literalmente es “zapato para camino de piedra”, de uso común entre los campesinos.

⁴² De *ayatl*, manta que se usa para cargar elementos del campo o comida.

⁴³ De *ixtli*, hilo obtenido del maguey, usualmente para elaborar morrales o bolsas.

⁴⁴ De *tlachihqui*, persona que raspa el maguey para la obtención de la bebida llamada pulque.

garrafón y en lugar del *acocote*⁴⁵ usan el tubo de plástico de pvc⁴⁶. (C. RI. 16/01/17)

Señala el señor Hilarión que él hace figuras con las hojas de maíz, el *totomoxtle*. Y cuenta que a veces van a realizar exposiciones en la ciudad como en Coyoacán, porque a “la gente de ciudad, todo lo artesanal les interesa, pero aquí en la comunidad no a tantos” (C. HM. 16/01/17). Bajo este sentido, no hay una valoración sobre lo propio como los saberes, el campo y la lengua náhuatl, elementos que se están perdiendo en el escenario de Tlacotenco.

4.1.8 De las escuelas

Justo antes de las 8 de la mañana, algunas abuelas, abuelos, padres de familia, jóvenes, adolescentes y niños van a paso de prisa rumbo a las diferentes escuelas que hay en la localidad de Tlacotenco. Hay tanto públicas como privadas y en turno matutino y vespertino, desde nivel preescolar hasta preparatoria. Cada uno de los centros educativos se circunscribe a los lineamientos de la escuela oficial en México, a la SEP. El abuelo Paciano dice “aquí no se habla de escuela bilingüe ¿cómo? si ya casi no se habla náhuatl y los padres mandan mejor a sus hijos a clases de inglés” (C. PB. 10/01/17). Katya, una de las bisnietas de los abuelos Damiana y Liborio, asiste a la escuela primaria Francisco del Olmo, ella dice “no, en mi escuela no me enseñan náhuatl, ni tampoco mis amiguitos saben” (E. KR. 23/01/17). El abuelo Liborio relata:

Hace como más de un año nos mandaron a llamar de la Francisco del Olmo, dice “los mandé a traer a ustedes porque ustedes hablan el náhuatl, entonces queremos que les den clases aquí a los niños”. Agrega la abuela Damiana “puro himno nacional”, continúa el abuelo Liborio: Los que les gustaba aprendieron a cantar, a decir palabras, ahí estuvimos poco más de un año, nada nos pagaron. (C. LM. 08/01/17)

⁴⁵ De *acocotl*, utensilio con el que se extrae el aguamiel del maguey.

⁴⁶ Tubo de plástico para tuberías.

Bajo el anterior testimonio, la escuela primaria intenta crear un vínculo con los abuelos hablantes de la lengua náhuatl, sin embargo la enseñanza de esta lengua se acopla a reproducir elementos de la cultura nacional como la propagación del himno nacional a través de su traducción correspondiente. Además, la participación de los abuelos en la escuela no es remunerada.

Yendo para el camino que baja al pueblo vecino de San Juan *Tepenahuac*, se ubica la preparatoria Emiliano Zapata del IEMS. En este centro educativo, se imparte la asignatura de Lengua y Cultura Náhuatl 1 y 2 como materia optativa. La maestra Ana Lilia alude:

Los chicos que la cursan no todos son de Tlacotenco, la mayoría son de los pueblos vecinos como de *Tecómitl*, hay varios estudiantes que son hijos de migrantes como de Oaxaca, Michoacán e Hidalgo, por lo que ya no corresponden a la realidad milpaltense o al ideal tlacotenca; la preparatoria es un espacio neutro y no se habla de una identidad exclusiva; las políticas del IEMS, no llevan a vincularse con la comunidad de Tlacotenco particularmente, hay una diplomacia rota, con la materia se trata de es como tu chance [es una oportunidad estudiar náhuatl] para resignificarlo en el contexto universal, porque la política lo aniquiló, hoy es muy *cool* estudiar náhuatl, está de moda, te da un status. (C. AV. 19/06/17)

El escenario escolar de nivel medio superior se vislumbra un tanto alentador al incluir la asignatura de Lengua y Cultura Náhuatl 1 y 2 en su currículo. Sin embargo, la política educativa de esta institución sigue la política lingüística de la Ciudad de México, la cual visualiza a esta lengua como un elemento más cercano al folclor e historia. Hoy en día, algunos estudiantes jóvenes impulsados por el movimiento social que favorece la defensa de los pueblos originarios en México han optado por contribuir en este movimiento al estudiar esta lengua. Para algunos, esto es cuestión de moda, para otros, lleva consigo elementos identitarios del valor que representa esta lengua como sus hablantes al expresar una cosmovisión singular producto de haber despertado en estos estudiantes su conciencia lingüística por el idioma minorizado.

4.1.9 De las casas de lengua y cultura náhuatl

Las casas de algunos abuelos nahua hablantes son los espacios culturales y educativos en los que los propios hablantes y otros comuneros así como foráneos de Tlacotenco se reúnen para aprender más de la lengua y la cultura náhuatl. La señora Juana dice “sí, acá hay personas que se dedican a eso, vaya a la Academia y allá más abajito con las señoras que bailan, las *Tlacualeras*⁴⁷ y con los *Huehues* allá arriba” (C. JG. 05/01/17).

La Academia de la Lengua y Cultura Náhuatl es una Asociación Civil sin fines de lucro. Se establece en la casa del abuelo Paciano, hablante de náhuatl. Allí casi todo el primer piso está adecuado en tres salones para dar clase y se extiende a los salones de la Coordinación Territorial en el segundo piso. Imparten tres niveles de náhuatl: para niños, para principiantes jóvenes-adultos y para avanzados, sólo los días sábado. Y son los encargados del evento anual del concurso de poesía en lengua náhuatl “*Nezahualcóyotl*”⁴⁸ en la comunidad.

Por otra parte, la Casa del Arte de las Tlacualeras, al igual que la Academia, se sitúa en una casa familiar ubicada en el hogar de la abuela Piedad. Es muy llamativa la casa, en su interior muestra diferentes fotografías generacionales de las mujeres tlacotenses que han integrado este grupo. Dice el abuelo Rolando que “aspiran a que sea un museo” la casa. Aquí se efectúan varios talleres como el del tejido de chaquira que imparte la misma abuela Piedad, o el de telar de cintura, clases de pintura, de náhuatl, además del baile y cantos de las *Tlacualeras*. Dice Jovanny, hijo de la abuela Piedad “yo trato de que la gente que llega aquí se salude en náhuatl” (C. JI. 16/01/17), sin embargo, la mayor parte la comunicación se da en español, como lo observé al visitarlos.

El grupo de los *Huehues* se ubica en el paraje que se conoce como *Ollac*⁴⁹. Dice el abuelo Paciano que “solo allí, en *Ollac* aún se encuentran algunos abuelos que hablan

⁴⁷ De *tlacualchihqueh*, las cocineras.

⁴⁸ Nombre en náhuatl que significa “coyote que ayuna”.

⁴⁹ Paraje que significa posiblemente “en el movimiento”, es confusa su raíz nahua.

náhuatl” (C. PB. 10/01/17). Un día por allí pude observar que sí, pues dos abuelos saludaron en lengua náhuatl al señor José. El grupo de los *Huehues* se conoce por la triada que hace acto en público, el abuelo Don Roque, su hijo Osvaldo y el señor José. El abuelo Roque, junto a su familia y algunos otros hablantes, se reúnen para continuar la trasmisión de la lengua náhuatl. A diferencia de la Academia hacen mayor énfasis en la tradición oral, pero, como en todas estas casas, se enfatiza en el aprendizaje de la lengua náhuatl y no en su adquisición de modo natural.

4.1.10 De la lengua náhuatl y el territorio

Cuando caminé entre las calles de Tlacotenco, miré en algunas esquinas pequeños letreros de nombres de parajes en la lengua náhuatl, que los habitantes más jóvenes no ubican geográficamente porque, como dice el señor Jaime, “ya hay muchas cosas que se han perdido aquí en el pueblo, la gente ya no se acuerda dónde era *Texulco*⁵⁰” (C. JR. 02/02/17). El ecosistema natural y lingüístico-cultural está modificado de tal manera que dice la abuela Damiana “el náhuatl se ha perdido, porque nuestro pueblo ha cambiado, por ejemplo, aquí se llama *Oyamelitla*⁵¹, porque aquí habían muchos *oyamelitos*, pero ahora ya no hay, hay puras casas” (C. DJ. 14/02/17). De modo que se irrumpió la simetría entre la relación lengua náhuatl y el territorio desde su noción geográfica, dado que hay expresiones que caen en desuso porque el espacio físico se altera. El abuelo Liborio menciona “ya no se conoce cómo los abuelitos le llamaban a cada sitio de Tlacotenco y es porque todo ha cambiado, ya hay más casas, ya hoy las calles tienen sus nombres, que Casas Alemán, ya el gobierno le puso sus nombres” (C. LM. 16/02/17).

La injerencia del gobierno en la división territorial de Tlacotenco por calles y colonias y su designación por el nombre de personajes que aparecen en la historia oficial ha provocado que los nombres de los lugares o llamados parajes se pierdan porque los

⁵⁰ Nombre un paraje que significa “en el lugar de la masa”.

⁵¹ Nombre de un paraje que significa “entre los árboles de oyamel”.

comuneros han dejado de llamarles en su lengua originaria. Precisa el abuelo Paciano que hay algunos nombres aún en náhuatl como “el de la biblioteca *Cuauhcoyoltecatl*⁵², o ves que allí, a la entrada la carnicería tiene *cualli nacatl*⁵³ y algunos parajes que les pusieron a las calles, pero eso se pone como de modo recordatorio de que antes aquí se habló el náhuatl” (C. PB. 10/01/17), por lo que el paisaje lingüístico privilegia a la lengua castellana por su estatus y uso generalizado a diferencia de la lengua náhuatl. Sobre la lucha por el territorio, dice el abuelo Liborio:

En Tlacotenco se ha luchado por las tierras con Emiliano Zapata fue una, pero no hace mucho se llegó a quemar a un hombre que explotaba el monte, Daniel el Chícharo, lo nombró el Delegado de Milpa Alta. Empezó a vender madera, carros y carros y nosotros los campesinos no estuvimos de acuerdo, pues el monte es de los 9 pueblos de Milpa Alta y por el monte respiramos. Defendimos el monte, ya estaba hasta fraccionando para una colonia. Fuimos armados con escopetas y éramos hartos, ese señor el Chícharo dijo: “muerto pero no dejaré el monte”. La cosa es que le aventaron un chorro de gasolina en su pulmón y un cerillo y se quemó, no faltó quien tuvo el valor [hubo persona que tuvo valor de hacerlo], ya casi nadie se presta a cuidar el monte, ya no es como antes, es que uno solo no puede, necesitamos reunirnos, darse a dar una vuelta al monte. (C. LM. 19/02/17)

Las empresas privadas han explotado la madera del bosque de Tlacotenco impulsados por una ambición económica a costa del paisaje natural, lo que ha provocado la extinción de animales típicos de la región. Así, el ecosistema está siendo alterado por la mano humana y, con ello, la cultura relacionada con este contexto naturaleza-ser nahua. El modo de vida más urbano y el abandono del campo ha provocado que ya no haya interés por parte de todos los tlacotenses por preocuparse por su bosque, ya solo unos cuantos velan por este patrimonio natural y cultural comunitario.

4.1.11 Perspectiva del pueblo de Tlacotenco

El abuelo Hilarión precisa “aquí en el pueblo hay muchos distractores por los cuales no se sigue lo que es ser comunero nahua” (C. HM. 16/01/17). Jovanny, al respecto, dice:

⁵² Nombre de un líder nahua prehispánico.

⁵³ Buena carne, nombre de una carnicería.

“la gente ya va a la escuela, a las universidades, ya se dedican a otro modo de vida. Entonces ya tienen otras ideas de modernidad, las ideas de la universidad han afectado a la población, han cambiado la idea de ser comuneros originarios, indígena nahua hablante” (C. JI. 16/01/17). Sin embargo, ese valor por lo propio es más sentido por las personas foráneas, el señor Hilarión dice “es admirable cómo una persona que nació en la ciudad se haya interesado por el náhuatl, franceses, holandeses, vino Horcasitas, León-Portilla, él sacó la poesía *Cuando muere una lengua*” (C. HM. 16/01/17). Por su parte, Odilón dice “todo eso de la lengua y la cultura náhuatl no ha permeado aquí” (C. OM. 10/01/17) y esto se debe a lo que clarifica Jovanny: “hay otros que se les fue metiendo otras ideas, lo que quieren hacer es vivir bien, tener una economía estable pero de su cultura, ya nadie les habla de cómo era vivir antes aquí y es que la misma gente de aquí no tiene interés” (C. JI. 16/01/17). Con esto anterior, se vislumbra una ideología de modernidad y progreso hacia lo urbano y el éxito a través de la educación y la economía y el abandono de la cultura propia.

4.2 PERSPECTIVA DE LA INVESTIGADORA: LA COMPRESIÓN DEL ESCENARIO TLACOTENSE Y LA SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA DE LA LENGUA NÁHUATL

¿Qué es lo que hace a un pueblo ser indígena? Es una pregunta que me formulé al vivir en Tlacotenco. Al interpretar el artículo 2º de la Carta Magna de México, Tlacotenco es uno de los pueblos que sustentan a la Nación pluricultural porque sus comuneros “descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización” (CPEUM, art. 2º, 2018). De *iure* la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas como lo estipula la Constitución. A la pregunta ¿es indígena?⁵⁴, la mayoría de los actores respondió que no. El señor Javier dice “hoy en día nadie quiere revestirse de una identidad indígena” (C. JG. 17/02/17). Gran parte de los entrevistados se autoidentifican

⁵⁴ El término indígena para los abuelos y las abuelas entrevistadas no lo reconocen. En su lugar, sobresale “indio” en sentido despectivo.

como tlacotenses y mexicanos pero no nahuas, porque ser nahua es para ellos “hablar náhuatl” y la mayoría de la población ya no comparte este atributo cultural. La identidad está más ligada a un sentido de pertenencia al territorio, primeramente se identifican como tlacotenses.

Referir que “ya sólo cuando los abuelos se llegan a encontrar se habla náhuatl” (E. JG. 05/01/17) significa que una comunidad de habla minoritaria posee esta cualidad de ser bilingüe. El abuelo Liborio dice “el náhuatl es de los abuelitos y de los señores más grandes y más de los abuelitos de antes” (E. LM. 05/07/2017). Incluso la abuela Damiana comenta “uy, por ejemplo, los que ya se murieron son los que sabían, cómo les gustaba el náhuatl, lo querían, nunca lo olvidaron” (C. DJ. 09/01/17). Por lo que, para algunos comuneros, los verdaderos poseedores de la palabra náhuatl en Tlacotenco descansan ya en sus tumbas. La abuela Damiana señala:

Todavía quedan algunos abuelitos, abuelitas, ya pocos, yo ya estoy grande, voy para los 75, pero hay otros más grandecitos, otros más abuelitos que sí lo hablan, unos están en sus casas, ya algunos no salen, están enfermitos, otros todavía están sanos, como el abuelito Don Roque, ya está grande y está fuerte, ya tiene 89 años, así como él, todavía hay. Ya somos poquitos los que lo hablamos, también Doña Severiana, son de fuerte madera, pero otros ya están cansaditos, más viejitos de 90. (C. DJ. 13/01/17)

Estas formas de percepción configura a un grupo etario que actualmente hace uso del náhuatl en Tlacotenco, tal y como lo observé en el funeral de la abuela Elena:

En el panteón de Tlacotenco están 12 abuelitas de aproximadamente 75 y 80 años, sentadas sobre unas pequeñas bardas, circundando el lugar donde se acostumbra a colocar al difunto antes de su sepultura. Ellas se distinguen porque están ataviadas con una chamarra de color blanco, que lleva bordado el símbolo de la Delegación Milpa Alta, el señor José me dice que en el pueblo se conocen como el grupo de la tercera edad, pero para él “son nuestros abuelos y nuestras abuelas, quienes hablan aún náhuatl”, y sí, efectivamente las escucho conversar en esta lengua. Yo intercambio un pequeño diálogo con dos de ellas. Aquí también está el abuelo Roque, quien dicta públicamente un discurso fúnebre en lengua náhuatl, despidiéndose de la abuela Elena quien falleció. (O. ED. 29/01/17)

Por consiguiente, la edad y el estado de salud de los hablantes de náhuatl ponen en mayor vulnerabilidad el estado de vitalidad de la variedad lingüística de Tlacotenco. El señor Reginaldo reflexionó al respecto:

Si hacemos una reflexión, la generación del profe [75 años] ¿cuántos años tiene? ¿Quiénes son los que hablan todavía la lengua nahuatl? ya nada más ellos, si es que se encuentran sus contemporáneos, hablan, cruzan dos o tres palabras, ahí nada más (...) se van estas personas, nosotros nos vamos, un accidente, cualquier cosa, es que la vida no está segura. (C. RCH. 03/02/17)

Al no haber jóvenes y niños hablantes en la lengua náhuatl, la pérdida de esta lengua originaria en Tlacotenco presagia su muerte al cabo de pocos años, entre 10 o 15 años probablemente como se dijo en el encuentro de hablantes del 3 de febrero de 2017 “no podemos mentirnos, nos morimos y se muere también [la lengua] con nosotros nos quedan uno, dos años, máximo 10 para los de 70” (C. LM. 03/02/17).

Asimismo, algunos de los actores, como el señor Gregorio, les atribuyen a los abuelos ciertas características en función a la lengua náhuatl, él dice:

Si podemos rescatar algo de nuestra cultura pues ¡qué bueno!, adelante, que sigan los que les gusta y los que tienen esa facilidad, porque para eso hay que tener esa facilidad, no todos tienen esa cualidad de poderse expresar y comunicar y entonces ¡qué bueno! que siga habiendo esas personas que están interesadas, si no, se pierde y que siga perdurando esa cultura. (E. GV. 23/01/17)

Ante un panorama contextual de pocas retículas lingüísticas y culturales nahuas, los abuelos nahua hablantes se perciben socialmente como “gente que quieren seguirse cultivando, conservando su lengua, tradiciones y costumbres” como lo expresó Silvia (E. SM. 08/01/17). Por lo que hay una desvinculación identitaria nahua de la segunda (40-55 años) y la tercera (10-30 años) generación con relación a la de los abuelos. Para los abuelos Damiana y Liborio como para otros actores, a decir de la abuela Petra, el abuelo Susano, el abuelo Paciano y el señor Brígido, la abuela Severiana, el abuelo Hilarión y el abuelo *Teuctli*, la lengua náhuatl no es una tradición, sino se sujeta a “es con lo que nos comunicamos” (E. PL. 05/01/17). Sin embargo, para los actores de la segunda generación

y de la tercera es “una tradición”, como para Edgar, nieto de la abuela Damiana, quien dijo “el náhuatl es una tradición original” (E. E. 10/02/ 17). Estas percepciones son distantes en tanto a la temporalidad en la que ocurre el fenómeno lingüístico, es decir, la lengua náhuatl vista como sistema de comunicación perdura todo el tiempo, en tanto se hable en la vida cotidiana y se transmita a las nuevas generaciones, pero vista como tradición, solo es en un tiempo y en un espacio de hecho determinado, por lo que pasa a la memoria histórica de la comunidad. Para Katya, bisnieta de la abuela Damiana “son tradiciones el día de muertos, el náhuatl, la fiesta del pueblo” (E. K. 23/01/ 17), con lo cual la lengua náhuatl se usa en ciertos momentos del calendario civil y religioso en la comunidad y no diariamente como un sistema de comunicación.

El uso de la lengua náhuatl se reserva a momentos esporádicos, ya muy íntimos familiares o de amigos (abuelos/as) o bien en eventos culturales y políticos. Si bien es cierto, que la comunicación de la pequeña comunidad de abuelos nahua hablantes es colapsada por falta de interlocutores jóvenes y niños en esta lengua originaria, se aprecia también el deshábito de hacer uso de ella en la vida cotidiana de modo natural entre los propios hablantes manifestando así deslealtad lingüística hacia su lengua originaria frente al uso generalizado de la lengua castellana. Para este caso, entra en juego el conjunto tradicional de hábitos sociales lingüísticos, tal y como Saavedra (2016) experimentó con la lengua quechua en Cochabamba: “me di cuenta que tanta costumbre de usar castellano cotidianamente (...) casi me habían convencido de que no podría volver a vivir en quechua (...) el castellano se había apoderado de mí, pero porque yo se lo había permitido” (Saavedra, 2016, pág. 29), los abuelos nahua hablantes experimentan esta situación de estar habituados a comunicarse preferentemente en la lengua castellana.

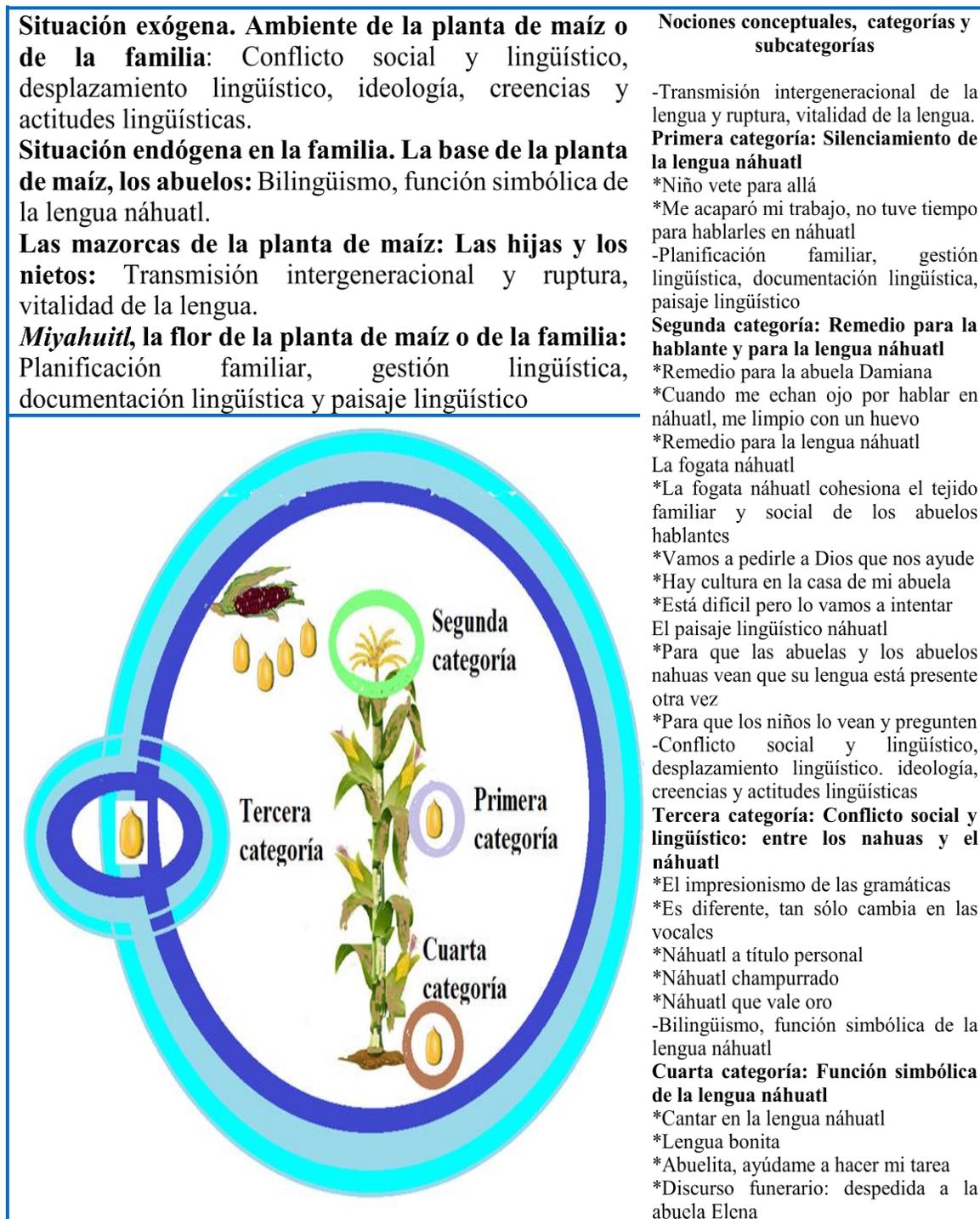
Capítulo 5: Resultados

El telescopio de Galileo (al que me referí en el capítulo metodológico) me permitió focalizar a los actores, cual estrellas en el cielo. Este distanciamiento de percibir a los actores a lo lejos, lo llamo momento de sensibilidad objetiva porque me permite interrelacionar “lo dicho, lo observado y lo vivido” con “lo teórico” desde un plano reflexivo. Tras haber enfocado mis ojos en los actores, quienes entre más se movían e interaccionaban, me daba cuenta de que metafóricamente todos ellos formaban una constelación (momento de abstracción): La familia Meza Jardines dibuja en el manto azul una mazorca de maíz.

Como lo dije anteriormente, la situación sociolingüística de la lengua náhuatl en contacto con la lengua castellana en esta familia se devela al desgranar la mazorca que se integra por los abuelos, las hijas, los nietos, los bisnietos y yernos quienes son cuales granos de maíz. Al irse desgranando la mazorca, las semillas caen. Observé que en el corazón de la mazorca, es decir en el *olote*, sólo quedan dos semillas. Estas dos semillas representan a los abuelos Damiana y Liborio. ¿Por qué quedan estas dos semillas en la mazorca? Porque ellos son las semillas de la lengua náhuatl que fueron sembradas desde hace 75 años y florecieron cual planta de maíz. Sus padres y sus abuelos los criaron en esta lengua, les heredaron su identidad nahua, su rostro y corazón. Hoy, gracias a estas dos semillas que fueron sembradas, aún permanece en pie su planta familiar de maíz nahua.

Para comprender la relación entre el marco teórico y la realidad que a continuación abordaré en las categorías y subcategorías que emergieron al prestar atención a la cotidianidad que se vive en Tlacotenco, el siguiente dibujo visualiza la realidad sociolingüística de esta familia desde una perspectiva holística y en función a un elemento cultural de suma importancia en el contexto estudiado que es la planta de maíz.

Figura 6. Relación fundamentación teórica y categorías: perspectiva holística



Fuente: Elaboración propia.

La primera categoría se representa gráficamente en los elotes⁵⁵, es decir las hijas de los abuelos Damiana y Liborio. Está ligada a las nociones teóricas de transmisión intergeneracional y ruptura y a su vez con vitalidad de la lengua. Forma parte de la situación endógena de la familia o planta de maíz. Al considerar que las hijas de los abuelos Damiana y Liborio, es decir, los frutos del maizal, son monolingües en castellano, es evidente que las subcategorías contenidas en esta categoría de nombre *Silenciamiento de la lengua náhuatl* trata de los comportamientos y las creencias que inhibieron la transmisión intergeneracional de la lengua náhuatl en las hijas. Esta categoría muestra, además, que para comprender la situación actual de una lengua es necesario conocer su evolución en el transcurso del tiempo.

La segunda categoría se posiciona en *miyahuitl*, la flor de la planta de maíz. En ella concurren diferentes actores como los abuelos Damiana y Liborio, así como algunos miembros de su familia, abuelos nahua hablantes, comuneros de Tlacotenco, el equipo interdisciplinario de apoyo, las autoridades (representantes de la Jefatura Delegacional en Milpa Alta e INALI) y la misma investigadora. Las nociones conceptuales en esta categoría son planificación familiar, gestión lingüística, documentación lingüística y paisaje lingüístico. Esta segunda categoría de nombre *Remedio para la hablante y para la lengua náhuatl* es un apartado emergente, nace durante el trabajo de campo, al implementar la investigación Acción Participativa. Por tanto, es una categoría de *facto* y fortuita que me llevó a establecer el objetivo tercero de esta tesis. Sus subcategorías se generaron sin ser buscadas como tal. Es en este apartado en donde la metáfora de la molécula de la lengua náhuatl (a la que me referí en la metodología) produjo los siguientes resultados: reanimar a la hablante a través de su misma lengua y a su vez la hablante toma la decisión de llevar acabo la documentación lingüística de su propia lengua y emprender el camino para la elaboración de un paisaje de la lengua náhuatl en su comunidad como estrategias de revitalización lingüística.

⁵⁵ De *elotl*, elote, el fruto de la planta de maíz cuando está tierno.

La tercera categoría es el ambiente o contexto en el que se desarrolla la planta de maíz. Aquí se interrelacionan los conceptos de conflicto social y lingüístico, desplazamiento lingüístico e ideología, creencias y actitudes lingüísticas. Esta recibe el nombre de *Conflicto social y lingüístico: entre los nahuas y la lengua náhuatl*. En esta categoría, doy cuenta de la subdivisión que existe entre los nahua hablantes a consecuencia del conflicto entre la lengua náhuatl escrita y el habla coloquial: escritura versus oralidad. Además, sobresalen diferentes percepciones en torno a la lengua náhuatl.

La cuarta categoría se ubica en la base de la planta de maíz, representa a los abuelos Damiana y Liborio. Lleva por título *Función simbólica de la lengua náhuatl*. El referente conceptual es bilingüismo y función simbólica de esta lengua originaria. Esta categoría devela el uso familiar y comunitario de la lengua náhuatl por parte de los actores. Tiene relación con la primera categoría por ello el uso y la vitalidad actual de la lengua originaria en cuestión es consecuencia de la forma en que actuaron las generaciones pasadas de nahua hablantes. Al silenciar la lengua náhuatl los padres y abuelos de generaciones pasadas, los hoy actores dinamizan su lengua originaria ya en escasos dominios. Sin embargo, es esta categoría la que prolonga el deceso o muerte de esta variedad de la lengua náhuatl, es por tanto su aún raíz agarrándose de la madre tierra.

5.1 SILENCIAMIENTO DE LA LENGUA ORIGINARIA EN TLACOTENCO

5.1.1 Niño vete para allá

Hijo vete para allá, vete, déjame solo, sola delante de mis padres, de tus abuelos, a nosotros déjanos solos, no escuches su voz ni la mía, permanece detrás de la puerta y no escuches, no quiero que se marchite tu corazón, que ninguno se burle de ti, por eso te cuido, obedece, habla correcto, estudia, si hablas lo que yo hablo, tu lengua se traba, ya no podrás aprender a hablar castellano.

Elsa Del Valle Núñez

La abuela Damiana y el abuelo Liborio arguyen que, desde su niñez (1942), había algunos padres que decidieron silenciar la lengua náhuatl en presencia de los niños para que ellos no la adquirieran y mejor optaran por hacer de la lengua castellana una lengua franca o vehicular en la comunicación de las relaciones familiares. Así, el abuelo Liborio lo narró:

Recuerdo que algunos papás les decían a sus hijos que se fueran para allá, así estaban hablando los mayores y entonces uno como niño estaba jugando o así y para no escucharlos, pos los niños se iban, tenían que respetar. Yo mis papás no me lo dijeron así, algunos papás sí lo hicieron porque bien recuerdo, que decían que uno de chico no se tenía que meter en las pláticas de los mayores. (C. LM. 13/01/17)

Este comportamiento sociolingüístico de callar la lengua náhuatl en presencia de los niños se fortaleció por el valor del respeto a los padres y abuelos a quienes no se les debe contravenir en sus reglas. La abuela Damiana al respecto dijo: “es que uno no debe desobedecer a los abuelitos, a nuestros papás, eso cómo, no debe ser así, a los que desobedecían se les daba un vara, un palo en su cabeza, con el cuero una tunda” (C. DJ. 19/01/17).

Las pláticas entre los adultos, a juicio de los actores, se estilaban hacer en la lengua náhuatl, ya que los abuelos de los actores eran monolingües en la lengua originaria y sus padres bilingües en las lenguas náhuatl y castellana, por lo tanto, sólo las personas adultas comenzaron a usar la lengua originaria en la vida cotidiana y esto sirvió como un modelo sociolingüístico a seguir en las siguientes generaciones. La señora Oliva, hija de los abuelos Damiana y Liborio aludió al respecto:

Mis papás sólo se comunicaban con las personas grandes, con las personas adultas, ellos se comunicaban en náhuatl con ellos porque ellos sí les entendían y sí les respondían en náhuatl. Nosotras que éramos sus hijas no hablábamos en náhuatl y no se comunicaban con nosotros en náhuatl. (E. OM. 10/01/17)

La lengua náhuatl comenzó a percibirse como el idioma propio de los adultos, el de las “personas ya grandes”, como refieren los actores. Esto último se coteja con lo que la señora Silvia, hija de los abuelos Damiana y Liborio respecto a sus padres dijo: “estoy

consciente de que es su lengua, es su forma de hablarse entre ellos” (E. SM. 11/01/17). Como menciona Sichra (2016a) “esa lengua (...) está bien escucharla por boca de mayores” (pág. 14).

La práctica lingüística de echar a los niños de las pláticas de los mayores fracturó el cordón de la transmisión intergeneracional de la lengua en la comunidad estudiada. Como se muestra también en la opinión del señor Ernesto, yerno de los abuelos “no, nada sé hablar, ni un cachito siquiera, mi mamá sí sabía hablar, pero mi mamá nunca me enseñó, mi mamá y mi abuelita sabían hablar, de hecho nos echaban cuando estaban hablando, tanto para que no aprendiéramos” (C. E. 11/01/17).

Con la valoración anterior, se reitera que los padres ocupan un lugar esencial en la transmisión de una lengua originaria, cuando ellos no lo hacen de la forma natural es muy probable que su lengua se pierda. Las normas sociales como no meterse en las pláticas de los mayores, echar a los niños y silenciar la lengua náhuatl en su presencia apartó a las nuevas generaciones y progresivamente dejó ver sus consecuencias mediatas: infantes de rostros bilingües pasivos en la lengua náhuatl y posteriormente, niños con rostros lingüísticos monolingües en castellano.

El abuelo Rolando expresó “es que como que cuidaban ese aspecto, mis padres, de que empezaban a platicar y después decían ‘niño vete para allá’, como niños, no querían que escucháramos, por eso yo sé poquito” (E. RI. 16/01/17). El papel de los niños se limitaba a ser observadores-oidores sin ser parte activa de las relaciones sociales en la lengua náhuatl. En correlación a las características que enumera Christian (1992), esta planificación familiar que llevaron los actores se trató de una intervención explícita y fue orientada hacia un objetivo en concreto, el silenciamiento de la lengua originaria en la familia.

La aseveración anterior indica que los padres de los actores “cuidaban” de no hacer uso de la lengua náhuatl en presencia de sus hijos, es decir se autorregulaban para usar la lengua originaria únicamente con sus ascendientes consanguíneos y tomaban cuidado de no

hacerlo con sus descendientes. Una especie de “monitoreo” del uso de la lengua como lo precisa Saavedra (2016, pág. 31).

La palabra *quincuitlahuia* que significa cuidarles entraña una significación cultural nahua, la abuela Damiana dijo “cuidar es procurar que nuestros hijos su corazón no se marchite, no se aplaste [como cuando una fruta suave cae al suelo y se aplasta]” (C. DJ. 13/01/17). Con esto último se quiere decir que hay causas por las cuales los padres decidieron silenciar su lengua frente a sus hijos. Interpretando la voz de los actores, lo que ocasionaría que el corazón de sus hijos se marchitara o se aplastara fue que se asumieran como sujetos expuestos a burlas en la escuela del pueblo de Tlacotenco, en las de la región de Milpa Alta y en aquellas situadas en la Ciudad de México por no saber hablar correctamente la lengua castellana. La abuela Severiana da testimonio de esto, ya desde su niñez, ella recordó “cuando era pequeña fui a la escuela de Milpa Alta y se burlaban de mí porque no decía correctamente el español” (E. SS. 10/02/17). Como Sichra (2016a) menciona “si está implicada una lengua indígena, el bilingüismo “resta”, es perjudicial (pág. 14). Se percibió al bilingüismo náhuatl-castellano como “una problemática”, como puntualiza Coronado (1999).

La escuela se percibe por los actores como el escenario en el que la burla aflora sobre todo por no hacer uso correcto de la lengua castellana por parte de los hablantes nativos que adquirieron la lengua náhuatl como su primera lengua y en donde se les exigió acoplarse a su sistema ideológico de castellanización. A consideración de la educación Plaza (2009) comenta:

La educación ‘formal’ es una función de las relaciones de fuerza entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas. En este contexto, la educación formal ha sido diseñada, administrada y ejecutada desde los centros de poder, urbanos, occidentales, castellano hablantes. Así, los contenidos (conocimientos, valores) del currículo tienen un claro carácter occidental. En lo lingüístico, se asume el castellano como la lengua de enseñanza y comunicación. (Plaza, 2009, pág. 4)

Por eso, en ningún momento esta institución como elemento del organigrama del Estado consideró la situación sociocultural y lingüística de sus estudiantes. Al respecto, el señor Gregorio, yerno de la abuela Damiana, mencionó “en ese tiempo, las escuelas ninguna nos inculcaban que teníamos que hablar y conservar esa lengua [el náhuatl], ellos como maestros el español y nosotros pues español, entonces pues aprender el español” (E. GV. 23/01/17). Lo que quiere decir que la escuela ejerció un papel crucial en la toma de decisiones en torno a la temática lingüística de la comunidad tlacotense. Los padres como hablantes de la lengua náhuatl le confirieron su poder de decisión a la escuela para que este centro determinara el código lingüístico no sólo en el ámbito educativo sino en su vida familiar y social. De tal modo que la escuela les exigió a los comuneros prescindir de la lengua náhuatl ante su incapacidad de responder a un contexto comunitario bilingüe y seguir el curso de su sistema de alfabetización en la lengua castellana. Oliva, hija de los abuelos, dijo:

Para que no pasáramos burlas, ya desde mi niñez nuestra lengua, nuestra forma de comunicarnos en la escuela, en el mercado para hacer las compras, ya era como más necesario estar habituados al español, por eso las personas adultas como mis padres se preocupaban más por enseñarnos el español que el náhuatl, porque en la escuela teníamos que hablar el español y no el náhuatl. (E. SM. 09/01/17)

El espacio socioeducativo lo perciben los actores como un lugar en donde la comunicación se daba únicamente en la lengua castellana. El contexto escolar se presenta monolingüe castellano sin dar cabida a la operatividad de la lengua indígena. Las exigencias de la escuela fomentó el silenciamiento de la lengua náhuatl y el hábito de no usar la lengua originaria en la mayoría de los dominios de socialización de los hablantes, sobre todo en el familiar.

El señor David, en una de sus reflexiones por escrito, comentó por qué sus padres no le hablaban en la lengua náhuatl:

Les pregunté a mis padres por qué no nos hablaban en náhuatl a nosotros sus hijos a pesar que lo hacían muy bien. Nuestra mamá me contestó que más o menos a los

diez años empezó a trabajar con una maestra, una de las hijas de la familia Miranda, quien le había comentado que dejara de hablar náhuatl y aprendiera español porque, de lo contrario, no podría hablar esta lengua. Le metió tanto la idea que a nosotros sus hijos poco nos hablaba en su lengua madre. (Silva, 2008, pág. 3)

Bajo esta idea, se sobrevaloró el papel del maestro como si él fuera un sujeto superior al que necesariamente los comuneros debían obedecer. Al respecto, el señor José dijo: “la lengua náhuatl dejó de transmitirse cuando ingresamos a la escuela y teníamos que prepararnos, ¿sabes qué pasó? Los maestros negaron y les negaron y les prohibieron hablar su lengua a los abuelos” (C. JO. 29/01/17). Con relación a lo anterior, la abuela Damiana aludió: “a los niños en la escuela ya no les permitían que hablaran en náhuatl, les mandaban a decir con su mamá ‘ya no les enseñen a hablar así, si no, no van a poder aprender el español’, eso fue” (C. DJ. 27/01/17). Se propagó un miedo social ante la burla, ya que los abuelos nahuas experimentaron la situación de ser objeto de risas al no hablar la lengua castellana como se les exigía. Los abuelos se ajustaron a las necesidades de sus interlocutores hablantes de la lengua castellana quienes iban penetrando en el contexto comunitario de Tlacotenco. El abuelo Hilarión dijo:

Le daba miedo a mi abuelita, corría mi abuelita porque no bien hablaba español, cuando llegaba a la casa el de la luz o alguien que vendía, no sabía contestar, me mandaba a mí, tenía temor, no sabía qué contestar, porque luego se burlaba la gente de no saber bien el español. (C. HM. 16/01/17)

A juicio de los actores, las personas que se burlaban en la escuela eran los propios compañeros de las clases quienes no hablaban la lengua náhuatl pero tenían parentesco con algún abuelo nahuahablante de la región, además, claro, de los mestizos. A nivel regional se vivió una forma de colonialismo interno (Bello & Rangel, 2000), fueron los propios originarios quienes replicaron la discriminación lingüística a través de la burla. Menciona el abuelo Emilio: “sí pues, sabes que siempre hay bufones que se burlan de los demás” (C. E. 15/01/17).

Bajo el curso de esta idea, los actores consideran que los padres que silenciaron su lengua náhuatl lo hicieron para evitar que las nuevas generaciones fueran víctimas de burlas al no hablar “correctamente” la lengua castellana y de discriminación étnica y así evitar que les dijeran “pinche indio”, como lo expresó el señor Tito (C. T. 12/02/17) y con ello evitarles que su corazón se marchitara para así proseguir con sus estudios, pues ir a la escuela se convirtió en su ideal de vida para poder acceder a otros bienes materiales y simbólicos de la modernidad y del progreso.

La burla es una actitud lingüística en la que la risa y el juego de palabras se impregnan de desdén y de hiel, crea un ambiente trágico para las víctimas, algunas veces superable, otras no. La burla a la que se refieren los actores es una burla histórica derivada del colonialismo en América Latina. A través de esta se les tapó la boca a los padres nahua hablantes. Por eso, los actores arguyen “como que se nos olvida el idioma náhuatl, de que debemos de llevarlo de generación en generación con nuestros hijos, pero eso se nos olvidó” (E. JG. 05/01/17). No hablarles a los hijos en la lengua náhuatl se volvió una práctica naturalizada de modo que la familia es sumida en la práctica del monolingüismo castellano.

La burla no es cualquier cosa, pues para algunos como Saenz (2014) “es la única meta donde finalizan todas las ilusiones y promesas”. La burla es una manifestación social creativa de los usuarios de algunas lenguas que nos recuerda del poder de las palabras. En el escenario estudiado, no se legitimó la frase social “las palabras se las lleva el viento”, refiriéndome a la expresión que evocan la mayoría de los actores “pinche indio, no sabes hablar español, tu náhuatl es antiguo” (C. T. 19/02/17), sino éstas se quedaron en la memoria colectiva de los abuelos y de los padres tlacotenses, quienes fueron presas de ella. El comportamiento más inmediato, si es que se puede hablar de causa y efecto en este hecho social, fue guardar silencio y no heredar a sus hijos su lengua náhuatl. ¿Acaso puede haber un padre o una madre que dejaría que su hijo fuera víctima de burla? Los padres en Tlacotenco fueron copartícipes conscientes de la ejecución de la política lingüística que

emanaba de las escuelas y que apostó por un monolingüismo, el cual ya se cumplió porque fueron los mismos hablantes quienes lo legitimaron en la praxis silenciando su lengua originaria a las generaciones postrimeras, luego, la fractura lingüística del cordel intergeneracional en Tlacotenco es producto de un actuar interno en la familia. Una corrección lingüística consciente por parte de la familia quien tiene la autoridad suficiente para llevar a cabo estos cambios como señala Rubin (1984). De modo que, como clarifica Sichra (2016), en uno de sus estudios:

Los datos recabados revelan políticas lingüísticas que involucran a la generación más adulta impulsando de hecho o asumiendo implícitamente el desplazamiento de lenguas indígenas hacia dentro de sus familias antes que representando un tradicional “nicho lingüístico” favorable al mantenimiento de las lenguas. (Sichra, 2016b, pág. 1)

En el escenario de estudio, se vivió una especie de “oxidación” de la lengua náhuatl por el mismo deshábito de los padres de no hablar la lengua náhuatl con los hijos. A lo que Sichra (2014) llama acertadamente “construcción socio-política” que los mismos hablantes han elaborado y materializado al interior de la familia, llevando a sus miembros al abandono de su lengua originaria por la presión de la sociedad hegemónica. Esta autora señala:

El marco de vulnerabilidad y pérdida, entonces, no se explica por causas naturales, deterioro de células, envejecimiento, proceso de oxidación, por así decirlo, de las lenguas indígenas, es producto de una construcción socio-política que los mismos concernidos han asumido como propia y es nutrida por la sociedad hegemónica, el poder social. El deterioro y la pérdida de lenguas se promueven, por así decirlo, “desde adentro” en respuesta a una presión “de afuera”. Una manera de deterioro es vía el “silenciamiento intergeneracional”, como lo llaman algunos (Hilario Chi, 2012). (Sichra, 2014, pág. 2)

El silenciamiento intergeneracional de la lengua náhuatl se manifiesta como un comportamiento lingüístico explícito, que condujo al abandono de la lengua originaria en Tlacotenco. A esto Fishman (1995) le llama un comportamiento afectivo de actitud realizado conscientemente.

5.1.2 Me acaparó mi trabajo, no tuve tiempo para hablarles en náhuatl

*No tengo tiempo de hablar en náhuatl porque primero está en sacar adelante a mis hijos, hay que ir a trabajar, del náhuatl no vivimos, no comemos, no deja dinero.
Señora Rosita 06/02/17*

Advierten los actores que no se efectuó la transmisión de la lengua náhuatl, además, por el *modus vivendi* laboral de los hablantes. La dinámica laboral ya sea de campesinos-comerciantes de productos agrícolas como en el caso de la pareja de abuelos Damiana y Liborio o bien de actores profesionistas dedicados al ámbito educativo como los abuelos Paciano e Hilarión, sus ocupaciones fueron un factor determinante para que no transmitieran la lengua náhuatl a sus hijos, ya que su ausentismo en el hogar llevó a los padres a no contar con el tiempo necesario para efectuar tal cometido. La señora Virginia expresó:

Para comprender tal situación, es necesario dimensionar la vida cotidiana de los comuneros. Aquí en Tlacotenco, la gente es muy activa de todo a todo, aquí encuentras profesionistas y comerciantes, quienes tienen una rutina así de 18 horas, eso es lo que ha absorbido, el trabajo y eso hace que se descuiden muchas cosas como el náhuatl. (C. V. 13/01/17)

Para los actores, el ámbito laboral les absorbió demasiado tiempo en un día de su rutina, por lo que pasaban poco tiempo en sus hogares, de modo que no contaron con un tiempo especial para poderlo destinar a la transmisión de su lengua originaria a los miembros de su familia. Entonces, es de suponer que el sistema natural de la transmisión intergeneracional y adquisición de la lengua náhuatl se quebrantó y pasó a configurarse bajo el paradigma de la enseñanza de la lengua indígena en la misma familia como en el medio social, a manera de una materia escolarizada a la cual se le confiere un cierto periodo de tiempo para enseñarse y aprenderse. No por nada hoy incluso hay en la casa de los abuelos Damiana y Liborio un pizarrón justo enfrente a la mesa donde se acostumbra tomar los alimentos destinado a la enseñanza de esta lengua. Aunado, las hijas de estos abuelos destacan la expresión “se me hace difícil aprenderlo, de chicas se me hizo difícil y ahora de

grandes pues más” (E. TM. 23/01/17). En este microcosmo sucedió lo contrario a lo que describe Navarro (2009):

El proceso de adquisición de la lengua es un proceso inconsciente donde los niños aprendan a hablar sin instrucción explícita. Este proceso acaba alrededor de los 5 años, cuando todos los niños del mundo pueden hablar su lengua madre con fluidez y sin esfuerzo. (Navarro, 2009, pág. 118)

Claro es que, para este caso en concreto, los hablantes perciben que la lengua náhuatl se “enseña”, se “aprende”, y no, al contrario, se “adquiere” o se “socializa”. Esto responde a que el náhuatl dejó de ser la lengua de uso vehicular en las relaciones familiares y fue sustituido por el uso de la lengua castellana desde hace bastante tiempo (1940-1960). Pasa en los concernidos lo que Sichra señala “se despojan de la idea de que no es un fenómeno natural, ni la lengua ni tampoco la transmisión de una lengua” (Sichra, 2014, pág. 7). Ya los hablantes no están habituados a comunicarse en su familia en la lengua originaria. El abuelo Liborio refirió: “Yo me iba a trabajar y doña Damiana a comerciar, entonces mis hijas se quedaban solas, se iban a la escuela, y allí no era de hablar en náhuatl, puro castellano, ¿quién les iba a hablar náhuatl? Llegaban a la casa, hacían su tarea, su quehacer y a dormir” (C. LM. 17/01/17). Con este testimonio, se muestra una dinámica sociolingüística en la lengua dominante en la familia y en la escuela. Bajo el mismo parecer, su hija Silvia precisó:

Mis papás [Damiana y Liborio] siempre se las pasaron trabajando, nosotros crecimos puras hermanas y ahí es donde se pierde todo, ellos llegaban cansados del trabajo y era para comer y para dormir, entonces fue allí y yo siento que, por su trabajo, entonces ese lazo se perdió. Yo veía que mis papás se iban a vender maíz a Tenixtepango Morelos en los días domingos, entre semana tenían que ir a desgranar maíz con la gente de aquí del pueblo, tenían que buscar a dónde desgranar el maíz, comprarle su maíz y almacenar, juntar mucho, comprarles su maicito para que el día domingo vayan a vender. (E. SM. 11/01/17)

Según la anterior opinión, velar por la transmisión y el mantenimiento de la lengua originaria no fue una necesidad de primera mano en este contexto indígena de condición económica pobre. El rol de los padres giró en dar cumplimiento a las obligaciones alimentarias y educativas que les debían proporcionar a sus hijos e hijas. Por lo que los

padres sobrevaloraron a la lengua dominante, ya que con precisión de *facto*, los momentos de interacción familiar, pocos o muchos fueron en su mayoría en castellano, de manera tal que como el abuelo Paciano dijo, “aunque los llevaba conmigo [a sus hijos], pero siempre hablándoles en castellano, todo en castellano, nunca les hablé en náhuatl” (C. PB. 10/01/17).

Sobre esto mismo, el mismo abuelo refirió:

Me acaparó el condenado magisterio, estar en primaria y en secundaria. Fui más profesor de hijos ajenos que de los propios. Ni para sus tareas les revisaba, yo estaba ausente, hasta ahora me reprocho, pero cómo me voy a reprochar si no tuve tiempo de enseñarles náhuatl. Tenía que correr, ni desayunaba, hasta la noche regresaba y todo agotado. (C. PB. 10/01/17)

En estos testimonios se reitera con claridad que la lengua originaria ya no se transmite de manera natural, la lengua deja de tener una función comunicativa. Los padres asumen que educar a sus hijos debe ser en la lengua castellana.

Ante tal situación, el desplazamiento lingüístico en el dominio familiar sucede en escenarios como Tlacotenco en el que los pocos hablantes de la lengua náhuatl pasan a olvidarse de efectuar la transmisión intergeneracional porque las relaciones funcionales familiares de padres-hijo, de marido-mujer, de hermano-hermano, tienen una forma particular de trato en la lengua de prestigio castellana, por lo que hay un desplazamiento lingüístico en la socialización primaria (en las relaciones sociales familiares), como precisa Roth (1989). Empero, en el trasfondo de las anteriores opiniones, se deja ver una creencia lingüística negativa en relación a la lengua náhuatl, la que incidió también en la obstaculización de su transmisión a los hijos.

La idea social de que “por el tiempo” no se les transmitió la lengua náhuatl a los hijos, se ha ido replicando ya en la segunda y tercera generación actualmente, pero ahora es en cuanto a su aprendizaje, y además, sobre los momentos para hacer uso de la lengua indígena en la vida cotidiana. Dijo al respecto Isabel “yo no me hago bolas, con tanto quehacer, le hago de mamá, de niñera, de checadora de los trabajadores, de comerciante, no, no tengo tiempo para aprender náhuatl” (C. IM. 23/01/17). Bien, esto lo pude observar

cuando le pregunté a ella misma si le gustaría participar junto a los abuelos Damiana y Liborio en un proyecto de diseño de un libro de náhuatl que estaba apoyando la Delegación de Milpa Alta, y ella dijo: “ay no, yo no tengo tiempo para esas cosas, con tanto trabajo” (O. ED. 17/02/17).

Silvia, otra de las hijas, comentó “de hecho por un tiempo se me metió en la cabeza de que, por mi mamá [la abuela Damiana] que me insiste tanto, de hablar náhuatl, pero ‘madre’, le digo, ‘yo tengo que ir a trabajar, sacar adelante a mis hijos’” (C. SM. 07/01/17). Dice el abuelo Liborio respecto a su familia: “si pues, no tienen tiempo, como se van a trabajar o a estudiar” (C. LM. 19/01/17). El factor tiempo en el contexto urbano imposibilita la transmisión de la lengua originaria a los hijos porque los padres dedican la mayor parte de su tiempo en desempeñar una actividad que le reditúe económicamente.

El propio abuelo Liborio dijo “un tiempo anduve dando clases en la escuela pero no nos pagaron, y así como digo mejor me voy al campo, aunque sea para los frijolitos saco” (C. LM. 12/01/17).

El tiempo trae consigo lo que precisa Daniel, uno de los nietos de la abuela Damiana “el tiempo es dinero” (E. D. 12/01/17). Por lo que el náhuatl en Tlacotenco se percibió y se percibe como una ocupación laboral, porque se dice “si hay quienes se han dedicado a eso, desde antes ya se dedicaban y ahora hay otros” (C. JG. 7/01/17), como lo mencionó la señora Juana. Para algunos actores como para algunos miembros de la familia de los abuelos Damiana y Liborio, dedicarse a la lengua náhuatl no es bien redituable económicamente. Esto se corrobora con lo que la señora Rosita me dijo al invitarla al encuentro de nahua hablantes que realizamos “ay muchacha, dedícate a otra ocupación, una que bien te deje dinero, así, de ya, mira [hizo sonar sus monedas en su delantal⁵⁶], que luego te deje dinero, el náhuatl no” (C. R. 26/01/17). Así que la lengua náhuatl se percibió y se percibe aún como

⁵⁶ Prenda de vestir que usualmente porta un ama de casa o las comerciantes para guardar su dinero.

una lengua que carece de poder económico, cuya labor no es onerosamente redituable, por lo que se debía elegir otra ocupación que cubriera las necesidades básicas de la familia.

Hay implícito en este escenario un patrón de pobreza. A decir de esto último, Cimadamore, Evensole y McNeish (2006) señalan:

Un rasgo común de los pueblos indígenas es su situación de desventaja en relación a otros sectores de la sociedad. En los más diversos contextos geográficos es posible observar múltiples factores que confluyen en la configuración de un patrón que vincula de manera compleja a pueblos indígenas y pobreza. (Cimadamore, et al., 2006, pág. 17)

Por lo que “muchos pueblos indígenas, asociando su condición social desfavorecida con su cultura, han llegado a creer que no merece la pena salvaguardar sus lenguas. Abandonan su lengua y su cultura” (UNESCO, 2003, pág. 2). Se les tacha de “pobres”, son estereotipos lingüísticos (Fishman, 1995).

5.2 REMEDIO PARA LA HABLANTE Y PARA LA LENGUA NÁHUATL

La visión orgánica de las lenguas originarias permite decir que estas pueden estar “enfermas”. Para Castillo (2003) “nuestras lenguas no están enfermas. Los enfermos somos nosotros, por haber dejado de usarlas, por sentir vergüenza de ellas, por olvidarlas” (pág. 79). Ciertamente es que la lengua como constructo social no puede enfermar, sin embargo en el curso de la vida las personas sí. Desde la cosmovisión nahua “vamos chupándonos, secándonos, perdiendo agua”, nuestro cuerpo físico va enfermando, vamos envejeciendo. Dicho lo anterior, para comprender la subcategoría siguiente es importante decir que a mi llegada como investigadora al hogar de la familia Meza Jardines detecté una preocupación por la salud física y anímica de la abuela Damiana. La tabla que a continuación presento refiere a esta situación.

Tabla 6. Extracto del Diario de Campo. La abuela Damiana y su estado de salud

En la casa de la abuela Damiana, estábamos desgranando una vez más el maíz sentadas. En un costal yacían las mazorcas, una a una desgranábamos. La abuela Damiana juntaba su maicito en su mismo delantal de color amarillo, allí guardaba como cuatro puños de maíz, que vaciaba de un solo jalón a la cubeta. Los olotes los íbamos echando en un costal un poco ya viejo, que estaba entre medio de las dos.

Este día, la abuela Damiana lucía más animada y de mejor salud. Pocos días atrás, me contó que había tenido dolor de cabeza. Su hija Silvia me dijo “es que mi mamá ya sufre de presión”. El abuelo Liborio al mismo tiempo exclamó “sí, ya no quería comer Damiana, ¡híjole no!”.

La abuela Damiana expresó: “cuando estoy mal, quisiera mejor que me muera yo, para no estar así, se siente feo la presión, cuando sube, me ataca acá mi cerebro y me duele por acá [señala su cuello] y me dice mi muchacha: ‘¿no quiere usted comer?’ se me fue parando el hambre, pero ahora ya empecé a comer otro poquito”.

Observé que la abuela Damiana había cambiado de ánimo desde que empezamos lo que ella llama el “revivir del náhuatl”. Recuerdo que días atrás, antes de llegar a México, le llamé por teléfono desde la ciudad de Cochabamba y ella expresó “ya me voy a componer, ya me voy a parar para que cuando tú llegues ya revivamos el náhuatl” (C. DJ. 28/11/16)

Esa mañana, en su casa me dijo “¡ves!, ¡mira Elsa como ya estoy hablando náhuatl otra vez!” con tono de alegría, y me dio gusto escuchar estas palabras. (DC. ED. 07/01/17)

Fuente: DC. ED.07/01/17.

El subrayado que pinté alude al cambio de ánimo que percibo en la abuela Damiana cuando ella vuelve a retomar su palabra originaria. Veo en su rostro diferentes expresiones de alegría y comportamientos de ánimo cuando ella y yo conversamos en su lengua náhuatl. Como se muestra en la siguiente subcategoría la lengua náhuatl es el mismo oxígeno que le sirve para reanimarse, una especie de remedio natural. Silvia una de sus hijas dijo “con el náhuatl mi mamá se anima, parece como si se tomara su remedio” (C. SM. 23/02/17).

5.2.1 Remedio para la abuela Damiana

El uso de la lengua náhuatl es uno de los remedios naturales de sanación anímica de la abuela Damiana. Ella, a través de la expresión oral de su repertorio lingüístico y cultural en su lengua originaria que comunica a otras personas interesadas por su lengua le provoca

un estado alegre y más armonioso para su salud emocional, incluso física, como lo observé.

Me dijo:

“Ya te estoy esperando”, ella se levanta, se sienta en el mismo sillón y yo me siento a su lado y comenzamos a hablar sobre el trabajo que vamos hacer respecto a la lengua náhuatl. Me cuenta el cuento de las tres muchachas en su lengua, ella cambia de ánimo, de un estado achicopalado⁵⁷ o triste a un estado de mayor alegría y sonrío, me dijo “que le dio la aflojada” un malestar en su cintura pero que ya está mejorcita, me dice “con el náhuatl pues no puedo decir que no, me paro, me ánimo, ya te estaba esperando”. (O. ED. 05/01/17)

El estado de ánimo de la abuela Damiana mejora cuando está hablando nuevamente en su lengua originaria. A esto Novelo (2015a) le llama “reapropiación de la lengua, es decir, el retorno a la médula de nuestro ser como indígenas, el regreso del óol (espíritu) de nuestra identidad comunitaria, a partir de la lengua” (pág. 48).

La abuela Damiana también adquiere mayor vitalidad física en el ejercicio de sus quehaceres diarios en su hogar y en su trabajo como comerciante al reapropiarse nuevamente de su lengua originaria. Ella expresó:

“Ves Elsa como ya estoy hablando náhuatl otra vez”, me dice: “*xicuiti atzintli* [ve a traer el agua], ando cantando aquí lavando mis trastes, [un día antes estaba acostada por un dolor de cintura, este día parece que ya anda de aquí para allá en su casa] aunque, ay, Elsa se me olvida porque luego meto el español pero me pone contenta que estés aquí y hablemos en mi lengua, de qué quieres que te cuente [en náhuatl]”. (C. DJ. 06/01/17)

Lo anterior quiere decir que la abuela Damiana valora de manera positiva su lengua originaria. Además, la alegría de la abuela Damiana es no sólo porque habla en su lengua materna sino porque en su hogar llegan jóvenes y muchachas como yo a los que les llama hijos y entonces les enseña y conversa con ellos (y conmigo) en su lengua originaria. Por lo tanto, la abuela Damiana ejercita su lengua de manera oral en su hogar porque hay un interlocutor ajeno a su familia que le escucha y eso la hace sentir bien, la motiva para hablar “trata de despertar su lengua dormida” (Saavedra, 2016, pág. 36). A la abuela Damiana le

⁵⁷ La palabra *achicopalado* quiere decir “hacerse chico, humillado, volverse poco”, *achi*, poco y de *cuepa*, volverse. Refiere a un estado emocional triste.

causa un gusto y motivación que haya jóvenes y, en general, personas a quienes les comparte de su lengua y cultura náhuatl, aunque no lo hizo a sus hijas cuando eran pequeñas. Además que, por el modo de vida de su familia, sus ocupaciones y sus intereses, sus hijas o nietos no pasan diario a visitarla. Las visitas familiares no son tan a diario, entonces, los abuelos pasan gran parte del día solos y es que el mismo trabajo de los abuelos los hace también estar fuera de su hogar al ser ellos campesinos y comerciantes. La abuela Damiana comentó:

Sí, yo espero a Don Luis, a Diegotzin, a la Karen para que hablemos náhuatl, me dicen que vienen y sí, pasó Diego, se quedó aquí, se durmió, fuimos al campo, cortamos nopalitos, le enseñamos del campo, hablamos con él en náhuatl, los queremos. (C. DJ. 13/01/17).

El testimonio muestra que la lengua náhuatl no es sólo medio de comunicación sino además, un medio que genera relaciones afectivas entre sus usuarios. Esto tiene correlación con lo que Novelo (2015a) enfatiza cuando refiere a su lengua maya “sin duda existe un sentimiento ligado al uso de la lengua como facilitadora de relaciones afectivas y como dinamizadora de relaciones cercanas” (pág. 49). Esto ocurre con la lengua náhuatl pues a través de esta la abuela Damiana y los jóvenes a quienes les enseña su lengua originaria crean vínculos fuertes de cariño. Al respecto Karen expresó: “a Doña Damiana la quiero, ella me comparte lo que sabe, me enseña náhuatl, es como mi abuelita, a veces me dice que soy como su hijita, nos espera y siempre tiene tiempo para enseñarnos porque le gusta compartir su náhuatl y eso le gusta, le pone contenta, la anima” (C. KL. 17/02/12). Isabel, una de las hijas de la abuela Damiana, mencionó al respecto:

Sí, a mi mamá le reque encanta el náhuatl, con eso se motiva, espera a los muchachos, muchachas para que le enseñe, se para nomás con eso, le gusta y aunque luego se siente mal y le digo “mejor quédese acá y descanse”, no, ella se para, a veces se va, cuando vemos ya viene, que se fue a cantar a una iglesia, a un santito, a la Virgen, y ya se viene muy contenta, le hace bien, parece su remedio. Luego la estamos esperando de su trabajo, que se fue a vender pero ella se pasa a cantar o a enseñar náhuatl, que lo va a regar, le pone contenta, pos está bien si ella se siente bien. (C. IM. 04/02/17)

Según el testimonio, para la abuela Damiana hablar en su lengua originaria o cantar le alegra su corazón. Además, de este modo, ella difunde su lengua, por ello habla de “regar”, es decir, que su palabra materna sea conocida por otros en público. Así ella también crea a través de su lengua náhuatl otros vínculos sociales de afecto, así lo observé una de las tardes, la abuela Damiana fue a cantarle a la Virgen de Guadalupe en Milpa Alta:

Estuvimos esperando casi cinco horas hasta que llegó la peregrinación, la abuela Damiana iba bien cubierta por el frío, un tanto *achicopalada*, veía al suelo, ese día yo fui un momento a la iglesia de Tlacotenco y cuando regresé, el abuelo Liborio me dijo “ya se fue Damiana con las cocineras”. La busqué y llegué con ella y allí ya estaba conversando con las cocineras y hablando sobre el náhuatl y me dijo “mira, ya te busqué a más gente del náhuatl”. Ya había cambiado su estado de ánimo, estaba contenta, platicando con las señoras con quienes hablaba respecto al náhuatl. Me dijo “le voy a buscar mientras tú llegas y ahora que hay mucha gente hay que regarlo, y va a haber micrófono, allí vamos anunciar que se va a revivir el náhuatl, ya te encontré más gente que sí lo habla”. (DC. ED. 13/01/17)

La motivación es una expresión constante en la abuela Damiana, parece como una fuerza interior que la empuja a buscar alternativas para que su lengua no muera, pero también para ella la lengua náhuatl representa un remedio para mejorar su salud. Karen expresó sobre esto: “es sorprendente cómo Doña Damiana se pone de pie, se anima por el náhuatl, va acá y luego allá, luego que se siente mal pero se anima con el náhuatl, al hablarlo se pone contenta” (C. KL. 19/01/17).

La lengua náhuatl es el remedio natural de sanación de la abuela Damiana. Dijo su hija Silvia: “nomás con eso de ir a cantar en náhuatl mi mamá se levanta. Yo nomás le digo “con cuidado váyase usted” pero pues siempre también la acompaña mi papá, y se van los dos juntos. Allí andan cantando, animados” (C. SM. 28/01/17), los abuelos Damiana y Liborio toman posesión de su patrimonio lingüístico al efectuar los cantos en su lengua originaria. Por su parte, la misma abuela Damiana mencionó:

A mí me gusta [el náhuatl], luego me estoy riendo y le digo a Dios “siquiera que vamos a sacar adelante al náhuatl, así como yo me levanté, pues el náhuatl también”, por eso yo te acompaño Elsa, para que se junte la gente, sí, muchos ya no quieren, pero algunos hemos de juntar. Y si yo que soy ya abuelita voy, también

a otros Diosito ha de ayudar para que revivamos el náhuatl, yo con esto me curo, me levanto, me animo, me pone alegre. (C. DJ. 21/01/17)

El anterior testimonio evidencia que si la hablante se levanta, se reanima, también su lengua originaria. La lengua náhuatl es para la abuela Damiana como para los maorí un alimento especial necesario para sobrevivir en el mundo (King, 2014). Con este alimento, la abuela Damiana se reanima y “revive” su lengua náhuatl. En mi experiencia personal, la lengua náhuatl cambia el estado de ánimo de las personas. Esto lo he experimentado constantemente en el transcurso de mi vida desde que empecé a saborearla, a degustarla y sentir a esta lengua originaria. La lengua náhuatl me reanimó hace 15 años cuando estuve en un periodo difícil de salud física y sobre todo emocional, me devolvió la alegría, mi esencia, mi identidad y me reconfiguró como un ser humano sensible.

5.2.2 Cuando me echan ojo por hablar en náhuatl, me limpio con un huevo

Los abuelos Damiana y Liborio, al igual que otros actores, coinciden que hay gente en Tlacotenco que mira mal a los hablantes de la lengua náhuatl, ya sea por discriminación o por que no son empáticos entre ellos. Dice el abuelo Liborio:

Pues como en todo, hay veces que les caes bien o mal a las personas. Pero así los mismos hablantes se enojan de que, por estar en el micrófono cantando, de porque andamos metidos en esto. Nosotros no les hacemos mal a nadie. Nos gusta y así vamos a seguir. La gente del pueblo, unos miran mal que porque dicen que ya es antiguo [el náhuatl], que porque somos antiguos, como que discriminan. (C. LM. 19/01/17)

En el pensamiento náhuatl, cuando las personas miran mal a otras personas, se puede recoger un mal aire⁵⁸ que afecta la salud anímica y física. Para curar el mal de aire, algunas

⁵⁸ David Lorente Fernández precisa: “En las diversas áreas de tradición nahua se tiene una noción del mal aire. Abarcan, entre otras, su definición como potencias meteorológicas vinculadas a la lluvia o los rayos, los manantiales y cursos de agua, a los cerros, las cuevas, la fertilidad vegetal y los rituales agrícolas, como entes asociados a los componentes anímicos del ser humano o derivados de las emanaciones de los difuntos o de ciertos vapores contaminantes y constituidos en agentes patógenos que infligen diversas categorías de enfermedades, de mayor o menor gravedad, en ocasiones mortales, a los seres humanos por el procedimiento de introducirse o afianzarse en el organismo, y cuyo desalojo requiere de pequeños exorcismos que adoptan la forma de «limpias».” (Lorente, 2015, pág. 253)

abuelas de Tlacotenco suelen limpiar con un huevo y un poco de ramas de un árbol llamado pirúl, así como lo observé:

En el encuentro de nahua hablantes, varios de los grupos presentes están disgustados, como que se miran mal. Uno de los abuelos me dice “que ya callé a uno”, y otra abuela me dice que también “ya callé a otro abuelo”, yo hago caso omiso y trato de calmarlos. Se siente tensión en el espacio. Les digo debemos escucharnos los unos a los otros, con calma, no siempre podemos hablar en náhuatl, por favor, veamos positivo la participación de cada uno. Momentos después, la abuela Damiana se sintió mal. Ella se veía muy triste, desanimada y me dijo, “yo quiero cantar las mañanitas a la Virgen y no me dejaron, me vieron mal”. Al llegar a la casa de la abuela Damiana, ella se limpió con un huevo y un poco de ramas de pirúl y dijo “debí agarrar un mal aire, *yeyhecatl*⁵⁹ entre tanta gente que hasta mis oídos me duelen, mi cabeza”. Mi mamá le preguntó a la abuela Damiana “por qué se sentía mal” y ella dijo “es que hay gente que mira mal porque nos dedicamos a lo del náhuatl, no les gusta y quieren mejor que nos callemos, pero con el huevito ya se me pasa”. (O. ED. 03/02/17)

Como lo observé en varias ocasiones, la limpia con un huevo es un remedio de autocuración para la abuela Damiana. Ella dice que su mamá lo usaba también. Por lo que es un saber de herencia familiar que ha sido usado en el pueblo de Tlacotenco desde hace muchos años atrás, tradicionalmente para combatir el aire que en su lengua se llama *yehyecatl*, palabra de mal agüero. Cuando se dice “no *yeyecahui*” es porque una persona agarra aire. El abuelo Liborio dijo al respecto:

Sí, yo he visto que mi señora se pone triste, parece que se enferma, no vas a creer, pero sí y cómo no, desde siempre se ha sabido que hay gente que mira mal, uno puede quedarse con ese mal de aire y traerlo. Por eso, nuestros padres pues a veces se pasaban un huevo de gallina criolla por todo el cuerpo, aquí a mi señora le digo que ya no se ponga mal, que si nos miran mal de que andamos cantando en náhuatl, pues ya no se ponga mal, porque luego eso le hace mal a ella, viene y dice “me dolió la cabeza porque agarré el mal de aire, me lo echaron porque la gente parece que no pero sí”, le digo ya no vamos a ir y ella dice “sí hay que ir a cantar en náhuatl”. (C. LM. 03/02/17)

El abuelo José, habitante de Tlacotenco, me contó que cuando era pequeño, pasó por una cueva a la cual le aventó piedras y no le pidió permiso para pasar, entonces, cuando llegó a su casa, se sintió mal y se le empezó a hinchar la cara, su mamá le dijo que era mal aire por desobediente al no pedirle permiso a la cueva por pasar al frente de ella. (C. J. 15/01/17)

⁵⁹ Palabra que significa mal aire.

La abuela Damiana reconfigura su saber ancestral “la limpia del mal aire”, el que aprendió en el seno de su familia nahua cuando era niña y el cual permanece en la memoria colectiva de su cultura indígena. Hoy en día resignifica el remedio de limpiar con un huevo en su propio contexto contemporáneo y lo adapta a sus necesidades. Por ello Azkarate (2007) menciona:

Cuando hablamos de memoria, estamos refiriéndonos no a la evocación objetiva de lo que aconteció, sino más bien a la reconstrucción que, desde el presente, se hace en un momento determinado de acuerdo a unos intereses concretos. Estaríamos, en consecuencia, ante un constructo social de significados, por tanto, cambiantes en el tiempo. La memoria, en este sentido, es siempre una memoria historizada, una resignificación del pasado. (Azkarate, 2007, s.p.)

Resignificar el pasado es actualizar la propia historia, ajustar los saberes ancestrales a la sociedad moderna es continuar haciendo presente las enseñanzas de los abuelos y padres.

5.2.3 Remedio para la lengua náhuatl

El toque mágico para que vivan las lenguas indígenas es hacer sentir en positivo a sus hablantes, no se trata de sólo hablar y de agilizar la lengua apretujada, se trata de gestionar sus emociones y sus sentimientos, de incluso reconciliarlos con sus familias, amigos y vecinos para vivir en el presente sin el trastorno histórico de pueblos sometidos y lenguas dominadas, que los de afuera y los de adentro hemos alimentado.

Elsa Del Valle Núñez

Uno de los anhelos de vida de los abuelos Damiana y Liborio en relación a su lengua originaria es que ésta no se pierda. A su modo de comprensión de su situación como nahua hablantes y a sus posibilidades al ser ya personas mayores ellos intentan dar frente al desplazamiento lingüístico de ésta en contacto con la lengua castellana mediante lo que en teoría se denomina documentación lingüística (Himmelmann, 2007) de lenguas amenazadas

y paisaje lingüístico (Landry & Bourhis, 1997) de su lengua náhuatl. Sin dudar, la reapropiación de la lengua náhuatl por parte de la abuela Damiana y su reanimación son los elementos sustanciales que permitió llegar a concretizar una planificación familiar emergente en el hogar de estos abuelos. Novelo (2015a) menciona:

Una lengua que por siglos ha sido relegada y que continúa estereotipada como signo de atraso o de “indianidad primitiva” solo tiene la fuerza que puedan darle sus hablantes. Y decir que solo cuenta con sus hablantes no es cosa menor, pues, - como se ha visto en algunas experiencias exitosas de revitalización- la fuerza del pueblo es una gran luz dividida en muchas chispas de manos y corazones. (Novelo, 2015a, pág. 55)

En la siguiente tabla se muestra un extracto del diario de campo en el que esas chispas de manos y corazones que menciona Novelo (2015a) se conjuntaron para que los actores detonaran las acciones llamadas “remedios” (documentación y paisaje lingüístico) para la revitalización de la lengua náhuatl en el pueblo de Tlacotenco. Es importante prestar atención al subrayado que aparece en este extracto del Diario de Campo porque alude a los momentos que generaron el comienzo del proceso al que la abuela Damiana le llama “el revivir del náhuatl”, un camino a seguir para cambiar la situación sociolingüística de su lengua originaria amenazada.

Tabla 7. Extracto del Diario de Campo. ¿Cómo nace el “revivir del náhuatl” en la familia Meza Jardines?

Sentados el abuelo Liborio y yo en dos bancos, estábamos limpiando el nopal desde muy temprano. Llevábamos como 200 nopales ya sin espinas. Esta mañana, el abuelo Liborio me dijo “por lo menos hay que hacer un librito de náhuatl para que no se pierda”. Expresó la abuela Damiana “sí, un librito, que nos ayude Elsa, que ya sabe escribir rápido y con su grabadora que allí quede, si nos morimos pronto, pues que allí aunque sea estudien nuestros hijos” (C. DJ. LM. 12/01/17). Así empezó el “revivir del náhuatl” en el hogar de estos abuelos por su anhelo de hacer su libro con sus propios relatos. Para los actores un libro escrito en la lengua náhuatl representa un medio de perduración de esta lengua, ya que pueden pasar varios años y con los cuidados necesarios puede conservarse, en tanto los hablantes no, ya que la muerte es un suceso inevitable. Los abuelos Damiana y Liborio están conscientes de que a su muerte se pierde indudablemente su lengua originaria, por lo que están seguros de que hacer un registro de su palabra puede ayudar a las generaciones futuras en el aprendizaje de su lengua a

través del material escrito y de audio que ellos dejen. Esta pareja de abuelos confía y mantienen la esperanza de que su familia aprenda la lengua náhuatl. Para ello, consideran que, como saben leer, el que ellos les dejen un libro con sus propias palabras constituye una herramienta útil para tal cometido.

Agregó además el abuelo Liborio “yo creo que si se hicieran unos letreros grandes en náhuatl puede que llame la atención de las personas, que se pongan en las calles por ejemplo para que se vea que hablamos aunque poco pero todavía”.

Al cabo de unos 20 días, comenzamos a realizar la fogata en náhuatl, una dinámica que nació de forma espontánea. Se llama fogata porque en Tlacoteco se tiene la costumbre de hacer fogatas en día de Todos Santos. Alrededor del fogón, las familias tlacotenses se sientan a degustar de café, pan de muerto y tamales, cuentan historias y anécdotas. La particularidad, en este caso, es que la lengua náhuatl debía ser la lengua vehicular en la comunicación preferentemente en esta actividad. Por lo que de este modo se empezó a documentar la palabra de estos abuelos como una planificación lingüística desde abajo, desde el hogar.

Por lo que toca al paisaje lingüístico comenzamos a buscar apoyo institucional. Karen, los abuelos Damiana y Liborio, Zazil representante del INALI y yo nos reunimos con el Jefe Delegacional en Milpa Alta, el señor Jorge Alvarado y su equipo delegacional el día 15 de febrero de 2017 para unir alianza en pro de nuestra lengua náhuatl. Ambas autoridades nos dijeron que nos ayudaría a pintar los letreros de 100 establecimientos públicos en Tlacotenco. (DC. ED. 12/01/17)

Fuente: DC. ED. 12/01/17

5.2.3.1 La fogata náhuatl: cohesiona el tejido familiar y social de los abuelos nahua hablantes

Los actores consideran que la fogata es una dinámica familiar para la socialización de la lengua náhuatl a los hijos/as, nietos/as, amigos/as y a otros abuelos/as a o parientes a través de la narración de historias, cuentos y anécdotas que conocen los abuelos Damiana y Liborio. Tiene como primer objetivo cohesionar el tejido familiar y, a su vez, fortalecer los lazos de amistad entre los abuelos que hablan aún la lengua náhuatl. Al respecto, el abuelo Liborio dijo “lo que más me gusta es que algunas de mis hijas vienen y se acercan, mis nietos, como que hay más unión, no todos pueden venir pues, por sus trabajos, pero con estos que estamos, vamos empezando” (C. LM. 11/02/17). Yo observé:

La abuela se sienta junto a su bisnieta Katya y la abraza, al lado de ellas está el abuelo Liborio, después Jessika, Karen, Olinka, el abuelo Paciano, 6 estudiantes de la lengua náhuatl, dos abuelitos más, sus hijas de los abuelos Silvia e Isabel, su nieta Marí Carmen, su bisnieto Jeimy, y yo, todos en un círculo. (O. ED. 04/02/17)

La presencia de la familia en la fogata es notoria y a los abuelos les alegra que algunas de sus hijas y nietos estén interesados en colaborar en esta actividad. La abuela Damiana les manda a llamar para su celebración. Algunos miembros de la familia que mostraban una actitud indiferente hacia la lengua náhuatl se acercaron a presenciar la narración de los abuelos. Al respecto, dijo Marí Carmen, nieta de los abuelos “venía de mi trabajo y que me acuerdo y ya me pasé con mis abuelitos” (C. MC. 4/02/17). Al respecto, menciona Karen “es bonito que los nietos y bisnietos de los abuelos estén presentes en este evento porque aunque no saben náhuatl, ellos con esto se acercan a sus abuelos, muestran su cariño y respeto” (C. KL. 04/02/17). La generación más joven de la familia Meza Jardines ha comenzado a involucrarse en la fogata náhuatl por el cariño hacia los abuelos, es decir que inicialmente está ocurriendo lo que Christian (Chr92) menciona “la lengua como fuerza cohesionadora” (pág. 234), antes que como medio de comunicación. De tal manera que la fogata náhuatl es un espacio de cohesión familiar.

No sólo la fogata fortalece el vínculo familiar, sino además establece lazos con otros abuelos nahua hablantes. El abuelo Liborio mencionó “no lo esperaba pero vino el maestro Paciano, qué bueno que vino a la casa, yo invité al abuelito Roque pero no vino, aunque casi no nos frecuentamos, se acercó el maestro Paciano, a lo mejor y ya viene otro día Don Roque” (C. LM. 04/02/17). La presencia de otros abuelos motiva a los abuelos Damiana y Liborio a fortalecer su amistad y a entablar diálogos en la lengua náhuatl. Así mismo esta actividad fomenta el hábito de que los propios interlocutores, los abuelos, se hablen entre ellos en su lengua originaria. Sobre esto último observé:

Ya a pocos minutos de iniciar la fogata, el abuelo Paciano entabla una pequeña conversación en la lengua náhuatl con la abuela Damiana:

Paciano: *ahmo, onihualla ipampa Elsa onechilhui, ihuan neh onihuallauh* [no, vine porque Elsa me dijo, y yo vine]

Damiana: *quema, ximocehuitzino, ye nipehuaz* [si, descanse usted, siéntese, voy a empezar]. (O. ED. 04/02/17)

El acercamiento entre los abuelos para este caso a través del espacio familiar de la fogata los motiva a comunicarse entre ellos en su lengua originaria. Ellos mismos se autoregulan, menciona el abuelo Paciano “*Matitononotzacan zan macehualtlahtolli* [hablemos sólo náhuatl y lo reitera varias veces]” (C. PB. 04/02/17)

Para los actores foráneos, la fogata representa un momento de concientización sobre el valor que representan los abuelos como fuente de saber. Sobre esto, Karen, una estudiante de la lengua náhuatl mencionó:

Me parece que las fogatas son un buen comienzo para que la gente de aquí de Tlacotenco se involucre en concientizar sobre la importancia de su lengua náhuatl, pero más sobre el valor de los abuelos que todavía la hablan y uno viene acá, a la casa de los abuelos Damiana y Liborio y uno tiene una experiencia bonita, porque así se despierta nuestro oído y los escuchamos. Ellos narran historias que tienen cultura, historia y la raíz de su pueblo, y yo que sé un poco de náhuatl también leo el material que ellos muy felices nos comparten. Esto es otra forma de aprender a leer náhuatl y es más vivencial y por eso uno aprende más rápido. Yo, por ejemplo llego a la casa y allá en mi pueblo a mi familia les comparto las historias de aquí, aunque mi familia no habla náhuatl, pero ya así conocen de las historias de acá de la región. (C. KL. 27/02/17)

Según el anterior testimonio, la dinámica de la fogata es una manera vivencial de aprender la lengua náhuatl y no sólo ello, sino, además, parte de su cultura porque la lengua entraña una forma de ser. Las historias que narran los abuelos también pueden ser contadas a otro público que también cohabita en la misma región geográfica y esto se da por la oralidad de boca en boca. Más aún, el anterior testimonio evoca el valor de los abuelos nahua hablantes como fuente de saber, y a su vez al compartir sus cuentos durante la fogata se alegran de hacerlo, están motivados porque se les reconoce su valor como fuente de saber.

Asimismo para los actores como los abuelos Paciano, Damiana y Liborio, la fogata les revive su pasado familiar en el que ellos evocan la manera cómo aprendieron náhuatl en su familia de modo natural. El abuelo Paciano recordó:

Mira, a mí me hace recordar mi vida con mis abuelas, cuando era niño, se juntaban, hasta carcajadas decían, así como ahorita los mayores se juntaban, tenía como 7 años, recuerdo que cuando regresaban del campo, mi papá con sus 2 o 3 peones, y

no se diga mi abuelita se sumaba, cómo echaban bromas aquí en la casa, yo nomás escuchaba cómo se reían a carcajadas pero no lo entendía tan bien todavía, pero ya después, ahora sí ya entendía yo, pero todo, todo en náhuatl lo decían, así lo aprendí. (C. PB. 27/02/17)

Este testimonio muestra que la práctica de la fogata tiene un vínculo con la historia de las familias tlacotenses, es como un nexo de raíz parental en el que se evoca a los abuelos y padres como agentes transmisores de su lengua y cultura de manera natural bajo sus propios contextos culturales y en la cotidianidad.

Ilustración 2 Abuela Damiana encendiendo el *popochcomitl*⁶⁰ en la fogata náhuatl



Fuente: Registro fotográfico EDVN. 10/01/17, Tlacotenco, Ciudad de México.

⁶⁰ De *popochcomitl*, olla o recipiente para humear.

5.2.3.2 *Vamos a pedirle a Dios que nos ayude*

La fogata tradicional en lengua náhuatl es, además, un acto solemne, de investidura religiosa y de fe, porque la abuela Damiana y su familia profesan la religión católica. Como lo observé en los momentos en los que se efectuó esta actividad.

En el comienzo del acto, al iniciar el trabajo de la fogata, la abuela Damiana enciende el incensario y le coloca un puñito de sahumerio y de copal⁶¹, al poco tiempo está la lumbre y empieza el humo con el que se aromatiza la habitación. La abuela menciona: “es bueno limpiarse, para que el trabajo salga bien”. Entonces ella pide a sus santos en voz baja, a la Virgen de Santa Ana, ella me dice “le pido la Virgen de Santa Ana que nos ayude”. (O. ED. 11/02/17)

En la anterior observación destacan elementos de la cultura náhuatl, como el uso del *copal* y el incensario característico de este pueblo tradicional, pero también aparece la alabanza a los Santos católicos. En conjunto, muestra parte de un sincretismo cultural que la abuela actualiza. Aunque la abuela no arguye que sea una estrategia para llamar la atención de los asistentes, ni se planeó de este modo, este acto de socialización de sus historias se siente más cálido y más apegado a la tradición indígena por el uso del incensario. La abuela al comienzo de cada fogata manifiesta unas palabras que están impregnadas de elementos religiosos “para *zan nican moyetzin techpalehuia toteotahtzin, tocihuapiltzin* señora de Santa Ana” [para que rectamente nos ayude nuestro padre Dios, nuestra virgencita señora de Santa Ana] (C. DJ. 02/02/17).

Estas palabras evidencian que el contexto religioso de la abuela incide en el modo de proceder de ella para este acto. Jessika, una de las asistentes, comentó: “para Doña Damiana, esto es un acto de fe, se le ve que cree que sí lo vamos a lograr [revitalizar la lengua] y es que ella confía en Dios, pero también nosotros confiamos que ella comience a hablar más tiempo náhuatl en su casa” (E. JV. 20/02/17). Por lo que hay entre los actores una concientización sobre qué elemento es necesario potencializar para que efectivamente se incida en un cambio lingüístico. Los actores perciben que el rol del hablante debe asumir

⁶¹ De *copalli*, resina.

efectivamente su quehacer como tal, es decir, hablar la lengua náhuatl con mayor frecuencia y de modo natural en este acto y en su vida cotidiana.

Las hijas de los abuelos respetan las creencias religiosas de la abuela Damiana que comparte con ella, pero también están conscientes de que, efectivamente, son los abuelos los que deben realizarlo, es decir, la mayor parte del trabajo recae en los propios abuelos. Silvia, una de sus hijas, dijo:

Yo le digo sí a mi mamá, que se persigne para que todo salga bien en todo lo del náhuatl, que lleguen a acordar qué hacer por su náhuatl. Sí mamá, vamos a pedir a Dios, pero también usted debe hablarnos más, más así se nos pega [aprenden náhuatl] pero, si no [sino hablan los hablantes] aunque vayamos a bailar a Chalmita [un sitio religioso donde se hacen peticiones, como milagros] nomás, no. (C. SM. 04/02/17)

Para los actores, la responsabilidad de hacer uso de la lengua náhuatl recae en el hablante, por lo que antes de la implicación religiosa, el hablante es el que tiene la potencialidad para cambiar la situación actual de la lengua náhuatl. Por lo que la fogata es una acto de fe a Dios y un acto de fe al hablante de la lengua náhuatl. Como menciona Jiménez (2004) “al final, frente a toda intervención, el hablante tiene la última palabra (...) para que las lenguas vivan, se revitalicen, estén en el escenario comunicacional, todo depende del hablante” (pág. 71). “Las fuerzas causales de cambio son las acciones humana, es realizado por individuos que ejecutan la acción en un grupo” (Canaval, 2000, pág. 39).

5.2.3.3 Hay cultura en la casa de mi abuela

Las hijas y los nietos de los abuelos Damiana y Liborio, así como otros participantes en la fogata, consideran que el hogar de estos nahua hablantes es un espacio donde hay elementos culturales indígenas que, en la cotidianeidad, no son visibles y valorados y que sobre ellos debe hablarse durante la fogata.

En la casa de los abuelos Damiana y Liborio hay diferentes elementos de la tradición indígena nahua. En su patio a la entrada están las cañuelas secas con las que el abuelo alimenta a sus borregos, está la olotera donde los abuelos desgranar

el maíz y sus utensilios del campo, tienen los abuelos en su cocina un cuero del pulque, porque el abuelo aún toma su pulquito de vez en cuando, el comal donde se calientan las tortillas, las fajas de la abuela tejidas y los cordones de chaquira con los que amarra sus trenzas. (O. ED. 07/01/17)

La vida cotidiana de los abuelos Damiana y Liborio refleja que aún conservan elementos culturales de la tradición indígena, esto es porque aún están vinculados con el trabajo del campo, sobre todo. Además, le guardan cariño a ciertos elementos que les heredaron sus padres como por ejemplo, el *molcaxitl*⁶² en el que la abuela Damiana hace su salsa, pues se lo regaló su mamá. Dijo la abuela Damiana en la fogata “*nican molcaxitl onechmaquili nonantzin, nican nicpia* [aquí el molcajete me lo dio mi madrecita, yo lo tengo, lo conservo] (C. DJ. 11/02/17). Estos elementos o utensilios no son simplemente cosas en la vida de estos abuelos pues esta herencia lleva la delegación de ciertos roles culturales, por ejemplo, a la abuela Damiana se le dejó este objeto para responder a su rol de mujer, de esposa, de qué cosas debe hacer para conducirse en la vida. Daniel, uno de los nietos de los abuelos comentó al respecto:

Yo sé que mis abuelos son campesinos y que aquí, en su casa están sus cosas, pero desde que puse atención y me senté a escuchar sus relatos, también me di cuenta de toda la cultura que hay en su hogar. Veo y allí por ejemplo están las mazorcas del maíz, las cañuelas, los canastos o *chiquihuites* donde mi abuelo guarda su nopal después de ir al campo. Yo no le ponía mucha atención a su casa, pero ahora que vengo aquí a su casa ya la miro de otra manera, veo que hay mucho conocimiento aquí, parte de su cultura que no valoramos porque como diario como que la vemos, pero no así como a detalle. (E. D. 11/02/17)

Según este testimonio, se considera que hay saber en el hogar de los abuelos que, como no es explícito pasa desapercibido en la vida cotidiana, pero que con un poco de observación puede hallarse y visibilizarse. El saber de esta familia está ligado con el campo, el cultivo del maíz y el nopal. Así mismo, la misma lengua náhuatl expresa cultura. Al respecto Silvia una de las hijas de la abuela Damiana expresó: “Sí, verdad, Elsa, tú la otra vez me preguntaste si vivía la cultura náhuatl y yo te dije que muy alejadito, pero ahora creo

⁶² *Molcajete*, es decir plato de piedra para cocinar salsa.

que no es tan así, porque también hago sobre todo muchas de las comidas que mi mamá hace y eso pues son comidas de aquí, de las abuelas, que nos identifica” (C. SM. 11/02/17).

Los actores reconocen que en su vida cotidiana hacen uso de elementos culturales nahuas y que son elementos de su identidad. Estos elementos pueden pasar desapercibidos, pues no hay una conciencia explícita de ellos. Una de las razones de por qué sucede esto, según los actores es “la escuela te enseña qué es el conocimiento, el saber, lo padres nos mandan a la escuela a adquirirlo y en la casa todo eso que hay en la casa, no es valorado así”, como refiere Alejandro uno de los nietos de los abuelos (C. A. 18/02/17). Esto que se manifiesta en el hogar es un “conocimiento informal” (Municio & Gómez Crespo, 1998), el cual es raramente valorado por las instituciones formales como la escuela, incluso por la sociedad.

5.2.3.4 Está difícil, pero lo vamos a intentar

Llevar a cabo los trabajos encaminados a acciones de revitalización lingüística en Tlacotenco puede parecer un sueño, como el abuelo Paciano lo dijo “esto que estamos pensando es un sueño pero te voy a seguir, lo vamos hacer” (C. PB. 12/01/17) y también como yo lo referí “es una tarea que por un lado inunda de tristeza por el poco uso de la lengua náhuatl entre la comunidad de habla pero por otro lado, es un camino que se puede comenzar a labrar, es esperanzador” (C. ED. 14/01/17). En otros contextos indígenas como en Bolivia, en donde también se emprenden caminos de revitalización indígena desde el hogar se percibe esta sensación de que volver la lengua indígena como medio de comunicación vehicular en la familia en contextos urbanos parece ser una utopía, por ejemplo Saavedra (2016) menciona “yo realmente soñaba con escuchar algún día a mis hijos hablar quechua” (pág. 28).

Los miembros de la familia de los abuelos Damiana y Liborio y, en general los actores consideran que aprender la lengua náhuatl en el hogar es una tarea difícil porque su transmisión de modo natural ya no se da. Sin embargo, por el cariño que sienten por sus

padres, dos de las hijas junto a sus familias aceptan colaborar practicando sencillas frases cuando nos sentamos a la mesa a desayunar, a comer o a cenar. Al respecto Silvia dijo “pues lo vamos hacer por el cariño a mi mamá” (C. SM. 16/01/17). Sobre esto, observé en varias ocasiones una situación similar a la siguiente:

Estamos sentados en la mesa la familia de Silvia, su esposo el señor Ernesto, sus hijos Alejandro, Jeimy, los abuelos Damiana y Liborio y yo:

Damiana: ¿Quieres aprender náhuatl Ale?

Alejandro: Sí

Elsa: ¿Y tú no hablas náhuatl, por qué?

Jeimy: Yo soy el único que habla náhuatl, *tlazohcamate* [gracias], uy me trabo, mmm ¿otra palabra? [Se queda pensando]

Damiana: *Ximehua, xitlacua*, come tu tortilla tu comida

Ernesto: Ponle atención a lo que te están diciendo.

Damiana: *Xitlacua motlacualtzin* [cóme tu comidita]

Jeimy: Y eso ¿qué significa?

Damiana: Come tu comidita.

Alejandro: En mi caso, yo estoy en ingeniería y en mi caso hay que hacer carreteras que atraviesen en los pueblos indígenas entonces, si yo sé hablar náhuatl pues eso me ayuda a poderme comunicar con las personas y llegar a un acuerdo con la comunidad de lo que van hacer allí.

Silvia: Yo tendría que ir apuntándolo

Elsa: *Titottazqueh* [nos vemos]

Alejandro y Silvia: *Titottazqueh* [nos vemos]

Damiana: Se van a volver a ver

Liborio: Nos vemos quiere decir, *titottazqueh*

Damiana: *Moztla teotlac tottazqueh, huetzincatica tottazqueh* [mañana en la tarde nos vemos, nos vemos temprano]

Ernesto: Yo soy malo para aprender

Damiana: Trata de a cachitos [aprender la lengua náhuatl de poco a poco]

Jeimy: *Tottazqueh* [nos vemos]

Silvia: Sí está difícil, pero sí

Ernesto: Algo se nos va a pegar [algo vamos aprender]

Damiana: Pásale dar razón a tu hermana Teresa, que hay que trabajar en esto [en náhuatl], pero que urge

Ernesto: Hasta *moztla* [mañana] también dicen

Jeimy: Hasta *muztla* [mañana]

Damiana: Le dices que acá nos vemos, aunque sea vamos a tomar tantito café, aunque pansito pero que venga por el náhuatl

Ernesto: Vamos a internarlo, se nos pegará algo [aprenderán algo de la lengua náhuatl]

Damiana: Ves, se le queda rápido a Silvia pero porque te ve, y eso se anima. (O. ED. 24/01/17)

En este diálogo se desprenden diferentes elementos: Jeimy, un niño de 8 años asimila en medio de la conversación las expresiones en la lengua náhuatl con facilidad, mientras que sus padres Silvia y Ernesto reconocen que a ellos se les dificulta, incluso mencionan que apuntando en un cuaderno pueden aprender mejor. Por su parte Alejandro, el joven evidencia claramente que para él la lengua náhuatl es útil en su desempeño laboral por ello tiene motivación por aprender esta lengua originaria. Por su parte, los abuelos intentan hablarles a los miembros de su familia en náhuatl y paralelamente les traducen. La familia está motivada y aun reconociendo que es difícil para ellos aprender la lengua náhuatl, están decididos a intentarlo. Para la abuela Damiana, es prioridad, incluso dice “urge” trabajar en este proceso porque sabe que en pocos años puede morir. Además considera que la presencia de la investigadora ayuda a que la familia esté motivada en el desarrollo de este proceso.

5.2.4 El paisaje lingüístico náhuatl

5.2.4.1 Para que las abuelas y los abuelos nahuas vean que su lengua náhuatl está presente otra vez

Los actores coinciden que el paisaje lingüístico está destinado sobre todo para que los abuelos y las abuelas nahuas se percaten de que su lengua originaria está presente en el contexto contemporáneo de Tlacotenco. La abuela Damiana dijo: “la letra de esos letreros debe ser grande porque si está bien, lo van a ver los niñitos pero, las abuelitas ellas, deben alcanzarlas a ver porque letras chiquitas ya no vemos, deben ser grandes, para que los abuelitos se den cuenta de su náhuatl, que ya está de nuevo” (C. DJ. 08/02/17). Es decir, se trata de dar visibilidad a la lengua (Landry & Bourhis, 1997).

Consideran los actores que una de las maneras de hacer presente a la lengua náhuatl es a través de su forma visual para posicionarla y que adquiera un valor de mayor importancia en la comunidad de Tlacotenco. Al respecto, el abuelo Paciano dijo “yo veo que daremos un poco de justicia a nuestra lengua y es que todo está en español y es comprensible, pero también hay letreros ya en inglés” (C. PB. 13/02/17). En correlación con lo que señalan Landry y Bourhis (1997), las lenguas en contacto plasmadas en un paisaje lingüístico regional ejercen una función simbólica relacionada con el poder y el estatus de una lengua. El uso del castellano y el del inglés en el paisaje lingüístico cotidiano les brinda un estatus mayor a estas lenguas y le resta estatus a la lengua náhuatl.

Los actores consideran que el conflicto lingüístico entre lenguas visualiza un escenario en el que las lenguas dominantes como el castellano y el inglés prevalecen en los espacios públicos por su condición de estatus mayor, de modo que al realizar el paisaje lingüístico en la lengua náhuatl permite establecer cierto equilibrio entre lenguas en contacto.

Además los actores consideran que si se escriben los letreros en letras pequeñas no servirá de nada porque se requiere de una tipografía grande que denote que el pueblo de

Tlacotenco es un territorio nahua. Alejandro uno de los nietos de los abuelos dijo “cuando se hace en pequeño o letras chicas es porque nadie lo ve, no le pones atención, entonces se trata de que la gente perciba de que Tlacotenco es un lugar de origen nahua” (C. A. 14/02/17). Es decir, sacar a la luz a la lengua originaria para fortalecer la etnicidad de la gente de Tlacotenco. Asimismo, decir que se trata de un territorio donde además de hacer uso de la lengua castellana, la lengua náhuatl puede utilizarse en la comunicación cotidiana. El paisaje lingüístico indica además las fronteras territoriales de un grupo lingüístico al establecer que una o varias lenguas pueden utilizarse en la comunicación cotidiana (Landry & Bourhis, 1997). Por lo que el paisaje lingüístico náhuatl lleva implícito el mensaje de motivar a los nahua hablantes para hacer uso de su lengua originaria porque se visualizará a Tlacotenco como un lugar idóneo para hacer uso de la lengua náhuatl.

5.2.4.2 Para que los niños lo vean y pregunten

Los actores reconocen que hay un gran número de niños originarios de Tlacotenco quienes no saben que su origen es de raíz indígena nahua. De esto me enteré cuando en el centro del poblado les pregunté a algunos niños al azar si tenían alguna noticia sobre esta lengua originaria a lo que arguyeron que no.

Elsa: Oye, ¿sabes que acá se habla náhuatl?

Niño: No, no sé

Elsa: ¿Has escuchado de la lengua náhuatl?

Niño: No.

Elsa: ¿Aquí vives?

Niño: Sí aquí nací, bueno en el hospital.

Elsa: ¿Y tú amigo sabe?

Niño: No, él tampoco sabe. (O. ED. 19/01/17)

El abuelo Liborio al respecto dijo:

Mis nietos por lo menos lo saben, porque nos ven que andamos metidos en lo del náhuatl, y nosotros lo hablamos, pero acá muchos niños ni siquiera saben que sus abuelos o algún pariente ya difunto hablaba esta lengua, no saben que su origen es nahua, ya sus papás no les dicen y ellos pues tampoco lo escuchan. (C. LM. 23/02/17)

En la población de Tlacotenco, hay algunos niños que sí tienen algún referente sobre la lengua náhuatl, la mayoría de estos niños a juicio de los actores, tienen parentesco con algún abuelo que la habla o un maestro que la enseña como, por ejemplo, el abuelo Paciano y sus nietos. El señor Javier dijo “la mayoría de estos niños que vienen a mis clases de náhuatl saben de esta lengua o se acercan a ella porque tienen algún nexo familiar con el hablante, los otros ni siquiera lo saben” (C. JG. 25/02/17).

Ante el desconocimiento casi generalizado de la población infantil en Tlacotenco, los actores consideran que un modo más permanente y rápido de visibilizar la lengua náhuatl es a través de pintar letreros en esta lengua en la parte central del poblado. El señor Tito expresó:

Pues mira, como los niños ya saben leer y están bien despiertos, puede que pintando letreros en la calle como mercado, los de las tiendas, que frutería, zapatería, tortillería se les puede quedar y sabes por qué. Porque ellos son bien preguntones. Si, por ejemplo, nosotros nos ponemos abusados y si les respondemos lo que dice el letrero, ellos van a querer saber más y más, empezamos de poco, hay que despertarles el interés. (C. T. 08/02/17)

Los actores consideran que los niños pueden ser un potencializador de indagación de la lengua náhuatl para que ellos por su cuenta propia se acerquen a sus abuelos a preguntarles y así en ellos se despierte el interés por aprender esta lengua originaria. Menciona Karen al respecto “es bueno que de manera inconsciente se aprenda un poco de náhuatl, a veces uno pasa por un lugar una y otra vez y se te queda algo de ahí, a los niños se les va a quedar esas palabras que cuando les diga su mamá ve a la tortillería, ellos a lo mejor digan voy a la *tlaxcalnamacoyan*⁶³ y ya no el nombre en español” (C. KL. 27/02/17). Este testimonio sugiere que los actores consideran que se puede aprender náhuatl de manera

⁶³ Lugar donde se venden tortillas, la tortillería.

inconsciente de forma visual al pasar en un sitio público con frecuencia a esto Landry y Bourhis (1997) le llaman la experiencia del paisaje lingüístico para el desarrollo del bilingüismo en un entorno natural. Un aspecto psicosocial que puede potencializar el aprendizaje de una lengua porque hay en el medio social un uso específico el cual se aprende por su repetición de uso en la vida cotidiana.

Ilustración 3 Junta para el acuerdo de colaboración INALI, Jefatura delegacional Milpa Alta y abuelos nahua hablantes de Tlacotenco para el proyecto comunitario paisaje lingüístico



Fuente: Facebook del Delegado Jorge Alvarado 15/02/17, Milpa Alta, Ciudad de México.

5.3 CONFLICTO SOCIAL Y LINGÜÍSTICO: ENTRE LOS NAHUAS Y EL NÁHUATL

Nuestros abuelos y padres nos heredaron la lengua náhuatl, así la aprendimos, cuando quisimos hacer un periódico bilingüe, nos dimos cuenta de que nuestro lenguaje era limitado, salimos a preguntarles a nuestros padres y tampoco sabían, entonces conocimos los libros las gramáticas y empezamos a autocorregirnos, a corregir a los paisanos, así comenzó el divisionismo, que así se dice, así no, el texto oral es diferente al texto escrito, el libro te engaña dicen unos porque los abuelos nos dicen la forma como es, pero ya está champurrado.

Abuelo Paciano (C. PB. 12/01/17)

5.3.1 El impresionismo de las gramáticas

Los actores consideran que hay un conflicto social, unas relaciones sociales de poder asimétrico (Murillo, 2008) en la comunidad de habla de la lengua náhuatl en Tlacotenco, el cual se gestó cuando algunos hablantes comenzaron a apropiarse de las formalidades de la lengua escrita a través de la consulta en los diccionarios y gramáticas. El señor Jaime refirió “sí, parece que hay un choque entre ellos [los nahua hablantes], pues es que, a veces, no se llevan bien los unos y los otros y eso empezó porque unos comenzaron a hablar diferente a la forma de aquí, por eso empezó el divisionismo” (E. J. 02/0217).

A juicio de los entrevistados, este choque es producto del comportamiento de algunos hablantes, quienes se dejaron impresionar por las gramáticas de la lengua náhuatl. Las encontradas reacciones de los indígenas frente a la escritura: como fascinación como señala Meliá (1998). Fascinados por los textos clásicos como la obra histórica El Códice Florentino de Fray Bernardino de Sahagún (1569), el diccionario de Fray Alonso de Molina (1555) o la gramática de Fray Andrés de Olmos (1547), emprendieron la labor de enjuiciar la manera en la que se comunicaban con sus padres y abuelos, extendiéndose a los comuneros en general. Yo he sido constante testiga de la anécdota cuando algunos abuelos

maestros se enteraron por vez primera de la existencia de las gramáticas de la lengua náhuatl.

El abuelo Paciano al respecto expresó:

Hasta cuando nos empezamos a preocupar por el náhuatl y nos dimos cuenta de que no lo dominamos, de que era muy limitado nuestro vocabulario, recuerdo ir a ver a consultar a nuestros papás y que a veces no nos sacaban de duda y entonces conocimos las gramáticas, porque ni siquiera sabíamos que había diccionarios, cuando me enteré de que el náhuatl tenía su gramática y que veo y digo “qué mal estamos, qué mal hablamos”. (C. PB. 12/01/17)

Estas palabras se traducen en el comienzo de la autocorrección del habla cotidiana y la difusión de una forma “correcta” de hacer uso de la lengua náhuatl, cuya manera reconocen la mayoría de los actores no es la original de Tlacotenco, incluso los mismos actores que siguen la corriente formal del náhuatl clásico. En opinión de Meliá (1998) “es posible que el escrito configure una nueva lengua, que no es simple remedio ni reflejo de la lengua hablada” (pág. 28). El mismo abuelo Paciano dijo “sí, yo estoy consciente de que mis coterráneos la hablan diferente, ellos como el náhuatl de aquí, pero ¿qué estamos mal en querer mejorar?” (C. PB. 14/01/17). Para los que siguen esta corriente del náhuatl escrito, el libro se visualiza como la fuente de conocimiento inequívoco. El papel escrito es un instrumento de grandes poderes como señala Meliá (1998), en cambio, consideran que las personas en lo cotidiano se equivocan al expresarse oralmente. El abuelo José dijo en contraposición:

Nuestra forma de hablar es una, así como pos [pues] nos la enseñaron mis papás, pero ya andan unos cambiándole y cambiándole y eso no debe ser así, porque se pierde lo que es como era. Acá se tiene una, forma propia. Luego andan diciéndonos que así está mal y yo les contesto bueno qué me van a decir a mí, si yo lo escuché de chico, a la gente. Está bien que se me olviden unas cosas pero no, ya viejo yo bien que recuerdo y sé cómo es el náhuatl de acá de nuestro pueblo. Pero dicen que no, que mejor así, que como el libro, pues qué le vamos a hacer, así ellos quieren, ya como unos son maestros, ya le cambian. (C. J. 19/01/17)

Con el anterior testimonio, se comprende que la forma original de la lengua náhuatl corresponde a aquella que fue transmitida por los padres y abuelos a sus hijos a través de la oralidad y como medio de comunicación cotidiana y no la que es aprendida por los libros.

La señora Juana considera que “el libro se equivoca, los abuelos dicen las cosas como son y el libro le dice de una manera, y ya en el otro [los abuelos], ya pronuncian como es” (E. JG. 05/01/17). Asimismo, el abuelo Susano lo expresó “el libro te engaña, los abuelos no” (C. SL. 05/01/17). Entonces los actores coinciden que la lengua náhuatl escrita es una lengua que no corresponde a su variedad lingüística, incluso para algunos actores, como el señor Gregorio, parece ser una forma inventada. Dijo al respecto “por qué mienten, esa forma no es y como lo tratan de acomodar, habemos varios que lo escuchamos de nuestros abuelos y sabemos cómo se dice” (E. GV. 24/01/17). Sin embargo, la afluencia de los textos clásicos como los de los frailes de épocas tempranas después de la Conquista de México, se ha vuelto la almohada de cabecera de algunos nahua hablantes. Así, por ejemplo, el abuelo Paciano algunas veces lleva consigo un diccionario (O. ED. 15/01/17) o consulta estos con frecuencia. En una conversación con él, es usual que el abuelo emprenda la autorreflexión sobre la composición morfosintáctica de una palabra, como lo registré al visitarlo en su casa al hablar del temazcal⁶⁴:

Paciano: Etimología de *temazcal*, *temazcal* ya está castellanizado, yo veo que lo correcto debe ser *temazcalli* en el buen náhuatl

Diego: La casa del baño

Paciano: Claro que no es el verbo bañar

Elsa: Entonces ¿dónde queda *altia* [bañar]?

Paciano: ¿*Tema* [bañar]? Puede ser, *altia* es bañar, *paca* es lavar

Diego: A lo mejor son distintos tipos de baño

Paciano: *Axcan titomazqueh* ahora nos vamos a bañar y hasta ahora lo estoy reflexionando, *tema* no le veo nada que sea como bañarse en vapor y no me he preocupado por ver en Remi [un diccionario de raíces nahuas] porque *tema* y *calli* [casa], ¿tienes el de Remi allí? [señala el celular] Tienes ahí el de Remi, chécalo. (O. ED. 26/01/17)

⁶⁴ De *temazcalli*, baño de vapor de significado curativo del cuerpo físico y anímico en la región de Tlacotenco. Las mujeres después del parto acostumbran tomar un baño en temazcal con diferentes hierbas medicinales como el pirúl y la ruda.

Entonces, el hablante ante su duda y reflexión acude a los diccionarios, “con un registro escrito posiblemente le permite a la gente hacer algo que antes no podía hacer: revisar, estudiar, reinterpretar y demás” (Olson & Torrance, 1998, pág. 13). Es dable decir, además, que la correlación de hacer caso a la gramática le da un estatus a la lengua náhuatl para algunos actores, porque se contraponen a la antigua idea coloquial de referir el náhuatl es un dialecto en sentido peyorativo, sobre esto, una de las actrices expresó: “pero el náhuatl ya no es un dialecto, es una lengua, porque tiene su gramática” (E. JG. 05/01/17), vale como lengua, como lo dijo la señora Juana. De tal manera que para algunos actores, el percibir que su lengua originaria también tiene una gramática explícita como la lengua castellana la eleva de rango y la pone a la altura de la lengua dominante por eso para algunos actores hay que hablarse de esa forma.

5.3.2 Es diferente, tan sólo cambia en las vocales

La mayoría de los actores identifican claramente una diferencia entre la lengua náhuatl escrita de la oral. Esta diferencia estriba de manera somera en un cambio de vocales. Al respecto, dijo el abuelo Liborio “sí, cambia un poco, por ejemplo, hay de mis paisanos que dicen *tuchtle*⁶⁵ en lugar de *tochtli*, *atulle*⁶⁶, en lugar de *atolli*” (C. LM, 26/01/17). Puede interpretarse que los propios hablantes han provocado una “guerra de vocales” (López, 2016), “guerra de grafías” (Meliá, 1998) como lo hizo notar la reflexión de Baruch:

Pero entonces, por qué seguimos empeñados en vamos a decir *cualli*, vamos a decir *tlazohcamati*, bueno sí pero bueno, yo aquí [en la Academia] yo a lo mejor, no podemos decir *cualli* porque no es nuestra lengua, sí lo entiendo perfectamente lo que dicen, pero yo no puedo hablar, ni le puedo cambiar a una persona de 60 años y decirle “ya no diga usted *cualle*, diga usted *cualli*”, no, eso es imposible. Yo tengo que decir *cualeca*, porque debo primeramente de respetar mis orígenes. Se puede estandarizar porque nos podemos comunicar con los demás, pero este problema hay que repetirlo, no es nada más un problema del idioma náhuatl, es también de cualquier idioma, también del español no es el mismo que se habla en

⁶⁵ Conejo.

⁶⁶ Bebida hecha con masa de maíz, atole.

la costa, ni el mismo que se habla en el norte, ni el mismo que se habla en España, decir España no habla bien, nosotros no podemos decir eso. (C. B. 28/01/17)

El anterior testimonio da cuenta de la variación dialectal que existe en todas las lenguas, de modo que la lengua náhuatl no es la excepción. La variedad en el habla es percibida por algunos actores como un problema como lo enfatizo Baruch. Al respecto el abuelo Paciano dijo “ya vez que hasta un Congreso para normalizar el náhuatl hicimos y ni así nos pusimos de acuerdo, unos ven bien que con unas letras, otras que con otras, es un problema” (C. PB. 14/01/17).

Algunos de los actores que defienden la propia forma de hablar de Tlacotenco consideran que está ligada al origen territorial y por ello no debe modificarse, pues con ello se distingue su propio tono y el origen cultural de las personas. Al respecto, el abuelo Susano dijo:

Es claro, cada uno de los pueblos de la región de Milpa Alta tiene su habla, el náhuatl de Tlacotenco es diferente al de la propia Milpa Alta, vamos a Tepenahuac y también cambia. Están estos pueblos recerquita a Tlacotenco, pero cambia, antes clarito que se veía de dónde era uno porque, al hablar, se sabía uno distinguir de qué región era uno, de qué pueblo. (C. SL. 05/01/17).

Así como sucede con el español, las comunidades de habla se distinguen por una forma particular de habla, un tono y ritmo que se percibe socialmente y que está ligado al origen territorial de las personas.

Las diferencias en el habla coloquial de los nahuas tlacotenses están ligadas a la educación, por ejemplo los sociolectos: academia versus campesinos, “los letrados” e “iletrados”. Bajo este contexto los “letrados” usan las vocales “o” e “i” –*macehualtlahtolli*-, y los “iletrados” usan “u” y “e” –*macehualtlahtulle*- para referirse al idioma náhuatl. De modo que los letrados subestiman la forma coloquial de los abuelos campesinos o analfabetas, lo que usan “u” y “e”, esto constituye “una forma renovada de colonialismo interno” (Bello & Rangel, 2000) y discriminación lingüística.

5.3.3 Náhuatl a título personal

Los actores coinciden en decir que, derivado a las constantes críticas o valoraciones sociales del modo de hablar particular, prefieren hacer uso de la lengua náhuatl a título personal. En entornos como Tlacotenco, donde el desplazamiento lingüístico es imperante, ocurre claramente lo que menciona Bastardas (1996) “las variedades vernaculares podrán seguir utilizándose en las comunidades individualizadas o informales las emitidas básicamente a título personal” (pág. 4). De modo conciso, lo refirió el abuelo *Teuctli* “yo trabajo el náhuatl a título personal, yo no me meto con nadie” (E. IM. 07/02/17). Los abuelos Damiana y Liborio dijeron “y mejor decidimos separarnos y ya nomás sólitos andar en lo del náhuatl” (C. LM. 28/01/17). Por mi parte pensé:

Es claro que los abuelos nahua hablantes reúnen ciertas características físicas y socioculturales, su lengua náhuatl es una de ellas. El rol social entre ellos ya no es como hablante de la lengua originaria, dista de su naturaleza por lo que adoptan otros roles sociales de estatus, de poder. De tal manera, destacan el rol del que canta náhuatl, el rol del que enseña náhuatl, el rol del que traduce náhuatl, el rol del que escribe en náhuatl, el rol del poeta en náhuatl, rol del investigador en náhuatl, el rol del que baila música en náhuatl, el rol del que recupera la lengua náhuatl, el rol del orador en náhuatl y todos ellos a su vez, se alejan del rol primario que es el de ser hablante de la lengua náhuatl. Si los roles están disgregados, los hablantes también. Y su sentido funcional es de estatus, de líder en esa área. Sus roles son enjuiciados de una o de otra forma por la misma comunidad de habla. (DC. ED. 25/02/17)

Entonces, en el escenario tlacotense, los hablantes desempeñan un papel social en función al uso que le dan a su lengua originaria: de cantante, de traductor, de poeta, de maestro, de músico y otros. Estas fragmentaciones del tejido social de la comunidad de habla náhuatl se reafirma también con las siguientes percepciones de los actores. El abuelo Rolando señaló: “es que hay muchos profesores, pero cada quien con sus logros, cada quien su posición, ya empieza el divisionismo” (C. RI. 16/01/17). Diego expresó al respecto: “están definitivamente separados, uno del otro dice que no lo habla bien, que ella no lo habla puro, que ella sí, no se llega a un consenso” (E. D. 15/02/17). Esto lo reiteró también el

abuelo Susano: “la lengua náhuatl está primero dividida, estamos divididos, pues como que cada quien hace lo suyo, critican todos” (E. SL. 05/01/17). Parece ser que de fondo hay una lucha social entre “campesinos” y “campesinos-profesores” y con ello entre la enseñanza de la lengua náhuatl a través de la oralidad versus gramática-diccionarios, “lo correcto” y “lo incorrecto”.

Ambas posturas reflejan el choque histórico característico sobre todo entre las variedades lingüísticas que no han sido normalizadas y donde es evidente que la forma oral y la escrita distan entre sí, ambas formas de expresión no se visualizan como complementarias sino se conciben opuestas. El señor Hilarión comentó sobre este asunto:

Hay otros maestros que no dan clases así [como enseñanza formal], no enseña el náhuatl en el pizarrón, sino como se habla aquí y él ya se puso en esa posición y dice que “él va a continuar”; pues yo le digo “yo estoy con mi tío, no sé qué te parezca, estoy en la Academia, no voy a dar clases pero formo parte”, dice “no creo”, él empieza a decir “eso no sirve porque los académicos lo que enseñan lo aprendieron de los libros”. (C. HM. 16/01/17)

Como dijo el abuelo Rolando, “cada uno defiende su posición” (C. RI. 16/01/17). El conflicto entre la oralidad y la escritura de la lengua náhuatl remite a cuestiones lingüísticas, de fonética y de grafías. Esta perspectiva de mirar la lengua como un sistema gramatical es un factor que colapsa la transmisión intergeneracional toda vez que varios de los actores de la segunda y tercera generación señalaron: “es que se me hace difícil aprenderlo, porque una vez que dicen es así, después que no, que mejor así, entonces me confunden, ya me aprendo algunas cosas y después, que no es eso”, como indicó Teresa (C. TM. 23/01/17). Con lo que se causa desmotivación y confusión en los aprendientes.

La lengua náhuatl de la vida cotidiana discurre a espaldas de la postura clásica. Se percibe un colonialismo interno lingüístico que se fundamenta en “yo ya sé más, porque yo ya estudié y tú no sabes nada. Ese es el caso de un profesor, quien una vez le dijo a la población ustedes son unos burros, unos ignorantes, no saben nada” (C. JI. 16/01/17) como señaló Jovanny. Los que siguen la corriente de hacer uso del libro reciben estatus profesional

y les da mayor credibilidad pues como dijo el abuelo Susano “hasta encontrar la palabra que es, su origen y todo para estar más seguros y enseñarlo” (C. SL. 05/01/17). Pero, a su vez, se propaga una desvinculación con la lengua originaria tal cual como se manifiesta en la vida cotidiana, dicho en otras palabras, se genera deslealtad lingüística, al reconocer más la lengua de los libros que la de los propios hablantes. Sin embargo, en este combate de palabras y formas de expresarse, cada uno de los bandos se defiende. Por ejemplo, el señor Hilarión narró “cuando se encuentra esos dos vecinos, uy hartas groserías se dicen y se dicen 'no se dice así, se dice así' y uno le dice al otro 'pues lástima que usted es profesor porque no sabe cómo es nuestra lengua' (C. HM. 16/01/17). Por lo que los nahua hablantes en Tlacotenco establecen una lucha entre sus posiciones: la de la tradición oral versus tradición escritura.

5.3.4 Náhuatl champurrado

El atole es una bebida que se degusta todas las mañanas en el centro de Tlacotenco, es usual acompañarse con un tamal. La señora Delfina vende desde muy temprano, justo para calentarnos a quienes tenemos frío o para saciar el hambre matinal. Vende de arroz y champurrado. La abuela Damiana dice que el atole champurrado está preparado con “masita de maíz blanco y con chocolate” (C. DJ. 15/01/17). Bajo el nombre de esta bebida, los actores dicen que el náhuatl en Tlacotenco “está champurrado”, es decir la lengua náhuatl es una lengua que ha tomado prestados términos de otras lenguas como el castellano (Hecht, 2010). Appel y Muysken (1996) le llama préstamo léxico; mezcla en Cuetzalan, Castillo (2007); mexicano como una lengua sincrética, Hill y Hill, (1999, citado en Castillo, 2007).

El abuelo Liborio dijo sobre la comunidad de habla náhuatl “lo saben, lo hablan, pero ya champurrado, ¿saben qué es eso? Revolverlo el náhuatl con castellano, porque están hablando, hablando y luego dicen este, este, esa palabra no es náhuatl, hay que hablar lo que es natural, puro náhuatl, como hablaban los abuelitos” (C. LM. 11/01/17). El adjetivo

metafórico de “champurrado” se materializó en las conversaciones entre los abuelos Damiana y Liborio:

Damiana: *Xiczalo*, quema pero ahmo nechpactia [apréndelo, sí pero no me gusta]

Liborio: No digas pero

Damiana: *Nosobrinohua* [mi sobrina]

Liborio: No se dice *sobrinohua*

Elsa: *Noezzo* [mi sangre, mi pariente]. (C. DJ. 10/01/17)

La corrección lingüística cotidiana aflora en algunos nahua hablantes, sobre todo, en aquellos que pretenden cuidar la lengua desde una postura más purista. El señor Brígido mencionó sobre este asunto:

El champurrado es que, justamente, muchas personas de aquí no dicen *ximotlali* sino *timodescansar*, mezclan náhuatl, español. Yo procuro practicarlo más en náhuatl, sí me cuesta trabajo, pero mi propósito es hacerlo lo mejor posible en puro náhuatl. (E. BR. 24/02/17)

Según el anterior testimonio, los hablantes que tratan de expresarse estrictamente con sólo palabras en la lengua náhuatl durante una conversación se autorregulan en hacerlo, se esmeran y cuidan su lenguaje. El abuelo Paciano emitió un juicio valorativo sobre algunos nahua hablantes en su comunidad:

Una señora de aquí al hablar, emplea mucho castellano, también, lo revuelve bastante, no domina bien el náhuatl. Ella se siente que sí es nahua hablante pero, a la hora de platicar, es una mezcla, lo revuelve con el castellano. Y Don Liborio, mis respetos, al igual que Don Roque y Doña Severiana, el náhuatl de Don Liborio es más puro, pero el de la otra señora, yo creo que se revuelve. Yo creo que sus papás hablaban mucho castellano y por eso. (C. PB. 10/01/17)

Se categoriza socialmente al interlocutor que “habla bien náhuatl” y al que “no lo habla bien” y esto alude a quien lo revuelve o al que no interfiere la lengua náhuatl con la lengua castellana en una conversación. Por ejemplo entre los nahuas de Cuetzalan sucede algo similar “cuando los maseualmej reflexionan acerca de la mezcla entre el mexicano y el

español por lo general señalan que ya no se habla bien o dicen que se trata de un mexicano incorrecto” (Castillo, 2007, pág. 163).

El hablante que usa expresiones en la lengua náhuatl y en la lengua castellana, usa un lenguaje champurrado y eso significa que lo habla, pero no lo domina. Esto es mal visto por algunos de los actores. Cuando algunos actores reflexionan sobre la forma que hablan llegan a autocorregirse. La corrección encuentra su autoafirmación como “náhuatl incorrecto” cuando se asienta que debe hallarse la palabra náhuatl correcta y se discute sobre ella, se examina sobre cuál es la mejor palabra para expresarse y se suple por la palabra náhuatl “la correcta y en el buen náhuatl” que reafirma el equívoco. En esta pequeña conversación entre los abuelos Damiana y Liborio se ejemplifica lo antes dicho:

Damiana: Y *Teuctli* me dijo *noezzo* [mi pariente]

Liborio: *Noezzo* [mi pariente], creo sí verdad

Elsa: Yo digo *noezzo* [mi sangre]

Liborio: Si verdad, vamos a decir *noezzo*. (C. LM. 26/01/17)

Como se aprecia, el bilingüismo no sólo tiene consecuencias en el sujeto hablante, sino también repercute en la lengua como sistema, de modo que el uso de dos códigos vigentes en contacto pueden influenciarse en mayor o menor grado mutuamente. En los casos de desplazamiento como Tlacotenco, en los que existe el conflicto lingüístico nos permite comprender que en los procesos de dominación de una lengua sobre otra, la perspectiva “purista”, entendida como “no hay que introducir palabras del español al náhuatl cuando hablamos” (C. LM. 18/01/17), fenómeno al que Appel y Muysken (1996) le denominan “purismo lingüístico”, es vista por algunos actores de Tlacotenco como la estrategia de resistencia sociolingüística a la sustitución de la lengua. De modo que el abuelo Paciano dijo “así cuidamos nuestro lenguaje, así hablamos más náhuatl, defendemos el buen náhuatl” (C. PB. 10/01/17). No obstante, la lengua náhuatl de la región presenta naturalmente estos cambios que han sido inevitables, así como en otras comunidades de

habla náhuatl en México, pues la lengua es dinámica y modificable. Este préstamo léxico se da por influencia cultural como señala Weinreich (1953, citado en Appel & Muysken, 1996).

El abuelo Paciano narró:

Yo lo aprendí como la forma en que lo hablaban nuestros padres, todavía no estaba tan contaminado el náhuatl de acá, porque yo sí he escuchado el náhuatl de Veracruz, de Guerrero y está súper contaminado con el castellano y por eso es una mezcolanza, una revoltura, casi mitad y mitad. En Chilapa escuché a un comerciante que estaba vendiendo sombreros e invitando al público y yo le escuché que dijo “*xihualacan nivenderos sombreros ahmo caro* [vengan, vendo sombreros no caro]”. Entonces ya totalmente revuelto y ya se entendía, pero para ellos según era el náhuatl, pero ya está bien revuelto con el castellano que hasta que el que no sabe hablar el náhuatl lo entendía. (C. PB. 10/01/17)

Para algunos actores que tienen la visión purista, la acción de autocorregirse les da la posibilidad de cuidar su lenguaje y desarrollar la creatividad lingüística al crear neologismos. El abuelo Paciano dijo al respecto:

Es más fácil agarrar del español, no, debemos tratar de que nuestro náhuatl se diga y nosotros lo formemos o preguntemos cómo se dice, además hay muchas palabras que sí están, pero no sé qué pasa, parece que a la gente se le olvida y usa el español. Por ejemplo, lo poco que escribió el maestro Isidoro estaba influenciado por el de sus papás, para decir bolsa decía *poxa*, cómo es posible, yo soy enemigo de esas cosas, vamos están castellanizadas. Aquí hay muchas palabras que se castellanizan como *quixtiano*, cristiano, *señula*, señora, así lo hablan y es natural, pero cuando veamos ya no va a haber náhuatl si no lo cuidamos, ya luego todo va ser español. (C. PB. 10/01/17)

Bajo esta percepción, se entra en la dinámica de reflexión del hablante quien se pregunta ¿Y en el buen náhuatl cómo debe ser? Hablarlo todo en náhuatl es bien visto para algunos actores porque hay un reconocimiento social, por ejemplo a los abuelos Damiana y Liborio les dijeron “que sí lo sabemos, los vemos, que sí lo hablan bien” (C. DJ. 09/01/17). Por lo que algunos de los hablantes de la lengua originaria se vuelven casi lingüistas de su propia lengua, es decir, una actitud purista con relación a la lengua como señala Castillo (2007). Refiere este mismo autor “la posición de los puristas no solamente se basa en una

negación del cambio lingüístico y de la historia de las lenguas, sino también en un rechazo a las formas de habla de otros” (pág. 164).

5.3.5 Náhuatl que vale oro

La Abuela Damiana recordó que hace un año un joven le dijo “ustedes son como flores y flores de oro que valen mucho” (C. DJ. 19/01/17). El saber de los abuelos, dice la mayoría de los actores “vale oro, vale mucho” (C. D. 24/02/17). Dijo el señor José: “lo que saben los abuelos, su palabra náhuatl, nuestra palabra guarda una cosmovisión y por eso hay que preservarlo, es un tesoro que ellos guardan y no se encuentra en ningún libro más que en ellos” (C. JO. 28/01/17).

El saber cotidiano, el que se expresa en la oralidad, en el habla de los abuelos nahuas tlacotenses es inigualable a otro existente porque contiene una forma única de interpretar la vida, la cual está en relación a lo que viven, en su entorno más cercano como el manejo del campo, las historias y las enseñanzas que les transmitieron sus padres cuando fueron niños. Esto no está en los libros porque no es usual considerar los quehaceres cotidianos de los pueblos indígenas como auténticos conocimientos. Sin embargo, hoy en día los actores reconocen que lo que expresan los abuelos nahuas es una forma de saber que debe ser preservado y éste se conserva cuando nos acercamos a ellos y los escuchamos y también lo asimilamos en nuestro interior. El señor José señaló: “para preservar lo que saben los abuelos, no hay otra forma que escucharlos, acercándonos a ellos con detenimiento” (C. JO. 28/01/17). Al escuchar con atención lo que expresan los abuelos se llega a valorar lo que ellos dicen y esto vale oro pues no se puede apreciar algo si se desconoce.

Esta apreciación de la lengua originaria como oro, tiene dos vertientes: 1. Hay un valor de oro de la lengua sin apreciación económica que tiene relación a un patrimonio inmaterial que se hereda a los hijos porque la lengua es la cultura del pueblo que la habla y para llegar a poseerla sólo se necesita acercarse a los abuelos y 2. Detenta un patrimonio

susceptible de apreciación económica que se trasmite a cambio de un precio. Sobre esta última apreciación, Baruch dijo:

El mismo maestro Francisco [abuelo nahua hablante] lo ha dicho, el conocimiento que él tiene o que tienen lo nahua hablantes vale oro, porque hay palabras que yo ni sé, yo a veces me dicen ¿qué significa? Quién sabe y sí, esas palabras muchas veces sí están en los códices, están en los grandes libros, pero también con personas que luego vemos caminando, que va con su bastoncito, pobre, con un bastón de madera, que a lo mejor no tuvo la oportunidad de comprarse un bastón mejor, pero lleva ahí el conocimiento, lleva todo ese conocimiento que lo vio desde que nació, desde que le hablaron en náhuatl, desde que ni le dijeron eso se llama así, a los niños les hablaban así y ellos nacieron con esta lengua pues porque era así su lengua, cuántos de los *huehues* no saben, saben bastante, saben las metáforas, todos, todos los que tienen 70 años, los *huehues* son todos, son todos en general, todos los de la tercera edad por así decirlo. Sí, nosotros tenemos hambre y sed de aprender más, qué le podemos dar nosotros a la gente que sabe, ya no le puede decir pues fíjese, a lo mejor, y sí, con una despensa, a lo mejor y sí con algo sutil pero yo creo que ya no es tanto de decir, mire usted, vamos a hacer estas cosas [con el náhuatl] yo pienso. (C. B 28/01/17)

Para los actores, los abuelos son la fuente de conocimiento de la cultura y la lengua náhuatl, sin importar si se es pobre. Por lo que los abuelos nahua hablantes campesinos quienes viven al día como los abuelos Damiana y Liborio son joyas de gran valor por su saber cultural, incluso representan un acervo mayor de los conocimientos que hay en los libros. Sin embargo, el extractivismo cultural por parte de algunos investigadores quienes han realizado algún estudio en la comunidad de Tlacotenco, los ha llevado a apreciar que son sólo los foráneos o algunos líderes de la comunidad quienes reciben una ganancia económica y de estatus por difundir su lengua y cultura náhuatl. Derivado de lo anterior, hoy en día los actores consideran que para emprender proyectos de revitalización lingüística a nivel comunidad o algún estudio de investigación se les debe redituar a los hablantes con un apoyo ya sea en especie o en moneda. El señor Tito señaló al respecto: “hubo gente de aquí que vio que el náhuatl le dejaba dinero y pues sí, empezó a crecer, pero a poco crees que lo comparten, no, ya cada uno es para su bolsa, por eso, la gente dice ‘ay sí vamos a

hablarlo, pero ¿cuánto nos dan?” (C. T. 12/02/17). Por su parte, una de las abuelas nahua hablantes expresó:

Sí, me dicen que van a venir las abuelitas, pero luego que ya no, unos dicen “¿qué le pagan?, deben de pagarle, esto que sabemos vale mucho”, y pues sí, deberían de pagarnos y decirnos “sí, así, escupan, escupan todo, saquen todo y ya [decir todo el conocimiento]. Sí unos ya ganan, me dicen ¿por qué nosotros no?”. (C. AA. 28/01/17)

Algunos actores consideran a la lengua náhuatl como una oportunidad de trabajo que debe ser redituable con un salario. El señor José precisó:

Esta concepción de apreciación económica que actualmente tienen algunos hablantes es por culpa de la política, desde que ella se metió con los abuelos, porque empezó a llamar a los abuelos y les empezó a dar cosas, despensitas una que otra vez, pans [pantalones deportivos], entonces, esto de transmitir el náhuatl se empieza a desvirtuar. (C. JO. 27/01/17)

Por un lado, la lengua originaria ha entrado en la percepción social de ser un bien consumible que puede ser objeto de comercio, una mercadería a cambio de dinero. Sin embargo, para otros, esto no debe percibirse así. La postura fue rebatida públicamente por comuneros como Silvia hija de los abuelos Damiana y Liborio en el encuentro de nahua hablantes, ella dijo:

Vecino, no pongas en vergüenza a nuestro pueblo, si se va a rescatar el náhuatl, es para todos, estos muchachos, no son de aquí y vienen a ayudarnos, no puedes darle un valor económico a algo tan importante como nuestra lengua. (C. SM. 03/02/17)

El conflicto social entre los grupos se dejó ver este día de encuentro, de igual manera, la percepción de que el hablante debe recibir dinero a cambio de que hable su lengua. Sin embargo, dice el abuelo Liborio, “pues sí vale y vale mucho el náhuatl, era lo que sabían nuestros papás, pero aquí, pues aunque no nos paguen, debemos enseñarlo, por la misma lengua, que no se muera” (C. LM. 25/02/17).

Hay entre algunos abuelos nahuas, la conciencia cultural y lingüística de compartir su conocimiento sin recibir nada a cambio, por el sólo hecho de heredarla a las nuevas

generaciones, esto es una muestra de comportamientos afectivos como el amor a la lengua Fishman, (1995).

5.4 FUNCIÓN SIMBÓLICA DE LA LENGUA NÁHUATL EN TLACOTENCO

5.4.1 Cantar en la lengua náhuatl

El canto es la forma de uso de la lengua náhuatl más frecuente por los abuelos y las abuelas nahua hablantes en Tlacotenco como lo observé en diferentes eventos sociales: en la peregrinación de la Virgen de Guadalupe, en un cumpleaños familiar, en una ceremonia del gobierno regional y en el propio encuentro de hablantes que organizamos en la comunidad. De manera rutinaria, la abuela Damiana visita a los Santos y Vírgenes de diferentes iglesias a quienes les agradece cantándoles en su lengua por su vida y por la de su familia. En todos esos casos, esta práctica social es muy parecida. No obstante en la última situación tiene una implicación más íntima, de espiritualidad y de reconfortabilidad del corazón. Así lo observé:

La abuela Damiana y yo entramos a la iglesia de San Andrés en Mixquic, casi no hay gente, ella camina hasta los pies del Santo patrono, empieza a cantar en voz alta las mañanitas en náhuatl, reza en su lengua y se sienta, nos quedamos un poco ahí en la iglesia y nos persignamos y salimos del lugar. Un extracto del canto es:

Inin tihuetzincacuica ocuicaya intoteco inin ichpochtin cuacualtetetzin tetencuica nican xitlachia xitlatlachia xiquitta yuetlanez tututzitzintin yetecuica ihuan metztleyo [Al amanecer cantamos a nuestra señora hermosa, despierta, despierta, mira que ya amaneció, los pajaritos cantan, la luna ya se metió]

La abuela Damiana sobre el canto me dice: “el canto en náhuatl hace que yo me sienta bien, me anima mi corazón, me acerca a Dios”. (O. ED. 21/01/17)

Para la abuela Damiana, cantarles a los Santos y Vírgenes es estar bendecida y la hace sentir anímicamente bien. Este acto también es para ella una forma de “regar su lengua”, es decir, de difundirla y darla a conocer no sólo a nivel interno en su comunidad, sino además en las poblaciones colindantes, escuelas, universidades y en general en la

Ciudad de México. Al respecto, el abuelo Rolando dijo “luego vamos a cantar, nos invitan y vamos, es una forma de difusión de la lengua para que la gente la conozca, así nos juntamos y vamos a cantar” (C. RI. 16/01/17).

Para la mayoría de los actores, el canto representa, además de una forma de difusión, un elemento cultural por medio del cual se evidencia la etnicidad de las personas que realizan esta práctica porque se autoidentifican como nahuas. Como comentó el señor Brígido: “yo soy músico, canto en náhuatl porque soy nahua, mis abuelas lo eran y yo lo soy también, me gustan los cantos, canto por gusto, luego que subo y la gente que me ve, saben que soy originario de Tlacotenco” (C. BR 23/02/17). El canto nahua ejerce una función simbólica de la lengua que devela la etnicidad, hacer uso de la lengua náhuatl devela que se pertenece a un grupo cultural (Madera, 1999).

Con base en lo anterior, el canto expresa el origen de la persona que lo efectúa y es que “la lengua indígena constituye un elemento de identidad y funciona como una marca para diferenciarse de otros grupos” (Castillo, 2007, pág. 160). Al cantar en la lengua originaria los actores revelan su identidad indígena. Pero no sólo reafirma la autoidentificación indígena de los nahua hablantes, sino de otras personas ajenas a todo lo que encierra el contexto sociocultural de la lengua náhuatl. Karen comentó:

Me gusta cantar con los abuelos Damiana y Liborio porque así me siento nahua, parte de su pueblo, aunque yo no hablo la lengua. Bueno la estoy aprendiendo con ellos, yo soy de otro pueblo, pero me gusta el náhuatl, y me siento así. (C. KL. 25/01/17)

Para algunos actores también el canto representa el único espacio de posibilidad para hacer uso de la lengua náhuatl en escenarios públicos, porque, refieren los actores, sus interlocutores son personas a quienes les gusta la lengua náhuatl y no como antes sucedía, que la gente no se interesaba por esta lengua originaria y hasta había quienes les miraban mal. La señora Josefina lo expresó:

Antes pues sí había gente que no mira bien a las personas, discriminan, a mí me gusta, me agrada ver a Doña Damiana y a su esposo. Yo veo que son personas que quieren su cultura y su lengua, es bonito verlos. Hay canciones como las mañanitas que ya le cantó a mi esposo hoy por ser su cumpleaños. Pero también se saben otras como Cielito Lindo, La Llorona, que también son parte de nuestra cultura de acá de nuestro pueblo y yo me identifico con ellas porque también es mi cultura aunque no sepa náhuatl. (C. JN. 03/03/17)

Para el público que escucha a los abuelos e intérpretes de canciones en náhuatl, les resulta agradable escucharlos y consideran que entre el repertorio que ellos cantan están canciones con las cuales se identifican porque son también parte de su cultura como mexicanos. Al respecto dijo la señora Elena: “cómo no me han de gustar, si acá sabemos que los padres de nuestros abuelos también la hablaron, en nuestros pueblos de por acá se hablaba esta lengua” (C. EN. 02/03/17). El canto es una forma de autoreconocer la historia compartida regional de los pueblos cercanos a Tlacotenco, como Mixquic, en el cual también se habló náhuatl hasta hace unos años.

Asimismo, para los actores, el canto en náhuatl también es una estrategia de manipuleo que les permite a los políticos llamar la atención y juntar más gente para que apoyen sus campañas electorales, además de imagen pública. El abuelo Liborio dijo:

Pues mira, nosotros vamos y sí que con Manuel López Obrador, fuimos aquí con Cabrera, fuimos que a la Cámara de Diputados y la otra vez, viste que con este nuevo Delegado Jorge, no me acuerdo cómo se apellida, y si nos dan espacio, nos permiten subir a cantar, a decir unas palabras. Pero a veces pienso que nomás lo hacen para juntar a la gente. Pensamos que nos van a ayudar y no, a la mera hora, no recibimos nada de apoyo, vamos a su ceremonia porque nos invitan, nos toman la foto con ellos y ya, por eso con este señor delegado que le pedimos el apoyo para lo del náhuatl [para el paisaje lingüístico], esperamos que sí sea cierto, ya lo veremos. (C. LM. 18/02/17)

El anterior testimonio sugiere que la imagen que proyecta un político junto a un nahua hablante tiene impacto social, como si el gobierno verdaderamente atendiera las demandas y las problemáticas indígenas. En todo caso, arguyen los actores que se trata de imagen pública, una estrategia política para tener más votos. Para los abuelos Damiana y Liborio, así como para su familia, sugieren, además, que la foto con las autoridades es un

instrumento para poder exigirles a lo que se comprometieron y a lo que por ley deben cumplir. Silvia, una de la hijas de los abuelos dijo: “con la foto donde aparece el Delegado con mi mamá [la abuela Damiana] hay que exigirle si ya se comprometió a lo del paisaje, que así como mi mamá les apoya en sus eventos ahora que nos apoye a nosotros, que no se le vaya a olvidar” (C. SM. 18/02/17). El abuelo Susano dijo al respecto “ahora los políticos apoyan el náhuatl, eso es bueno porque se trata de hacer alianzas, si uno les apoya con ir a cantar o a tocar música en sus eventos para sus fines, también ellos deben corresponder” (C. SL. 05/01/17). De tal manera que los actores consideran que entre el gobierno y la comunidad debe haber una relación recíproca.

Ilustración 4 Abuela Damiana con el señor Delegado Jorge Alvarado, en ceremonia del día de la bandera, Milpa Alta.



Fuente: Registro fotográfico EDVN. 24/02/17, Tlacotenco, Ciudad de México.

5.4.1.1 Lengua bonita

Fishman (1995) precisa que “una lengua es frecuentemente valorativa, un término que indica emoción y opinión y que también las provoca” (pág. 47). La lengua es emoción y opinión. Atendiendo a la cualidad de la lengua náhuatl, los actores en el poblado de Tlacotenco le atribuyen el adjetivo de “bonita”. El señor Javier precisa que dicho atributo atiende a “un romanticismo construido” (C. JG. 2/02/17) y que parte seguramente de un esencialismo porque la señora Teresa dijo “pues como todo, pues tiene su belleza, su manera bonita, como cualquier otra cosa” (E. TM. 23/01/17).

Esta percepción social tiene su funcionalidad simbólica para el público que la escucha, dijo el señor Jaime “el náhuatl se escucha bonito, cuando lo empiezan a hablar, empiezan a meter palabras que se oyen bien bonitas” (E. J. 02/02/17). Esto atiende a una forma sonora. León-Portilla define que la voz *náhuatl* es “lengua que agrada al oído”. Mi experiencia personal es que la lengua náhuatl se caracteriza por expresar además de un sentido literal, uno metafórico, es como degustar de poesía en sí cuando se está hablando en lo cotidiano, no se necesita esperar un festival de poesía náhuatl para ello. Por su parte Olinka, expresó:

Lo que me cultivó más emoción, más emociones fuertes, fue la forma en que construye las metáforas y que para construir una palabra, hay que pensar, es un pensamiento filosófico y en mi lengua, el español ya las palabras no significan muchas cosas. Entonces, el tener la experiencia de acercarme a una lengua en la que todo el tiempo se están hablando metáforas, pues eso, es lo más valioso que yo he encontrado porque conmueve el corazón. (E. OG. 19/01/17)

De modo que, como dice Sichra (2014), “el mero gusto 'estético', la sensación enternecedora de la lengua nativa que motiva” (pág. 5). Así es que Silvia dijo “siento una emoción muy bonita, muy grande y en cada cumpleaños nunca les falta a mis hijos sus mañanitas en náhuatl, porque mis papá [los abuelos Damiana y Liborio] les cantan a mis hijos” (E. SM. 11/01/17). Con el canto de la lengua náhuatl, se tiene la facultad de persuadir

a los demás y causar un impresionismo de sentido físico de belleza. Menciona Corder (1992):

Las lenguas cuentan con cualidades físicas y morales: son “hermosas”, “feas”, “vulgares”, “degradadas” o “decadentes”. Estas formas de hablar son metafóricas. No obstante, es interesante que tengamos que acudir al empleo de metáforas para poder hablar sobre la lengua. Todas las metáforas tienen en común, sin embargo, que tratan a la lengua como un “objeto”: la materializan. Nuestro lenguaje sobre la lengua revela una variedad de diferentes maneras de considerarla que, incluso si admitimos que a menudo son metafóricas, implican de todas maneras una cierta incongruencia lógica. El problema no estriba tanto en cuál de esas opiniones es correcta, a su manera todas son válidas, pero ninguna de ellas es completa o comprensiva. (Corder, 1992, pág. 21)

Hay que mirar si es útil o no esa adjetivación de “bonita”. En el escenario de Tlacotenco, pese a que aún hay la creencia de que la lengua náhuatl es “antigua”, se está viviendo un periodo de transición hacia mirar bien a la lengua originaria y por lo tanto, mirar bien a los hablantes de ella. Por ejemplo, Diego expresó “qué bonita gente hay acá y me gustan las personas que hablan el náhuatl, qué bonita flor, qué bonitas flores son” (C. D. 24/02/1).

En el discurso del folclor citadino hay dos vertientes: una, incorpora a la lengua náhuatl al conjunto de costumbre de carácter tradicional y popular que se manifiesta a través de los poemas, cantos y bailes nahuas que forman parte de los eventos de carácter cultural; y una segunda, que conecta al hablante y a la lengua, en un sentido de emotividad del sujeto a su variedad lingüística. Esta última vertiente es de interés, sobre todo, para su revalorización porque fundamenta la identidad cultural originaria; por lo que hacer uso de esto es de suma importancia en un proceso de planificación de la concientización lingüística, porque la deslealtad lingüística está íntimamente relacionada con lo afectivo, se ama, se desprecia, se abandona o se es indiferente a la lengua indígena.

Para algunos actores como Daniel, la lengua náhuatl es bonita porque “enriquece muchas cosas, apenas estaba leyendo un libro y pues allí decía muchas cosas pues lo que se descubre con el náhuatl es mucho, narra de nuestra historia” (E. D. 23/01/17), de modo que

la lengua náhuatl que se mira o se escucha bonito no sólo es una forma estética, sino de contenido sustancial relacionado con la historia del pueblo de Tlacotenco, pero además es su misma identidad, la esencia originaria. Bajo esta tendencia, precisó el señor Brígido: “es bonita porque es parte de nuestras raíces y es una forma de identificarse con nuestras raíces que nos dejaron nuestros antepasados y esto yo pienso que todas las lenguas que existen son bonitas” (E. BR. 24/02/1/), con lo cual se denota que el esencialismo de una la lengua es precisamente que manifiesta la raíz, el origen cultural de un pueblo.

5.4.2 Abuelita, ayúdame a hacer mi tarea

Los abuelos y las abuelas nahuas de Tlacotenco arguyen que, en la actualidad, los estudiantes tienen un acercamiento con la lengua náhuatl a través de las tareas que algunos profesores les solicitan. Asimismo, consideran que por medio de las tareas, los niños o jóvenes aprenden un poco de la lengua, por lo menos palabras. El señor Hilarión comenta:

La escuela en algo contribuye [al náhuatl] porque en la secundaria, los maestros de español les dan un listado de palabras que están integradas al español y les dejan como tarea que investiguen cómo se decían en náhuatl, pues ¡es fácil no!, por ejemplo aguacate, *ahuacatl*, petate, *petlatl*. Lo más importante es que se ha integrado el náhuatl a una lengua que no es de aquí su origen, como el español. Una maestra de Tlalpan le tocó hacer la ceremonia cuando les tocó participar, el Himno lo cantaron en náhuatl, no recuerdo qué otras cosas hizo esa maestra, no sé si en el programa ya viene, lo elabora la SEP y te dice lo que tienes que hacer y ya lo haces, o no sé si sea por iniciativa de la maestra. (C. HM. 16/01/17)

Como ocurrió décadas atrás en Tlacotenco, los maestros influyeron para que los comuneros se despojaron de su lengua náhuatl, hoy en día estos actores son quienes al parecer les acercan nuevamente con su lengua originaria a través de las tareas escolares. Estas tareas giran en torno a un léxico cultural que pervive en el habla cotidiana del castellano derivado del “préstamo léxico por influencia cultural” (Weinreich, 1953, citado en Appel & Muysken, 1996) del náhuatl al castellano. Por ejemplo, el nombre de platillos nahuas prevalece en la dieta actual del mexicano residente en la Ciudad de México como

chilaquiles, atole y tamal, por lo que estas palabras de origen náhuatl son usuales en el habla cotidiana del castellano en la ciudad.

Sobre el papel de los maestros, el abuelo Rolando dijo “por ejemplo, mi esposa que daba en la primaria les enseñó a los niños las *tlacuateras* [baile tradicional de las abuelas nahuas], cantos en náhuatl, no venía en el programa, eso es por ella, interés de ella” (C. RI. 16/01/17).

Ante el sistema de tareas que deja la escuela oficial, los estudiantes recurren a los abuelos y a las abuelas nahua hablantes. La abuela Petra comentó “así luego vienen personas con niños que van a la escuela, a la secundaria, vienen, me dicen cómo se dice, ya les digo y le ponen 10” (C. PL. 05/01/17). Casi de modo similar, la abuela Damiana expresó:

Aquí en mi casa vienen niñas, algunas veces vienen muchachas y niños pequeñitos que estudian en la escuela vienen, me preguntan, me dejaron, vienen niños me dicen “tía, tía, abuelita, abuelita ayúdame a hacer mi tarea, me dicen enséñame, lo que me dio el maestro”. Sí, les digo, vienen también unas muchachas y me dicen “Doña, usted es quien sabe el Himno Nacional”, les digo sí y que dice “que me lo enseñe usted”, ah te lo canto. También vienen los médicos, “enséñame como se dice en náhuatl esta planta para curarse”, sí yo les digo, puro de plantitas, yo les digo “si yo te enseñaré, te mostraré”. (E. DJ. 10/01/17)

Los estudiantes se acercan a las abuelas y a los abuelos porque ellos tienen un interés personal, una motivación, las razones por las cuales se acerca a la lengua originaria. Por ejemplo a Novelo (2015a) le motivó su trabajo como locutora en una radio maya acercarse a su lengua originaria. Para este caso la motivación es cumplir con la tarea que les solicitan los profesores a los niños y obtener una buena calificación en su rendimiento escolar. Una mañana, en casa de los abuelos Damiana y Liborio, llegó una de sus hijas, Silvia con sus dos hijos, Alejandro, el mayor y Jeimy, el más pequeño. Saludaron a los abuelos en castellano:

Silvia: Sí, los vimos ayer en internet

Liborio: ¿a quiénes?

Silvia: a ustedes

Alejandro: tienen varios videos

Damiana: sí, es que nos han grabado

Silvia: es que ayer le dejaron una tarea a Jeimy de náhuatl

Liborio: ¿quién les ayudó con la tarea?

Silvia: en internet buscamos

Liborio: ah en internet

Silvia: sí, buscamos palabras y que los encontramos a ustedes. (O. ED. 13/02/17)

Según la anterior observación el internet fue un medio de visibilización de los abuelos Damiana y Liborio como fuente de consulta de la lengua náhuatl, el video le recordó a Silvia que sus padres, los abuelos Damiana y Liborio eran los idóneos para ayudarles con la tarea de náhuatl. Pasaron dos días y Silvia y su hijo Jeimy llegaron nuevamente a la casa de los abuelos Damiana y Liborio, en esta ocasión, buscándolos a ellos, para que les ayudaran con la tarea de náhuatl, ya no recurrieron al internet, como se muestra en esta conversación:

Silvia: le dejaron una tarea de náhuatl a Jeimy, ¿nos pueden ayudar?

Liborio: mmm, no ya no, si ustedes ni quieren, ¿no buscaron en internet?, bueno, qué nos quitan, nada, vamos ayudarles. ¿Qué hay que hacer?

Jeimy: me dejaron que me diga unas palabras, que ¿cómo se dicen?

Liborio: pues vamos a escribirlas, así en náhuatl y qué quieren decir para que este bien. (O. ED. 13/02/17)

Esa noche salieron ya tarde Silvia y su hijo de la casa de los abuelos, el abuelo Liborio no sólo tradujo el léxico solicitado, sino además incluyó una lista de expresiones sencillas cotidianas.

Al otro día, llegó Jeimy y le dijo alegre a la abuela Damiana “abuelita, sí me dijeron que estuvo bien mi tarea, hasta llevé de más. Yo le pregunté a Jeimy “¿qué aprendiste con tu tarea?, y él contestó “pues *tlazohcamate* [gracias], *ahuacatl*, [aguacate]” (O. ED. 14/02/17)

En esta representación local, converge la socialización de la lengua náhuatl y su aprendizaje puntual circunscrito en un léxico llamado “nahuatlismos”, que son las palabras de origen náhuatl insertadas en el español de uso cotidiano en la ciudad de México. Parte de ese léxico se manifiesta en la vida cotidiana en la lengua castellana pero no de manera consciente, es pues sustrato de la lengua náhuatl como le escuché decir a López (2017) en una de sus clases durante la Maestría en Sociolingüística.

Los niños y los jóvenes saltan las bardas de las escuelas impulsados por la exigencia del cumplimiento de una tarea que solicitan los maestros y buscan a los abuelos para pedirles que les ayuden, al parecer, son informantes de la lengua náhuatl. Hay un intento de cercanía entre la escuela y la comunidad y entre los abuelos y los nietos, pero la desvinculación es abismal porque la encomienda de las tareas no son tan frecuentes.

5.4.3 Discurso funerario: despedida a la abuela Elena

Los abuelos Damiana y Liborio, así como otros actores comuneros de Tlacotenco declararon que se hace uso de la lengua náhuatl cuando algún nahua hablante muere, “se le despide con unas palabras, se le encamina, se les dice que allá pronto nos veremos, iremos alcanzarlo” como arguyó el abuelo Liborio (C. LM. 20/01/17).

Los cadáveres se “siembran” desde la cosmovisión nahua. La palabra *tetoca* significa sembrar a alguien en el interior de la madre tierra, así como las semillas se siembran, los difuntos también. El sentido literal de esta expresión refiere, además, a una concepción filosófica y cultural. La muerte manifiesta la época de verdor y de sequía de todo lo físico y natural de los hombres, los animales y las cosas que hay en el universo. La muerte es un ciclo que no es finito, es la continuación del estadio en el que vivimos, es la misma vida, es continuar el mismo camino en que se vive, es también un cambio generacional necesario para el equilibrio natural y social. El abuelo Liborio refirió al respecto:

Cuando uno muere, es como seguir nomás el camino del que ya estamos aquí viviendo. Somos como una mata de maíz, una penca de nopal que se siembra y ya pronto vuelven a salir los elotitos, los maicitos, los nopalitos, aunque a nosotros ya no nos vean las personas, seguimos aquí porque siguen nuestros hijos y de ellos siguen nuestros nietos y así porque sólo venimos a echar semilla y nomás nos vamos cambiando, es necesario morir. (C. LM. 20/01/17)

La muerte es un presupuesto para la continuación de la misma vida. En Tlacotenco, por la muerte de alguna persona, los comuneros emprenden luego el rito funerario, una práctica sociocultural que sus abuelos y padres les han ido heredando desde hace muchos años atrás. Este hecho, además de ser natural y sociocultural, es emotivo, pues es un momento de llanto, de tristeza y de dolor para los que se quedan en esta tierra y ven partir a un ser querido y, a su vez, es un momento de cohesión familiar y social, de ayuda, de remembranza, de rezos, de compartir comida, de anécdotas entre amigos, compadres y vecinos, además de religiosidad y juicios sobre la forma de conducirse en la vida, de cómo era el difunto en vida también. La abuela Damiana expresó:

Siempre yo he sabido que aquí enterramos a nuestros difuntitos, toda la gente enterramos a nuestros abuelitos, a nuestros papás. Se siente feo, el corazón se aplasta, se apachurra, pero así es, nosotros los encomendamos a Diosito, que allá en ese camino les vaya bien, que a nosotros nos cuiden, cuando muere uno. Pues ya ves, el vecinito de acá murió, vistes, fuimos, luego que se avisa que ya murió, se hace la fogata, se avisa a la familia, se pone el moñito en la puerta de que ya uno murió, se le prepara al difuntito, se le viste, le ponen sus *cacles*⁶⁷, su ropita, su rosa de castilla, todo lo que debe ser que nos decían las abuelitas. Aquí no se queman los difuntitos, o no sé si algunos ya lo harán porque somos como semilla, nos deben enterrar, se velan se tienen que velar toda la noche, se hace cafecito y pancito, se reparte para los que acompañan, después al otro día se le lleva a misa y se va a dejarlo, a encaminarlo y a despedirlo en el panteón. (C. DJ. 15/01/17)

El velatorio del cuerpo es la antesala para el enterramiento del difunto, el cuerpo se le atavía como para un día especial. Después de este día, llega el entierro. Cuando es el día del enterramiento, los comuneros atienden al llamado simbólico para reunirse por medio del repicar de las campanas de la iglesia de la Virgen de Santa Ana, como lo observé en el funeral de la abuela Elena nahua hablante:

⁶⁷ De *cactli*, huaraches o abarcas.

Estábamos, el señor José y yo por la parte que le llaman *Ollac*, el señor José me dijo “están llamando a misa porque murió la abuela Elena” [se escucha el repicar de las campanas], “hoy la vamos a enterrar, vamos a esperar a que lleguen hasta aquí” [en el panteón]. Esperando a la gente del funeral, miré que varias personas se dirigían a este lugar con flores, no tan lejos se escuchaba la música del mariachi, allí también me encontré al señor Osvaldo nahua hablante. Ya adentro del campo santo están algunas abuelas y abuelos nahua hablantes circundando el lugar donde se acostumbra a colocar el féretro antes de su sepultura. En este momento inicia un pequeño diálogo en la lengua náhuatl:

Osvaldo: *Zohuatzintli* [mujercita]

Abuela 1: *¿Quen ocemilhuitihuac ichpocaton?* [¿Cómo amaneciste muchachita?]

Elsa: *Cenca cualli, tlazohcamati* [muy bien, gracias]

Abuela 1: Ah ni modo [expresión por la muerte de alguna persona]

Abuelo: *Yehca omomiquili* [ya murió]

Señora: Buenas tardes

Abuela 2: *¿Mocnitiniuhti?* [¿Tu hermano?], este *mohermanorotzin* [este tu hermano]

Elsa: *ahmo, nocniuh* [no, mi amigo]

Abuela 2: ahhh entonces de mi *tehuatzin nocni* [ahh entonces usted de mí, mi amiga]

Elsa: *quema nimocniuhtzin, nehuatl nichanti ompa Tetelco* [si yo soy su amiguita, yo vivo en Tetelco]

Abuela 2: *ompa campa, ahh umpun* [¿dónde?, ahh allá]. (DC. ED. 29/01/17)

En este pequeño diálogo, se deja ver cómo una de las abuelas uso la expresión “*umpun*” es decir, allá. Varios abuelitos usan esta expresión cuando usan de su lengua originaria en la vida cotidiana y no usan “*ompa*”, que es la expresión que varios actores han puesto en vigencia en su habla en la misma comunidad porque así la codifican los diccionarios del náhuatl clásico. Esto es también un marcador diferencial en dicha variedad lingüística. Además, las abuelas dieron por hecho que yo hablaba la lengua náhuatl al ver que yo acompañaba a los señores José y Osvaldo nahua hablantes, por lo que continuaron

conversando conmigo en este código. Lo que quiere decir que las abuelas y los abuelos se acomodan al código de sus interlocutores. Al respecto, Baruch precisó:

Al momento que tú les dirijas una palabra a determinada persona en náhuatl, ella va a responder en náhuatl y se va a seguir en náhuatl, pero si tú le hablas en español, pues ella se va a seguir en español (...) a un nahua hablante hay que hablarle para que él se siga en náhuatl todo el tiempo. (C. B. 28/01/17)

Esto último es visible también cuando yo me comunico con los abuelos Damiana y Liborio en la lengua náhuatl, ellos me responden en este código, pero cuando yo cambio el código a la lengua castellana, ellos, también lo hacen, es decir, se acomodan al interlocutor.

Continuando con la situación comunicativa del funeral de la abuela Elena, pronto llegó el cortejo fúnebre al campo santo y se realizó el encaminamiento a la abuela difunta mediante un discurso en la lengua náhuatl y su traducción simultánea o interpretación en la lengua castellana, en el que el abuelo Roque tomó la palabra. El discurso fúnebre en náhuatl se da cuando el difunto habló náhuatl, coinciden en ello los comuneros y esto es porque lo legitiman socialmente como hablante de su lengua originaria quien la adquirió como su lengua materna y a quien deben despedir de esa forma y en ese código. Cabe decir que a este discurso en la lengua náhuatl se siguieron otros en la lengua castellana, los cuales fueron pronunciados por parte de los familiares consanguíneos de la abuela Elena. Esto último, indica que en esta familia, al igual que en la familia de los abuelos Damiana y Liborio no se efectuó la transmisión intergeneracional de la lengua originaria. “Ya en algunas familias tlacotenses es el abuelo quien únicamente la sigue hablando” como dijo la señora Juana (C. JG. 18/01/17).

Oswaldo, primer interlocutor, es hablante de la lengua náhuatl, hijo del abuelo Roque, es uno de los pocos nahua hablantes de 50 años en Tlacotenco, él dictó la entrada del discurso en la lengua castellana porque sabe que la mayoría de los comuneros presentes en el panteón son castellano hablantes. Da una breve justificación de por qué toma la palabra en este acto solemne.

Discurso funerario: despedida a la abuela Elena

Oswaldo: Porque ella su lengua materna fue la lengua náhuatl y entonces, ya ahorita acercándose al grupo *huehuetlahtulli*⁶⁸, se interesó por la lengua, porque se siguiera hablando, porque no se dejara de pensar como los abuelos. Entonces, ella pues estuvo, quería conservar esa forma que anteriormente nuestros abuelos tenían, la forma de vivir y sobre todo la lengua del *macehualcopa*, es una variante de la lengua mexicana y entonces, hoy no va a ser la excepción. Hoy queremos despedirla a la manera tradicional como nuestros abuelos lo hacían anteriormente, dándole unas palabras de despedida o como ellos tenían la filosofía, nuestros abuelos a esto lo veían como venirlo a encaminar a nuestros muertos, iniciaban un nuevo camino. Así es, con el permiso aquí de la familia, con el permiso de ustedes, vamos a dedicarle, vamos a encaminarla con unas palabras en lengua náhuatl, por eso contamos con la presencia de mi papá Don Roque Galicia, sí adelante *tinotahtzin ximopehuite canachi hualmica ca nica xinechmocaquitican* [si adelante, usted mi padrecito, empiece, venga para acá, escuchemos]

Comienza hablar el abuelo Roque en la lengua náhuatl:

Roque: *Ca tlehuani tichintin tochtlacatl nitetlahpaloa inin teotlahca.*

Oswaldo: Personalidades y todas las personas aquí presentes las saludo hoy en esta tarde.

Roque: *Axan tinochtín titlatlahcoya ¿tlica? ipampa tica omocahuilico nican cihualtzintle Elenatzin axan tichmocahuiltehua.*

Oswaldo: Hoy nosotros nos invade la tristeza, ¿por qué? porque hoy en este día venimos a dejar aquí a nuestra hermana Doña Elena.

Roque: *¿Ac yehuatzin? Yehuatzin otichmoyulaliliaya tenehuazque totlahtul mamopolihue mamomique.*

Oswaldo: Ella fue una de las personas que se arrimó al grupo, que estuvo con el grupo *huehuetlahtulle*, allí nos acompañaba para que nuestra lengua no muriera, que no se pierda.

Roque: *Huan nochtlacatl occequi tlacatl cihuatztizintin nohuizque itluctzinco otonechicohuaya.*

Oswaldo: Nos reuníamos con nuestras hermanas y nuestros hermanos.

Roque: *Axan tehuan titeocomotlahtlauhtiliah ma cualli caomiccac.*

Oswaldo: Ahora nosotros rogamos que vaya con bien.

⁶⁸ La palabra de los abuelos.

Roque: *Ma cualmonamiquili Teotahtzin toteotzin ompa tiazqueh ca nozo tinochtin.*

Oswaldo: Allá cuando la reciba nuestro señor Dios, allá claro que también estaremos allá en algún tiempo, allá con ella.

Roque: *Hualla occe nocontetlahuia mamotetlapalhui nochtlacatl tlen ompa yelohua.*

Oswaldo: Y también lo que pido y le pido aquí que salude allá a todos las personas que se encuentran allá.

Roque: *Omapachile ca nozo tacizqueh hasta quema ompa tiizqueh itluctzino nohuizque.*

Oswaldo: Y claro que estaremos allá con ella, no sabemos en qué tiempo pero llegará ese tiempo y estaremos allá con ella.

Roque: *Ma cualli ohtli omopille Elenatzin ma cualli omomiquile totahtzin ilhuicac metztica huan ca nozo ompa tacitihue muztla huiptla.*

Oswaldo: Qué tenga un buen camino y que nuestro señor Dios la tenga allá en su gloria con bien, en algún tiempo que llegue el día estaremos allá.

Roque: *Ca tihuacaquitican cihuatzitzintin huan nochtlacat huan inin totlahtul ma motiquilcahuacan matictenehuacan cuacualtzin inin totlahtul tichmocahuiltehuahque totahtzitzin huan tonantzitzin huan tocoltzitzin tocihtzitzin huan nochtlacatl*

Oswaldo: Así como me han escuchado señoras y señores es esta nuestra lengua que nos han dejado, nos heredaron nuestros abuelos, que no muera, que esta es bonita y nos la heredaron nuestros abuelos, nuestras abuelas y nuestros bisabuelos, nuestras bisabuelas.

Roque: *Ma cualli ohtli Elenatzin tlazohcamate techcahultehua.*

Oswaldo: Y buen camino Elenita que nos deja. Gracias. Aplausos.

Las siguientes palabras, son ya en la lengua castellana, hijos y nietos de la abuela Elena se dirigen a ella, en la lengua de mayor circulación, sus intervenciones son muy cortas. Estas expresiones sencillas muestran el contenido cultural que se pierde al dejarse de despedir a los difuntos en la lengua náhuatl:

Nieta: Abu [abuela de cariño], te quiero.

Hija: mamá es el momento más difícil, madrecita. (O. ED. 29/01/17)

Este discurso pronunciado en la lengua náhuatl el día domingo 29 de enero de 2017 en el cementerio de Tlacotenco a las 13:35 horas, es testimonio de la cultura nahua heredada. Desde la época prehispánica los pueblos nahuas acostumbraban realizarlo. Hoy en día, los tlacotenses lo siguen practicando. Este texto de tradición oral tiene elementos de la cultura indígena y otros derivados de la evangelización, de tal manera que se manifiesta un rito mortuorio y un discurso sincrético. Este acto comunicativo es solemne, religioso (católico) y moralizante. Recibe el nombre de *tlaocolcuicatl* o canto de lamentación y de tristeza. En estas palabras, destaca la presunción según la cual se debe actuar frente a los muertos como si aún estuviesen vivos, por ello, el interlocutor le habla a la difunta, la despide, incluso le encomienda que haga llegar un saludo a la gente que ya murió y ya está con Dios. Al respecto, el abuelo Roque expresó: “le hablé a Elenita, a ella, a ella le hablé, que tenga buen camino, pero también aquí están mis hermanos, hermanas que hablan el náhuatl” (C. RG. 29/01/17). Esto quiere decir que el receptor principal de este mensaje es la difunta y el mensaje se interpreta como un hasta luego porque el paso a la muerte es un camino más del ciclo de la vida, una posibilidad de volver a vernos en otro momento desde la mirada de los nahuas tlacotenses contemporáneos. Las implicaciones religiosas católicas son tan notorias, que el espacio de encuentro futuro entre el difunto y los que aún viven es en el cielo. Para algunos actores como la abuela Damiana, este encuentro con los muertos no sólo se da al finalizar nuestra vida, cuando muramos, este momento es antes y en la tierra:

Nosotros nos encontramos con nuestros muertitos cada 2 de noviembre, por ello los esperamos, que vengan a comer su pan, su comidita, su mole, lo que les gustaba, pero luego las abuelitas de más antes decían que los muertitos son las mariposas blancas, las que sacan su polvito blanco, por eso no las debes de molestar, ni matar, llegan también por octubre, noviembre. Yo, cuando llega ese día de los muertitos, espero a mi mamá, a mi papá, les hablo en su náhuatl como cuando ellos estaban acá conmigo, les doy su comidita, les llamo en náhuatl, les digo que pasen. (C. DJ. 14/02/17)

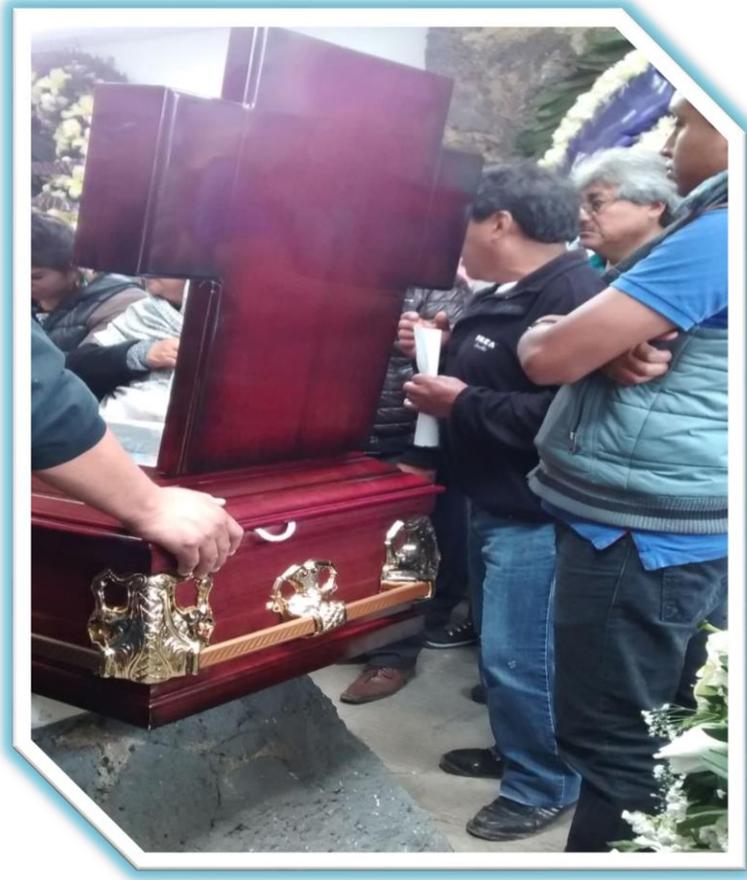
El encaminamiento de los difuntos y el encuentro con ellos sirve como mecanismo de cercanía entre los muertos y sus dolientes, pero también da la posibilidad de un diálogo

con ellos en su lengua originaria, por lo que el uso de la lengua náhuatl se confía para las relaciones espirituales como lo permite ver la abuela Damiana y el propio discurso funerario en cuestión.

Aunado a lo anterior, el círculo de abuelas y abuelos nahua hablantes presentes en el enterramiento son también las/os receptores de estas enunciaciones mortuorias, porque lo están legitimando socialmente. Al respecto una de las abuelas me dijo “así es, está bien que se hace así en náhuatl, porque nosotras lo hablamos” (C. AA. 29/01/17). Es además, una muestra de reconocimiento social hacia la comunidad de habla náhuatl que aún persiste en Tlacotenco. Así lo dijo un señor que dictó también un discurso funerario pero en lengua castellana “a los abuelos nahuas se les venera su recuerdo y su conocimiento” (C. AA. 29/01/17). Estas últimas palabras dan cuenta de que las abuelas y los abuelos nahua hablantes y su lengua son susceptibles de veneración y de honra, es decir, una especie de culto a su muerte, esto es forman parte de la evocación de un recuerdo por haber hablado la lengua náhuatl.

La presencia de un intérprete al efectuarse el discurso funerario en la lengua náhuatl devela un grado de separación entre los interlocutores castellano hablantes y el emisor del discurso, el abuelo Roque, por lo que fue necesario la participación del señor Osvaldo, quien a través de su voz, hizo llegar el mensaje a los comuneros durante el funeral, de lo contrario, estos últimos serían ajenos al mensaje. Una de las señoras señaló después del enterramiento de la abuela Elena: “fue bonito escuchar hablar así a Don Roque, es bonito, porque Doña Elena hablaba esa lengua” (C. AA. 29/01/17). De modo que este discurso pasa a configurarse como un texto oral cuya función es simbólica: se honra y se venera al que fue hablante de la lengua náhuatl, un mero recordatorio. Incluso, hay algunos actores como el abuelo Paciano que clama esta forma de evocación “una rememoranza”, él expresó “voy a dejar mi testimonio [sus memorias] de que este pobre campesino habló náhuatl, por lo menos que sepa eso la gente, lo recuerde que lo hablé” (C. PB. 14/01/17).

Ilustración 5 Funeral de la abuela Elena



Fuente: Registro fotográfico EDVN. 29/01/17, Tlacotenco, Ciudad de México.

Capítulo 6 Conclusiones

Como Marco Polo en sus viajes se extrañó de las cosas y de la forma de vida que halló a su paso por las ciudades que visitó, la escritora de este texto también en Tlacotenco. Al igual que este mercader “voy ahora a contar (...) las cosas maravillosas que vi” (Marco Polo, 2007), síntesis de mi peregrinar por las calles de este pueblo originario. De tal suerte que me parece que el “extrañamiento”, esa sensación de asombro a la que refiere Murillo y Martínez (2010) y de lo cual hablé en el apartado de metodología es la pieza clave que me lleva a establecer las conclusiones que abordaré a continuación. No sin antes decir, que este trabajo etnográfico es tan sólo una posibilidad de análisis y comprensión del escenario de estudio. Por lo que advierto que es susceptible a diferentes interpretaciones, razonamientos y sentires.

Entonces, este apartado de conclusiones lo divido en dos partes. La primera, responde a los objetivos (1.2.1 y 1.2.2) planteados en el capítulo 1. Aspectos generales de esta tesis y la segunda, me remite a discernir sobre los elementos que hallé a partir de la facultad que tiene la investigadora de extrañarse de lo que observa, mira y siente.

6.1 VITALIDAD DE LA LENGUA NÁHUATL EN TLACOTENCO “YA SÓLO LOS ABUELITOS LO HABLAN”

En el capítulo 1. Aspectos generales, determiné como objetivo macro: Analizar la vitalidad de la lengua náhuatl en algunos abuelos de la comunidad de Tlacotenco. El tema de vitalidad de una lengua se manifiesta en el uso que le dan sus hablantes al dinamizarla en la vida cotidiana. Como se aprecia en el punto 5.4 del capítulo de resultados presentado, la lengua náhuatl es actualizada por algunos abuelos en la realización de cantos, apoyando las tareas de los niños estudiantes, además, mediante la emisión de discursos funerarios, esto en conjunto revela que esta lengua originaria ejerce una función simbólica en la comunidad de Tlacotenco, a través de la cual se reivindica la conciencia étnica como pueblo ancestral nahua pero no así su conciencia lingüística. La lengua náhuatl ya no es de uso vehicular para

el establecimiento de las relaciones sociales o funciones vitales (Fishman, 1995), en su lugar la lengua castellana gobierna los dominios familia, amistad, religión, educación, empleo y otros, por lo que el grado de sustitución de la lengua originaria es severo.

Cuando hay estas retículas simbólicas en contextos de desplazamiento y conflicto lingüístico, el grado de vitalidad de la lengua originaria es poco. Sin embargo, como lo demuestran los resultados, no se trata de la manifestación de un folclor, sino de un auténtico despertar de la conciencia étnica de algunos nahua hablantes tras la comprensión de la significación de una raíz cultural indígena. Lo que sin duda en otros tiempos no ocurría.

En correlación a los criterios de las organizaciones internacionales como la UNESCO, así como de los expertos teóricos en el campo del estudio de lenguas amenazadas como Fishman (1995), el deterioro de una lengua se manifiesta al observar sobre todo si las generaciones más jóvenes hacen uso de esta. En el contexto de estudio, los niños, incluso no saben de la existencia de la lengua náhuatl. Esta lengua es invisibilizada, por lo que sólo los abuelos, una comunidad de habla minoritaria y minorizada la poseen, evidenciando el estado severo de amenaza de pérdida de la lengua náhuatl en Tlacotenco. En todo caso, el grado de vitalidad de la lengua náhuatl es también una cuestión de juicio, pues algunos actores miran con escepticismo su pérdida porque la lengua náhuatl es una de las lenguas originarias en México con mayor número de hablantes.

6.1.1 Uso de la lengua náhuatl en la familia y en la comunidad por las abuelas y los abuelos “ya muy poco la hablan”

Por lo que respecta a los objetivos específicos, antes de iniciar el trabajo de campo determiné los siguientes: 1. Describir el uso de la lengua náhuatl de los abuelos en los ámbitos familiar y comunitario en los que son partícipes. Sobre este, el mismo punto 5.4 le da respuesta y sentido. A nivel hogar, las tareas que solicita la escuela son eje fundamental para poder activar un poco el uso de la lengua náhuatl en este dominio. De tal manera, los abuelos se vuelven diccionarios orales y traductores por lo que la transmisión de la lengua

originaria es una expresión de léxico y enunciados en la familia. Por su parte, en el ámbito comunitario, el canto y el discurso funerario se vuelven unas retículas de uso importante.

A partir de los cantos, el hablante se resignifica en el contexto contemporáneo de la Ciudad de México como una flor bonita y esta adjetivación se traslada también a la lengua náhuatl. Tanto en los cantos como en el discurso funerario se hace visible el origen étnico de sus usuarios. Los actores que cantan o dictan un discurso se autoidentifican orgullosamente como nahuas. Por su parte, en el discurso funerario, se visibiliza que para ocurrir este evento comunicativo necesariamente debe morir un nahua hablante pues las palabras expresadas en suma van dirigidas al difunto. Cuando muera el último abuelo nahua hablante, posiblemente ya no se escucharán las enunciaciones en lengua náhuatl relacionadas con la muerte y la despedida en esta lengua a los difuntos, sólo quedará como un recordatorio histórico. Las hijas y los nietos que se despidieron de la abuela difunta Elena se limitaron a expresiones cortas en la lengua castellana, de modo que con estas palabras al viento se diluye también la riqueza cultural nahua contenida en ese discurso funerario.

6.1.2 Percepciones sobre la lengua náhuatl, su transmisión y sobre sus usuarios “son gente que quieren conservar sus tradiciones”

El segundo objetivo específico planteado fue: 2. Identificar las percepciones de los abuelos y sus familias sobre la transmisión intergeneracional, la lengua náhuatl y los mismos usuarios. Este objetivo se vislumbra en los apartados 5.1, 5.3, y 5.4. Los resultados reflejan que las percepciones y las actitudes hacia la lengua náhuatl y a sus hablantes están determinadas por el contexto histórico, la época en la que las comunidades de habla se despliegan. Por ejemplo, el silenciamiento como política lingüística de la lengua náhuatl por la misma comunidad y en la familia fue determinado y validado en el periodo en el cual se quiso “desindianizarlo” al indígena, hecho social impulsado por las ideologías asimilacionista, de modernidad y progreso de los años 40, por lo que la percepción social “náhuatl antiguo” ha sido el resultado de la discriminación lingüística y cultural de la que fueron víctimas los abuelos de los actores y que produjo el silenciamiento intergeneracional.

Después de ya casi 80 años, en la actualidad en Tlacotenco ni siquiera se habla del fenómeno natural de la transmisión intergeneracional ya que como uno de los actores dijo “eso ya ni siquiera se da aquí, ya no se sabe de eso” (C. J. 02/02/17) por el desplazamiento de la lengua tan severo. Cuando la transmisión intergeneracional de la lengua originaria se dejó de practicar desde hace tantos años, es común, como sucede en Tlacotenco, que la temática de la lengua originaria gire más en el sistema lingüístico que en los propios hablantes y su uso; de modo que por ello en el apartado de resultados sobresalen en su mayoría percepciones relacionadas con la lengua originaria y no de sus hablantes, a decir de náhuatl antiguo, lengua bonita, náhuatl champurrado, náhuatl que vale oro, tan sólo cambia en las vocales, por citar algunos.

No obstante, las percepciones entorno a la lengua náhuatl manifiestan implícitamente la categoría del punto 5.3, en el que se da cuenta sobre el conflicto social que existe en la comunidad de habla, dicho conflicto remite implícitamente a la lucha histórica entre la oralidad y la escritura, manifestando un colonialismo interno lingüístico que divide a los hablantes: el saber de los abuelos y el saber de la Academia.

6.1.3 El extrañamiento: los abuelos “yo con esto me animo”, “con el náhuatl pues no puedo decir que no”

Por su parte, el tercer objetivo enunciado como: 3. Describir el inicio de una planificación familiar de la lengua náhuatl en la familia Meza Jardines, nació en el mismo trabajo de campo. La labor etnográfica permite sin dudas complementarse de la investigación Acción Participativa. La segunda categoría da cuenta de este tercer objetivo y quizá en lo general constituyen sus subcategorías los elementos que me hacen sentir precisamente mi mayor extrañamiento. A decir de esto, de las más maravillosas subcategorías es el que da apertura a este apartado, (5.2.1) la lengua náhuatl como remedio natural de la abuela Damiana y es que no es un slogan publicitario pensar que la lengua indígena es salud. Entraña un sentido de curación anímica, que posiblemente es la justificación medular por la que esta lengua no debe morir. La lengua náhuatl hace que el

corazón de sus usuarios viva y se alegre. Posiblemente coincida la lengua en cuestión con alguna otra lengua en el mundo, pero para quienes hemos probado de ella en comparación a la lengua castellana, la lengua náhuatl nos hace revivir, provoca identidad y esencia, infunde vida, su propia naturaleza metafórica alimenta el alma. Se suma a esto, la práctica cultural como lo es limpiar del mal aire (5.2.2), la cual es resignificada bajo las necesidades contemporáneas de una de las nahua hablantes. El comportamiento de la abuela Damiana de efectuar su autolimpieza para curarse del mal ojo por ser mal vista al hablar su lengua originaria, me parece un acto que demuestra el valor y la reproducción de la memoria colectiva y de la resistencia de los saberes culturales nahuas en escenarios urbanos que se niegan a morir.

El acto de mirar mal me parece también un elemento extralingüístico fundamental en la comunicación de los nahua hablantes tlacotenses, ya que, a partir de este, se suscita el conflicto lingüístico que termina en evidencia un choque social como se aprecia en el punto 5.3 del apartado de resultados. El conflicto social entre los propios hablantes deja claro que de ocurrir el deceso del último nahua hablante tlacotense, la forma identitaria de otra variedad de la lengua náhuatl no podría emprender el difícil proceso de la etnogénesis lingüística, es decir, la adopción de otra forma de habla dialectal vigente de algún otro pueblo Nahua. Más cuando sólo unos cuantos de los abuelos nahua hablantes son quienes tienen la pretensión de preservar la lengua náhuatl y cuya forma de comprensión del fenómeno de desplazamiento lingüístico frente al castellano lo intentan solucionar a partir del proceso clásico oficial de la enseñanza y del aprendizaje de la lengua originaria, en la escuela. En este sentido, ya no como un proceso de adquisición natural, sino de enseñanza como segunda lengua, alejado de que la reversión del desplazamiento lingüístico está más en trabajar con el hablante y no en sí con la lengua.

Claro es que la erosión de la lengua náhuatl ha ocurrido pese a los esfuerzos notorios individuales; y esto se debe a que la memoria colectiva lingüística carece hoy en día del modelo de transmisión intergeneracional entre ascendientes, descendientes, familiares

colaterales y sus extensiones. Aunado a la supresión de un contexto social de uso cotidiano en la lengua náhuatl, lo que redujo los ámbitos de las interacciones sociales y comunicativas en dicha lengua, las posibilidades de su uso son extremadamente pocas debido a un hábito fuertemente arraigado de desuso de la lengua originaria. El bilingüismo no parece ser visible porque la lengua náhuatl y sus hablantes están siendo invisibilizados.

El debilitamiento del ejercicio lingüístico de la lengua náhuatl nace y se reproduce en la misma institución que tiene la mayor facultad de operatividad de la lengua, la familia. La práctica lingüística de echar a los hijos de las conversaciones de los mayores (5.1) irrumpió la continuación del cordel lingüístico y cultural nahua; esto es la manifestación expresa del comportamiento desfavorable que se motivó bajo la creencia de que el náhuatl es antiguo y el sujeto o los sujetos que la hablan también. De tal manera que los propios hablantes idearon que era mejor y necesario transmitir a sus hijos la lengua de mayor circulación en la Ciudad de México, la lengua castellana.

El silenciamiento de la lengua originaria fue el modo de acceder a otros estilos de vida y la oportunidad sobre todo de gozar del derecho a la educación y cuyo impacto en las comunidades rurales como Tlacotenco incentivo la alfabetización y la castellanización en la lengua hegemónica.

Tácitamente los hablantes tlacotenses aceptaron el pacto que les dio la escuela de no usar la lengua náhuatl para evitar la discriminación social. El otro reto fue combatir la discriminación por el color de piel, esto no se logró corregir porque, como dijeron los actores, “el color de piel, ese no se puede cambiar” (C. PB. 17/01/17), pero sí de alguna manera a través del ocultamiento de la identidad étnica.

En el terreno actitudinal, es común encontrar un autoreconocimiento como hablante de la lengua náhuatl, pero, a su vez, un comportamiento desleal al no agilizarla en la vida cotidiana. Por lo que las posibilidades de transmisión intergeneracional son nulas, incluso, las posibilidades de poner en práctica lo aprendido en los cursos de la lengua náhuatl, son escasos.

La historicidad de la lengua náhuatl en Tlacotenco debe ser interpretada junto a la misma historicidad de la lengua castellana, ambas de origen diverso. Si el contacto entre ambas comunidades lingüísticas fue en conflicto, en un estadio de permanente choque, también están estas, las lenguas. Parece ser que la percepción social las mantiene en una ideología de conflicto lingüístico, una que domina y otra que es subyugada por lo que esto son los efectos del colonialismo de creencias, y con lo cual se imposibilita el contacto de lenguas desde una perspectiva de interculturalidad de culturas-lenguas.

Para otros, la muerte de la lengua náhuatl es el paso natural de todo cuanto existe en el universo. Sin embargo, el deceso de esta misma es por las actitudes lingüísticas negativas de los mismos hablantes y de la misma sociedad tlacotense.

Las personas grandes, los abuelos nahuas tlacotenses son de fisonomía única, su color de piel moreno, sus sombreros que caracterizan el ropaje de los abuelos junto a sus huaraches y el delantal de las abuelas, sus modos de ser de acuerdo a su edad reflejan el desarrollo natural del ser humano, su estado de vejez es un modo a seguir de todos nosotros. En ese periodo físico en el que se encuentra, hay en sus ojos y en su corazón el deseo y la motivación porque la lengua de sus padres y de sus abuelos no muera. El estado alarmante de enfermedad de algunos de ellos nos hace reflexionar que las políticas lingüísticas para la revitalización de la lengua originaria también debe además tener elementos claves de salud pública.

Las tensiones sociales entre los abuelos hablantes dividen la posibilidad de contar con una comunidad de habla bien solidificada, y es que parece ser que el trabajar el náhuatl a título personal es ya un trabajo redituable, además de prestigioso, en una época en el que es ya bien visto enseñar y por moda estudiar la lengua indígena.

Para algunos hablantes, dedicarle tiempo a la lengua náhuatl, es sinónimo de saneamiento personal y mejora anímica. El hogar de los abuelos Damiana y Liborio es el laboratorio experimental donde se crean imaginarios de esperanza para revertir el desplazamiento lingüístico de la lengua náhuatl en Tlacotenco o, por lo menos, para frenarlo

un poco. Más aún, para iniciar un proceso de visibilización de la lengua náhuatl y la concientización de los hablantes sobre lo importante y necesario que es desbloquear el hábito de no hablar esta lengua en la familia y en la comunidad y de las implicaciones (la biblioteca cultural y ecológica muere) que tiene una comunidad al perder su lengua.

La planificación lingüística, como bien se infiere de la teoría, nace desde la propia decisión del individuo, del que es hablante, pero también, del que medio la habla, del que no, del que es foráneo y se interesa. Si bien es cierto que por años se ha dado el extractivismo ecológico y cultural, la participación de actores externos en compañía a los hablantes en lo individual, en lo familiar o a nivel comunidad es un punto acertado. Los nuevos contextos de investigación en temas indígenas requieren de una participación activa de los etnógrafos indígenas, ya no meramente descriptiva y apreciativa de la realidad.

Prestar atención a la oralidad, al diálogo comunitario es un punto crucial para el desarrollo de las estrategias de emprendimiento para la revitalización lingüística, no por nada el lenguaje oral continua siendo la mejor vía para expresar los sentires, la preocupación, los miedos, los sueños, las experiencias, los caminos a tomar, las estrategias a realizar; a esto se le llama los momentos de animación (Fishman, 1997) de la lengua náhuatl y de la futurización, de crear las condiciones pequeñas de influencia positiva para comprender la problemática pero, además, para accionar la lengua en sí, pues no se espera que una política de arriba realice el trabajo que le compete al propio hablante, una pequeña suma de animaciones lingüísticas puede mejorar el asunto, como se muestra al emprender la documentación lingüística y el paisaje de la lengua náhuatl en Tlacotenco. Actividades que se gestaron durante el trabajo de campo sin saber que estas acciones constituyen derechos lingüísticos de los pueblos originarios en México.

Formar parte de la vida de los abuelos Damiana y Liborio me lleva a pensar en los llamados “hijos adoptivos de la lengua y cultura náhuatl”, que no somos más que los jóvenes que por decisión hemos decidido aprender esta lengua originaria. Mantenemos ya una luz como luciérnagas de la noche que podemos iluminar nuevos caminos en el proceso de la

revitalización lingüística. Como “hijos” de estos abuelos sabemos que tenemos el deber de heredar nuestra segunda lengua [el náhuatl] a nuestros hijos cuando llegue el momento de hacerlo y de continuar conversando con ellos en su lengua originaria.

Capítulo 7: Propuesta

Aún nuestra lengua náhuatl vive: acciones para su revitalización lingüística en una familia, Tlacotenco, Ciudad de México.

INTRODUCCIÓN

La propuesta que describo a continuación está inspirada en la noción dual del pensamiento náhuatl. Un ejemplo cotidiano del dualismo se manifiesta en el curso natural del tiempo. En los nahuas, hay una época de verdor y otra de sequía. Una y otra se necesitan mutuamente. La época de sequía no corresponde a una visión fatalista, de escases y de crisis. Para los nahuas esta época corresponde al tiempo en el que la planta de maíz se vuelve cañuela, se seca, de ella se saca la pastura, se *pixca*, es decir se cosecha, se guardan las mazorcas en el *cincolote*⁶⁹ y se desgrana el maíz. Oscila en Tlacotenco entre los meses de octubre a febrero. El desgrane del maíz se realiza durante los meses de enero y febrero o durante todo el año según las necesidades familiares. De modo coincidente durante la época (en el periodo del desgrane del maíz en la familia Meza Jardines) de sequía realicé el trabajo etnográfico descrito en las anteriores páginas de esta tesis (enero, febrero de 2017).

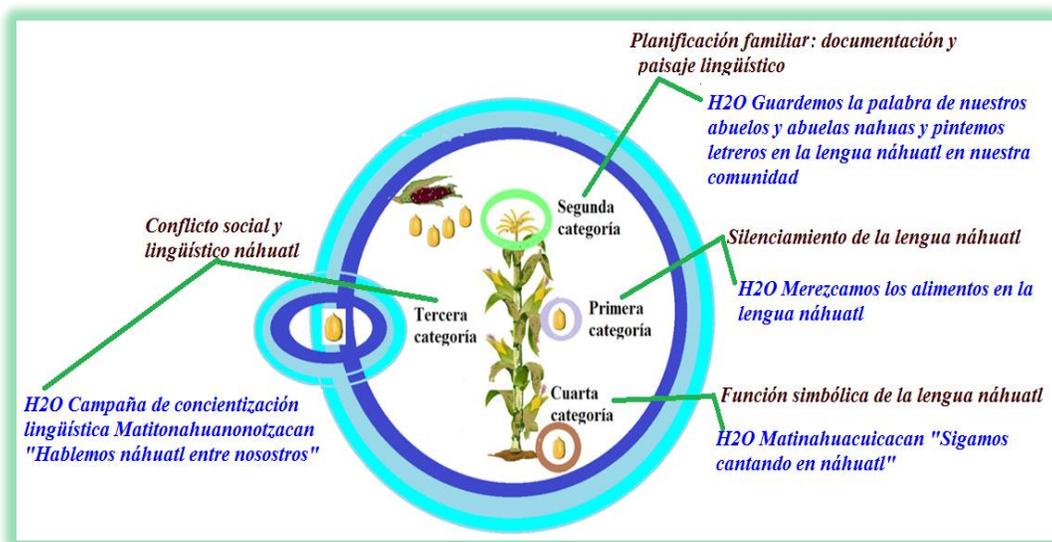
Dicho lo anterior, es a través de la metáfora del desgrane del maíz que establecí la situación sociolingüística de la lengua náhuatl en la familia Meza Jardines. La situación de la lengua náhuatl en contacto con la lengua castellana se manifiesta en las 4 categorías siguientes: Silenciamiento de la lengua náhuatl, Remedio para la hablante y para la lengua náhuatl, Conflicto social y lingüístico: entre los nahuas y el náhuatl y Función simbólica de la lengua náhuatl. Considero que estas categorías corresponden a la época de sequía en Tlacotenco por el momento en el que se levantaron los datos durante el trabajo de campo. Ahora bien, pretendo dar continuidad a estas categorías con una propuesta encaminada a la época de verdor en la que se desarrolle la planta de maíz y las categorías en cuestión sigan su ciclo natural. Esta época empieza en marzo y termina en septiembre.

⁶⁹ Lugar donde se guarda la mazorca.

En la época de verdor la planta de maíz crece, florece, se desarrolla, da sus frutos. Durante este tiempo la lluvia es abundante, sobre todo en Julio llueve mucho en Tlacotenco. Como sabemos, el agua es un elemento de suma importancia para la buena siembra. Dado que las categorías en cuestión necesitan de este elemento líquido es necesario potencializar su curso con la metáfora de la molécula del agua (a la que referí en el capítulo de metodología), es decir de la participación de los abuelos nahua hablantes Damiana y Liborio quienes representa al hidrógeno y de la participación de quien suscribe esta tesis en mi rol de asesora sociolingüística de la lengua náhuatl, es decir en mi papel de oxígeno. Juntos formamos la molécula de agua que es el elemento que necesita la lengua náhuatl para su revitalización en su hogar.

Cada categoría descrita devela una situación en particular. Hay en cada una un elemento latente (un gusano, una ardilla o una tuza que se come a la planta de maíz) que debe ser atendido para que la planta de maíz en la época de verdor florezca, jilotee y de sus elotes de temporada. La siguiente imagen muestra de manera condensada la situación de cada categoría y la acción H2O (agua) que potencializa positivamente su curso al regarlas.

Figura 7. La molécula de la lengua náhuatl en la revitalización lingüística



Fuente: Elaboración propia.

7.1 MEREZCAMOS LOS ALIMENTOS EN LA LENGUA NÁHUATL “MATITLACUACAN INTLOCTZINCO TONAHUATLAHTOLTZIN”

Como lo hice notar en la primera categoría *Silenciamiento de la lengua náhuatl* se evidencia la ruptura de la transmisión intergeneracional de la lengua originaria en la familia Meza Jardines. La acción H2O para dar frente a esta primera situación es implementar el método comunicativo en la familia para hacer uso de la lengua náhuatl durante el desayuno, la comida y la cena. Según mis observaciones, estos son los momentos de relación familiar más favorables en los cuales se puede incidir en el aprendizaje de la lengua náhuatl como L2 por parte de las hijas, nietos y yernos de los abuelos Damiana y Liborio.

Objetivo familiar: Hacemos uso de la lengua náhuatl en el hogar de los abuelos Damiana y Liborio durante el desayuno, la comida y la cena.

Actividad familiar: Los abuelos Damiana y Liborio junto a la asesora de la lengua náhuatl (Elsa, para los abuelos hija) modelamos oralmente frases sencillas sobre enunciaciones relacionadas con la comida como por ejemplo: expresiones de cortesía en la mesa (*ximotlali-sientáte*, *ximotlalitzino-siéntese*, *xinechmomaquili-déme usted*, *xinechmaca-dáme*, *¿timayana?-¿tienes hambre?* *¿titlacualnequi?- ¿quieres comer algo?*, *nimayana-tengo hambre*, *onipachiuh-estoy satisfecho*, *ximomacehuitzino-merezca los alimentos, sabores* (*cococ-picoso*, *tzopelic-dulce*, *chichic-amargo*, *iztayo-salado*) estados de los alimentos (*totonqui-caliente*,) de agradecimiento (*tlazohmati-gracias*), entre otras a fines.

Esta dinámica en el hogar se basa en el aprendizaje significativo a través de la experiencia vivencial, importa la interacción y el uso de la lengua náhuatl lo más natural posible en las relaciones familiares.

7.2 GUARDEMOS⁷⁰ LA PALABRA DE NUESTROS ABUELOS NAHUAS Y PINTEMOS LETREROS EN LA LENGUA NÁHUATL EN NUESTRA COMUNIDAD “MATINAHUATLAHTOLPIACAN TOCOLTZITZINHUAN IHUAN MATINAHUATLAHCUILOCAN IPAN TOALTEPETZIN TLACOTENCO”

La segunda categoría devela el inicio de una planificación familiar encaminada a la revitalización de la lengua náhuatl en la familia Meza Jardines y en su comunidad de Tlacotenco. López (2015) señala:

En aquellas situaciones en las cuales la lengua por revitalizar se encuentra al borde de la extinción, la revitalización idiomática, por lo general, adquiere una finalidad simbólica, es decir, la recuperación de la lengua en cuestión busca cumplir con un número de funciones vinculadas con el fortalecimiento identitario de los miembros del pueblo que una vez tuvo al idioma silenciado como lengua de uso preferido o incluso como idioma único. (López, 2015, pág. 207)

Bajo esta idea, la documentación de la tradición oral de los abuelos Damiana y Liborio y el paisaje lingüístico buscan como **objetivo general**: Fortalecemos la identidad nahua en la familia Meza Jardines y en la comunidad de Tlacotenco.

7.2.1 Guardemos la palabra de nuestros abuelos nahuas “Matinahuatlahtolpiacan tocoltzitzhuan”

Objetivo familiar de la documentación lingüística náhuatl: Visibilizamos a los abuelos Damiana y Liborio como manantial (fuente) de saberes tradicionales nahuas en su familia.

Objetivo específico: Visibilizamos al hogar como un espacio de aprendizaje de saberes nahuas y de la socialización de la tradición oral de los abuelos Damiana y Liborio en la familia.

⁷⁰ La palabra guardar en náhuatl “*tlapia*” refiere a guardar, conservar el legado de nuestros padres y abuelos para poderlo heredar a nuestros hijos, a quienes tendrán nuestro color, a quienes vendrán a nacer en esta tierra mañana o pasado mañana. Es un verbo dinámico y no estrictamente de “guardar, encerrar en algo” como en otras culturas.

Actividades familiares para la documentación de la tradición oral de los abuelos Damiana y Liborio en audio, video y escrito:

Actividad general: Elaboramos un libro de la tradición oral nahua de los abuelos Damiana y Liborio con CD.

Actividades específicas:

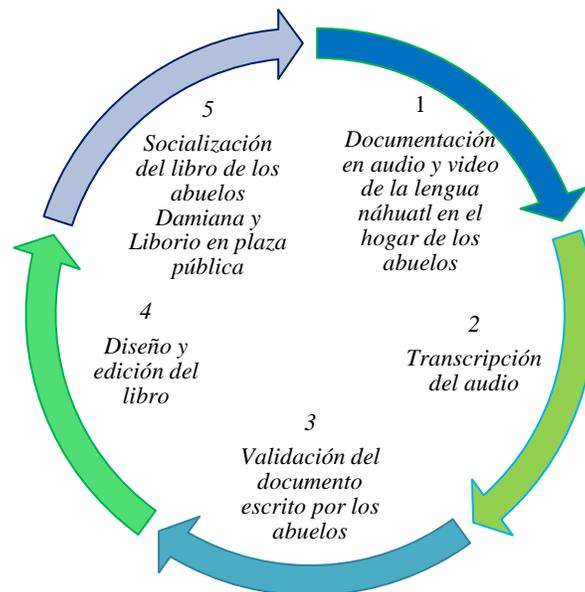
1. En el hogar de los abuelos Damiana y Liborio, acondicionamos una pequeña fogata que simboliza la esperanza que tenemos para que la lengua náhuatl no muera en la comunidad de Tlacotenco.
2. Los abuelos Damiana y Liborio, su familia, otros abuelos nahua hablantes, comuneros, el equipo de apoyo interdisciplinario y otros participantes hacemos un círculo alrededor de la fogata. Con el sahumerio y el copal, la abuela Damiana da inicio al trabajo bendiciendo el trabajo de documentación.
3. Los abuelos Damiana y Liborio socializan su palabra náhuatl en voz alta (cuento, anécdota, vivencia, conversaciones espontáneas con otros abuelos o participantes nahua hablantes, lo que los abuelos desean compartirnos). Después lo hacen en la lengua castellana. Efectuamos la grabación.
4. Al término de la participación de los abuelos Damiana y Liborio, abrimos un tiempo para comentar sobre la relatoría presentada, sobre las dudas que genera o de alguna cuestión cultural relacionada.
5. Para finalizar, compartimos el alimento preparado de la gastronomía náhuatl que cocinamos.

Actividades para la transcripción y edición del material documentado en el hogar de la familia Meza Jardines

1. Una vez efectuada la grabación en audio o video el equipo de apoyo interdisciplinario junto con los abuelos Damiana y Liborio, realizamos la transcripción por escrito. La edición del audio y el video de la tradición oral nahua documentada corre a cargo del equipo de apoyo interdisciplinario.

2. Validamos con los abuelos Damiana y Liborio el trabajo documentado. Lo socializamos en la familia Meza Jardines.
3. Organizamos cómo se presentará visualmente (diseño gráfico y técnico).
4. Entregamos el material documentado a la familia Meza Jardines en plaza pública de Tlacotenco.
5. Evaluamos el proceso de documentación de la lengua náhuatl en la familia.

Figura 8. Dinámica de documentación de la tradición oral de los abuelos Damiana y Liborio



Fuente: Elaboración propia.

7.2.2 PINTEMOS LETREROS EN LA LENGUA NÁHUATL EN NUESTRA COMUNIDAD “MATINAHUATLAHCUILOCAN IPAN TOALTEPETZIN TLACOTENCO”

Objetivo comunitario del paisaje lingüístico náhuatl: Visibilizamos la lengua náhuatl y fortalecemos la identidad nahua en la comunidad de Tlacotenco a través de 100 gráficos escritos en la lengua náhuatl en los principales lugares públicos.

Paisaje lingüístico náhuatl. Rotulamos en lengua náhuatl los nombres de los comercios y lugares públicos del centro de Tlacotenco y sus alrededores (100

establecimientos públicos) como: mercado, iglesia, centro de salud, deportivo, tiendas, farmacias, carnicerías, zapaterías, tienda de ropa, papelería, panadería y otros similares, además de aquellos que la misma comunidad considere importantes.

La utilización del náhuatl en la rotulación comercial puede parecer informativa pero, además, tiene una importante función simbólica para los que son y no son nahua hablantes. La gente puede reconocer que un mensaje está en náhuatl y esto activa valores como la identidad, raíces indígenas y la historia.

La falta de una tipografía náhuatl en los espacios sociales ha contribuido también a la pérdida de la lengua náhuatl en esta población por parte de los nativo hablantes; creando imaginarios colectivos como decir “que la lengua náhuatl es cosa del pasado”, por lo que el paisaje lingüístico náhuatl puede modificar estos prejuicios y cambiar actitudes en los hablantes y no hablantes de la lengua náhuatl, al repensarse el náhuatl como un medio de comunicación actual, y con ello, contribuir al aprendizaje no formal de la lengua en un contexto natural y dinámico.

Camino para la elaboración del paisaje lingüístico, actividades comunitarias:

1. Nos reunimos en asamblea comunitaria en el centro del poblado de Tlacotenco para la inauguración del trabajo “paisaje lingüístico náhuatl”: autoridades regionales (Jefatura Delegacional en Milpa Alta), representantes del INALI, coordinador territorial, sacerdote, nahua hablantes de la comunidad de Tlacotenco, equipo de apoyo interdisciplinario y público en general interesados en participar en esta tarea.
2. Nos organizamos en mesas de trabajo para la distribución de tareas.
3. Trabajamos en mesas redondas para tomar acuerdos sobre cómo escribiremos en la lengua náhuatl y qué escribiremos en los 100 espacios ya autorizados para su rotulación.
4. Definimos el listado de expresiones en la lengua náhuatl.

5. Distribuimos las tareas para la fase de rotulación en diferentes comités: de guarda de materiales, de preparación de alimentos, de diseño creativo de la rotulación y pintores, de gestión de recursos económicos, de escritura, de evaluación, de grabación audio y visual del proceso, y otros por definir.
6. Pintamos el paisaje lingüístico náhuatl
7. Fiesta comunitaria por la conclusión del paisaje lingüístico náhuatl

Figura 9. Fase de rotulación en la lengua náhuatl.



Fuente: Elaboración propia.

7.3 CAMPAÑA DE CONCIENTIZACIÓN LINGÜÍSTICA *MATITONAHUANONOTZAZQUEH* “HABLEMOS ENTRE NOSOTROS EN NÁHUATL”

La tercera categoría devela el conflicto social y lingüístico en la comunidad de habla. Las diferencias personales y las percepciones entorno a “el náhuatl correcto” y “el náhuatl incorrecto”, han fragmentado el tejido social entre los abuelos nahua hablantes. Se manifiesta un deshábito de hacer uso de la lengua náhuatl en la vida cotidiana.

Objetivo general: Fomentamos la concientización lingüística entre los nahua hablantes para hacer uso de su lengua originaria en la vida cotidiana con otros nahua hablantes en Tlacotenco.

Actividades:

1. Organizamos talleres comunitarios sobre la importancia del uso de la lengua náhuatl, su transmisión y conservación en el contexto tlacotense y otras temáticas (talleres motivacionales sobre el valor de nuestros abuelos) para el fortalecimiento de la lengua-cultura náhuatl.
2. Hacemos visitas a los hogares para elaborar una red de nahua hablantes.

7.4 MATINAHUACUICACAN “SIGAMOS CANTANDO EN NÁHUATL”

La cuarta categoría refiere a la función simbólica de la lengua náhuatl. El canto es una forma de fortalecer la identidad nahua. Los espacios para su socialización son pocos en la comunidad de Tlacotenco por lo que es necesario gestionar espacios particulares y públicos para su difusión y promoción.

Objetivo: Fortalecemos la identidad nahua de los abuelos nahua hablantes y de sus familias a través del canto

Actividades:

1. Nos organizamos en un comité para la promoción y la difusión del canto náhuatl. Por medio de este comité buscamos espacios de apertura para presentaciones culturales en los que participen los abuelos y las abuelas nahuas.
2. Creación del coro náhuatl de niños tlacotenses.
3. La implementación de nuevos escenarios donde se visibilice la lengua náhuatl como cantar náhuatl en el transporte público de Tlacotenco.
4. Gestionamos apoyos económicos para el transporte, alimentos y necesidades de los abuelos y abuelas nahuas durante las presentaciones, así como del coro de niños.

Tabla 8. Cronograma de actividades durante la época de verdor por categorías

	May. 2018	Jun. 2018	Jul. 2018	Ago. 2018	Sep. 2018	Oct. 2018 a Dic de 2018
Merezamos los alimentos en la lengua náhuatl “ <i>Matitlacuacan intloctzinco tonahuatlahtoltzin</i> ”						
Guardemos la palabra de nuestros abuelos nahuas y pintemos letreros en la lengua náhuatl en nuestra comunidad “ <i>Matinahuatlahtolpiacan tocoltzitzinhuan ihuan matinahuatlahcuilocan ipan toaltepetzin Tlacotenco</i> ”						
Campaña de concientización lingüística <i>Matitonahuanonotzacan</i> “Hablemos náhuatl entre nosotros”						
<i>Matinahuacuicacan</i> “Sigamos cantando en náhuatl”						

Fuente: Elaboración propia.

7.5 FACTIBILIDAD DE LA PROPUESTA

La propuesta que describí es un trabajo familiar y comunitario que se integra por personas hablantes y no hablantes de la lengua náhuatl y que considera que la voz de los hablantes y su sentir es la base para la toma de decisiones en cuanto al devenir de su lengua y cultura náhuatl y por lo tanto para la dirección de este trabajo que se emprende.

Esta propuesta es factible porque responde a las necesidades, aspiraciones y decisiones de los propios actores. Además, responde a las situaciones reales y concretas levantadas durante el trabajo de campo, a las que le damos seguimiento.

7.6 DURACIÓN DEL PROYECTO

Vigente el periodo de mayo a diciembre de 2018 y su continuación para el periodo 2019-2020.

7.7 NOTA RECOMENDATORIA

Otros focos a explorar en el proceso de revitalización lingüística por los nahua hablantes e interesados por rescatar la lengua náhuatl en Tlacotenco son:

Tabla 9. Otros focos a explorar en la revitalización lingüística en Tlacotenco

1. La iglesia de Santa Ana es un espacio de socialización muy concurrido en el que se puede implementar la instrucción de los saludos básicos y expresiones sencillas a través del sacerdote Juan quien maneja algunos saludos sencillos y está en la mejor disposición para colaborar.
2. El sacerdote Juan sugiere que un grupo de nahua hablantes tengan la encomienda de traducir a la variante de la lengua náhuatl de Tlacotenco las principales oraciones religiosas como el Padre Nuestro, Ave María y el Credo.
3. El hogar de los abuelos nahua hablantes puede agilizarse mediante la visita de los llamados “hijos adoptivos” que son los estudiantes de la lengua, quienes desean poner en práctica su aprendizaje de la lengua náhuatl de manera comunicativa.
4. La visita a cada una de las familias simulando como se hiciera para la mayordomía de una fiesta religiosa a fin de promover las pláticas de concientización lingüística y la búsqueda de otros nahua hablantes en Tlacotenco.
5. Experimentar la venta de algún producto en la lengua náhuatl. Como por ejemplo en la pizzería de uno de los nietos de los abuelos Damiana y Liborio en la que el servicio se da en la lengua náhuatl y la música también.
6. Un último extrañamiento que hallé al emprender este camino etnográfico fue la experiencia personal del abuelo Paciano [80 años] quien durante su infancia y juventud no habló la lengua náhuatl. ya en su madurez decidió hablarlo. Esto sirve de ejemplo para potencializar a los hablantes que experimentan un bilingüismo pasivo, en Tlacotenco, sugiero que debe continuarse investigando, al abuelo Paciano dijo al respecto: A mí de pequeño, de 2 años aunque mi padres sabían náhuatl a los 2, 3, 4 años, yo ni sabía nada de náhuatl, hasta cuando me di cuenta que ya lo entendía, un poquito más grandecito, no sé, si porque no los escuchaba o andaba jugando de callejero, no sé, aunque estaba allí con ellos [sus padres], pero yo a los 3,4, 5 años no sabía nada de náhuatl, o sea que para mí, mi lengua materna fue el castellano. Yo creo que ya tendría 5 o 6 años y no sabía nada de náhuatl, yo creo que ya lo entendía a lo mejor a los 8, 9 años. Mis papás, cuando se dirigían conmigo, siempre lo hacían en castellano, mi mamá hablaba muy bien el castellano, mi papá eran nahua hablante, los dos eran nativos de acá. Pues cuando me hablaban, siempre se dirigían conmigo siempre en castellano, pero la ventaja que entre ellos lo hacían [hablaban náhuatl]. Yo no nací aquí en esta casa, yo nací en otra, de hecho, de esta calle como a 3, 4 cuadras a mano izquierda, cuando nos pasamos aquí, aquí vivía mis abuelitos paternos, entonces mi abuelita que no sabía hablar el castellano, nomás puro

náhuatl. Yo creo que de ella aprendí bastante pero ya cuando venimos por aquí ya tenía creo 7, 8 años, algo así, y siempre mi abuelita mis papás, todo en náhuatl, las pequeñas visitas que venían todo en náhuatl. Entonces cuando me di cuenta no lo hablaba pero ya lo empezaba a entender. Ya lo entendía todo lo que decían, pero ya grandecito, pasaron más años cuando me di cuenta y no me sorprendió sencillamente dije “ay ya lo entiendo lo que están platicando”, pero no lo hablaba. Una cosa es entenderlo y otra cosa es hablarlo y así que mi adolescencia pues se me dificultaba hablar y hasta que una vez ya les quise seguir la corriente [hablar como su abuelita] a mi abuelita y que para ella sí era todo en náhuatl era monolingüe en náhuatl pues con ella practiqué las primeras palabras. Pero ya adolescente y luego, ya después de joven no lo volví a hablar y cuando estuve en la normal, pues nada de hablarlo, pues sencillamente lo sabía, lo que faltaba era practicarlo, hablarlo, entonces, no fue mi lengua así de chico hablarlo, en la adolescencia yo hablaba castellano, en mi juventud castellano, ni yo mismo me doy cuenta cuándo empiezo hablarlo. (C. PB. 10/01/17)

Referencias

- Ada, A. & Baker, C. (2001). *Guía para padres y maestros de niños bilingües*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Appel, R. & Muysken, P. (1996). *Bilingüismo y contacto de lenguas*. España: Ariel.
- Arévalo, G. A. (2015). Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación. Recuperado el 23 de Octubre de 2017, de <http://upedagogica.edu.bo/wp-content/uploads/2015/12/2.-Reportando-desde-un-frente-decolonial.pdf>
- Ascencio, M. (2009). La pérdida de una lengua: el caso del náhuat. *Teoría y Práxis*, 65-78. Recuperado el 10 de Marzo de 2018, de <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/920/1/nahuat.pdf>
- Austin, J. (1955). *Como hacer cosas con palabras*. Obtenido de http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf
- Azkarate, A. (2007). Memoria y resignificación. Apuntes desde la gestión del patrimonio cultural., (sin número de página). Obtenido de http://www.fundacionfernandobuesa.com/pdf/20070718_ponencia_a_azkarate.pdf
- Baker, C. (1993). *Fundamentos de Educación Bilingüe y bilingüismo*. Madrid, España: Cátedra.
- Bastardas, A. (1996). Política y planificación lingüística. En *Elementos de lingüística* (págs. 341-360). Barcelona: Octaedro.
- Bastardas, A. (2016). Ecología lingüística y lenguas minorizadas: algunas notas sobre el desarrollo del campo. Barcelona, España: Fernández Planas. A. Ma. Recuperado el 2 de Diciembre de 2017, de <http://stel.ub.edu/labfon/amper/homenaje-eugenio-martinez-celdran/53reflexiones/53-ABastardas.pdf>
- Bello, A. & Rangel, M. (2000). Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe. (C. C. Caribe, Ed.) Obtenido de <https://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/4/6714/P6714.xml>
- Bernal, J. (s.f.). Diglosia y funciones sociales de las lenguas en Grecia (1830-1941). 115-134. Recuperado el 25 de Octubre de 2017, de [file:///C:/Users/HP/Downloads/Dialnet-DiglosiaYFuncionesSocialesDeLasLenguasEnGrecia1830-265415%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/HP/Downloads/Dialnet-DiglosiaYFuncionesSocialesDeLasLenguasEnGrecia1830-265415%20(1).pdf)
- Blaxter, L., Hughes, C. & Tight, M. (2000). *Cómo se hace una investigación*. España: Gedisa.
- Calaforra, G. (2017). Lengua y poder en las situaciones de minorización lingüística. *Universitat de Valencia*. Obtenido de <https://www.valencia.edu/calaforr/CursColonia.pdf>
- Canaval, G. E. (2000). El cambio social: análisis del concepto y aplicación en la investigación, educación y práctica de los profesionales de la salud. *Colombia Médica*, 31(1), 37-42. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/283/28331108.pdf>
- Castillo, M. (2003). ¿Cómo enfrentar la planificación lingüística? ¿Están enfermas nuestras lenguas o somos nosotros los enfermos? *Qinasay. Revista de Educación Intercultural Bilingüe*, 79-85.

- Castillo, M. A. (2007). *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan*. México: UNAM, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chi, H. (2011). *La vitalidad del maaya t'aan. Estudio etnográfico de la comunicación intergeneracional de los mayas de Naranjal Poniente*. Cochabamba, Bolivia.
- Christian, D. (1992). La planificación de las lenguas desde el punto de vista de la lingüística. En F. J. Newmeyer, *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge* (págs. 233-252). Madrid: Visor.
- Cimadamore, A., Evensole, R., & McNeish, J.-A. (2006). Pueblos indígenas y pobreza. Una introducción a los enfoques multidisciplinares. En A. Cimadamore, R. Evensole & J. Andrew, *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinares* (págs. 17-37). Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20100620065831/pueblos.pdf>
- Contreras, R. (2002). La Investigación Acción Participativa (IAP): revisando. En J. Durston, & F. Miranda, *Experiencias y metodología de la Investigación Participativa* (págs. 9-17). Chile: Naciones Unidas, CEPAL.
- Cooper, R. (1997). *La planificación lingüística y el cambio social*. Madrid, España: Cambridge University Press.
- Corder, P. (1992). *Introducción a la lingüística aplicada*. México: Limusa.
- Coronado, G. (1999). *Porque hablar dos idiomas...es como saber más: sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*. México: CIESAS.
- Crystal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid, España: Cambridge University Press.
- De León Pasquel, L. (2005). *La llegada del alma. Lenguaje, infancia socialización entre los mayas de Zinacantán*. México: CONACULTA.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Fals, O. (s.f.). Orlando Fals Borda: Investigación acción participativa. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=op6qVGOGinU&t=770s>
- Fasold, R. (1996). *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*. España: Visor Libros, S.L.
- Fishman, J. (1995). *Sociología del lenguaje*. Madrid, España: Cátedra.
- Fishman, J. (1997). *Reversing Language Shift*. USA: Multilingual Matters Ltd.
- Flores, J. A. (2011). Desarrollando buenas prácticas en revitalización lingüística. En J. A. Flores, *Antología de Textos para la revitalización lingüística* (págs. 211-231). México: INALI.
- Flores, N. (24 de Noviembre de 2017). Políticas de exterminio contra pueblos indígenas. *Contralínea. Periodismo de investigación* (567). Recuperado el 12 de Diciembre de 2017, de <http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2017/11/24/politicas-exterminio-pueblos-indigenas/>
- Galicia, J. (2011). Las tlacualeras: un canto-baile pícaro y de cosquilleo en el rito matrimonial en Santa Ana Tlacotenco. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38. Obtenido de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9351/8729>
- Geertz, C. (1983). *Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Green, A. (1996). Queremos retomar la palabra. *Revista de Comunicación Educativa Bogotá*, Abril-Mayo-Junio, 4-11.

- Hamel, R. E. (1995). Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: *Alteridades*, 79-88. Recuperado el 21 de Agosto de 2017, de <http://www.hamel.com.mx/Archivos-Publicaciones/1995e%20Conflictos%20entre%20lenguas%20y%20derechos%20linguisticos.pdf>
- Hecht, A. C. (2010). *"Todavía no se hallaron hablar en idioma". Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui (Argentina)*. Múnich: Lincom Europa.
- Himmelmänn, N. P. (2007). Capítulo 1 La documentación lingüística: ¿qué es y para qué sirve? En J. B. Haviland & J. A. Flores Farfán, *Bases de la documentación lingüística* (págs. 14-47). Obtenido de <http://jaf.lenguasindigenas.mx/docs/Himmelmänn-2007.pdf>
- Hinton, L. (2001). *Language Revitalization an Overview*. Hinton & K. H. The green book of language revitalization in practice (51-59), Berkeley: Academic Press.
- INALI. (2005). Recuperado el 23 de Diciembre de 2017, de http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf
- INEGI. (24 de Noviembre de 2015). Obtenido de <http://www.inegi.org.mx/>
- Jiménez, L. (2004). El hablante tiene la última palabra. *Quinasay-Revista de Educación Intercultural Bilingüe*, 71-82.
- Karmiloff, K., & Karmiloff-Smith, A. (2005). *Hacia el lenguaje. Del feto al adolescente*. Madrid: Morata.
- King, J. (2014). Revitalizing the Maori Language. En P. Austin, & J. Sallabank, *Endangered Languages. Beliefs and Ideologies in Language Documentation and Revitalization* (I. Sichra, Trad., págs. 213-228). Oxford University Press.
- Landry, R. & Bourhis, R. Y. (1997). Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality. An Empirical Study. *Journal of Language and Social Psychology*, 23-49.
- Legislativo, P. (Febrero de 14 de 2018). *Congreso de la Unión*. Obtenido de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf
- León-Portilla, M. (2010). Cuando muere una lengua. *Revista de la Ciudad de México*, 1-1. Recuperado el 12 de Septiembre de 2017, de <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/8210/leon/82leon.html>
- López, L. E. (2006). *Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia*. La Paz: Plural editores.
- López, L. E. (2015). El hogar, la comunidad y la escuela en la revitalización de las lenguas originarias de América Latina. *Pueblos indígenas y educación* (págs. 205-329). Quito Ecuador: Abya-Yala.
- López, L.E. (2016). Prólogo. *¿Ser o no ser bilingüe? Lenguas indígenas en familias urbanas*. (págs. 7-12). La Paz, Bolivia: Plural editores.
- Lorente, D. (2015). El «aire» o yeyecatl entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo. *Revista Española de Antropología Americana*, 45 (1), 253-285. Obtenido de [file:///C:/Users/HP/Downloads/52365-97099-2-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/HP/Downloads/52365-97099-2-PB%20(1).pdf)
- Madera, M. (1999). Identidad de grupo y funciones de la lengua en el análisis de la desaparición o mantenimiento de una lengua. En A. Herzfeld, & Y. Lastra, *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las Naciones de América* (págs. 137-139). Sonora, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Marko, I. & Uranga, B. (2014). Sobre la ecología lingüística en el país Vasco: visión de los agentes. *Revista de lengua i dret journal of language and law* (62), 73-85. Obtenido de <http://revistes.eapc.gencat.cat/index.php/rld/article/viewFile/10.2436-20.8030.02.79/n62-marko-es.pdf>
- Martí, J. (23 de Noviembre de 2012). La Investigación Acción Participativa. Estructura y Fases. Obtenido de http://www.joves.net/guiaassociacions/prenem/Pressupostparticipatiu/la_investigacion.rt
- Martínez García, B. (Enero-Junio de 2008). La investigación en la cotidianidad social desde la fenomenología. *Interinstitucional de Investigación Educativa*, 9 (17), 35-56.
- Martínez, P. C. (2006). El método de estudio de caso: estrategia metodológica de la investigación científica. *Pensamiento y Gestión* (20), 165-193. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/646/64602005.pdf>
- Meliá, B. (1998). Palabra vista, dicho que no se oye. En L. López, & I. Jung, *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación* (págs. 23-38). Madrid: Morata, PROEIB-Andes, DSE.
- Mimpika, L.-W. (2005). *Transculturación y colonialismo en el Caribe. Versiones y subversiones de Alejo Carpentier*. España: Verbum.
- Molina, A. d. (1555). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México.
- Morales, F. (2008). La morfología del causativo, aplicativo y frecuentativo del náhuatl en Tlacotenci, Milpa Alta, D.F. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 39, 269-275. Obtenido de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn39/807.pdf>
- Municio, J. I., & Gómez Crespo, M. (1998). *Aprender y enseñar ciencia del conocimiento cotidiano al conocimiento científico*. Madrid, España: Morata.
- Murillo, J., & Martínez, C. (2010). *Investigación etnográfica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Obtenido de https://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso_10/I_Etnografica_Trabajo.pdf
- Murillo, S. (2008). El conflicto social en Michel Foucault. (F. d. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Ed.) *Revista del programa de investigaciones sobre conflicto social*, 155-180. Recuperado el 20 de Noviembre de 2017, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140715054630/murillo01.pdf>
- Navarro, B. (2009 de Octubre de 2009). *Scribd*. Recuperado el 13 de Agosto de 2017, de <https://es.scribd.com/document/156448121/Adquisicion-de-La-Primera-y-Segunda-Lengua>
- Ninyoles, R. (1972). *Idioma y poder social*. Madrid, España: Tecno.
- Novelo, Y. (2015a). Reapropiación y aprendizaje de una lengua indígena en contextos de dominación: el óol regresado a una mujer maya a través del maya yucateco. En L. López, R. Moya, & M. Abram, *Pueblos indígenas y educación* (64: 47-56). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Novelo, Y. (2015b). *Fortalecimiento lingüístico e identitario en el proceso de creación y escucha del túmben maaya K'aay (música maya contemporánea)*. Cochabamba, Bolivia. Obtenido de http://biblioteca.proieibandes.org/wp-content/uploads/2016/11/Tesis-Jazmin-Novelo_.pdf
- Olmos, A. d. (1547). *Gramática de la lengua mexicana*. México.

- Olson, D., & Torrance, N. (1998). *Cultura escrita y oralidad*. España: Gedisa.
- Ong, W. J. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, A. (2016). *Resistiendo al silencio: La situación de la lengua tseltal en la comunidad La Venta*. Cochabamba: Bolivia. Obtenido de <http://biblioteca.proeibandes.org/wp-content/uploads/2016/11/Tesis-Antonio-Perez.pdf>
- Plaza, M. P. (2009). *La EIB y los sistemas educativos estatales*. Obtenido de http://dondelapalabra.proeibandes.org/pdf/3/educacion_lenguas.pdf
- Polo, M. (2007). *El libro de Marco Polo*. Bogotá : Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte.
- RALE. (2018). *Real Academia de la Lengua Española*. Obtenido de <http://www.rae.es/>
- Ramírez, A. (20 de Diciembre de 2017). Poemas en náhuatl. Obtenido de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn16/252.pdf>
- Rivera, A. Y. (2015). *Entre la realidad y la política de revitalización de la lengua nasa en la comunidad de Cofradía, Cauca, Colombia*. Cochabamba, Bolivia. Obtenido de <http://biblioteca.proeibandes.org/wp-content/uploads/2016/11/Tesis-Andrea-Rivera.pdf>
- Roth Seneff, A. (1989). Desplazamiento lingüístico en el desarrollo regional de México. *Relaciones*, 29-50.
- Ruíz, C. La alteridad. (págs. 99-101) (25 de Noviembre de 2009). www.uam.mx. Obtenido de http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/25_iv_nov_2009/casa_del_tiempo_eIV_num25_99_101.pdf
- Saavedra, M. D. (2016). Empezando desde la cuna. Viviendo junto con nuestra lengua ¡Qallukunanchikta munakunchik chayqa qallunchikpi kawsakuna! En I. Sichra (Coord), *Ser o no ser bilingüe. Lenguas indígenas en familias urbanas* (págs. 25-59). La Paz, Bolivia: FUNPROEIB Andes.
- Sahagún, B. d. (1569). *Códice Florentino. Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Libros más cultura y Aldus.
- Sánchez, J. (2010). Aspectos de la planificación lingüística de familias bilingües español/inglés en Sevilla. *Elía*, 233-265. Obtenido de <http://institucional.us.es/revistas/elia/10/11.Sanchez.pdf>
- Sichra, I. (2003). *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. La Paz, Bolivia: Plural.
- Sichra, I. (2014). *No solo la última palabra, sobre todo la primera. Familias revierten el desplazamiento lingüístico intergeneracional en área urbana*. Cochabamba. Recuperado el 12 de Octubre de 2017, de http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/no_solo_palabra.pdf
- Sichra, I. (2016a). Introducción. En I. Sichra (Coord), *¿Ser o no ser bilingüe? Lenguas indígenas en familias urbanas* (págs. 13-22). La Paz, Bolivia: Plural editores.
- Sichra, I. (2016b). *Políticas lingüísticas en familias indígenas: cuando la realidad supera la imaginación*. Obtenido de Biblioteca PROEIB Andes: <http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/inge/cuando%20la%20realidad.pdf>
- Silva, D. (2008). Techahchan huel nelli motemaquixtiz in tonahuatlahtol intla ticnequih macahmo polihui nitetlatlalhuiz. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 277-285. Obtenido de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn39/808.pdf>

- Silva, L. (1993). El uso de la forma reverencial en náhuatl de Santa Ana Tlacotenco en el sureste del Distrito Federal. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 127-142. Obtenido de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn23/409.pdf>
- Spolsky, B. (2014). *Language Beliefs and the Management of Endangered Languages*. Oxford, Oxford University Press.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquia.
- Trujillo Tamez, I., & Terborg, R. (2009). Un análisis de las presiones que causan el desplazamiento o el mantenimiento de una lengua indígena en México: El caso de la lengua Mixe de Oaxaca. *Cuadernos Interculturales* (12). Obtenido de https://www.academia.edu/30843086/Un_an%C3%A1lisis_de_las_presiones_que_causan_el_desplazamiento_o_mantenimiento_de_una_lengua_ind%C3%ADgena_de_M%C3%A9xico_El_caso_de_la_lengua_mixe_de_Oaxaca
- tustextos.com. (2014). Recuperado el 20 de 12 de 2017, de <http://tustextos.com/tags/burla/>
- UNESCO. (2003). *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. Paris. Recuperado el 23 de Julio de 2017, de http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf
- UNESCO. (2009). Lenguas en peligro. (2), 1-19. Recuperado el 14 de Noviembre de 2017, de <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001865/186521s.pdf>
- Van Dijk, T. (Julio-Diciembre de 1980). Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso. *Semiosis* (5), 37-53. Recuperado el 20 de Octubre de 2017, de <http://www.discursos.org/oldarticles/Algunas%20notas%20sobre%20la%20ideolog%EDA%20y%20la%20teor%EDA%20del%20discurso.pdf>
- Velasco, H., & Díaz de Rada, Á. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Wood, A. (2015). La documentación lingüística. En B. Comrie, & L. Golluscio, *Language contact and documentation. Contacto lingüístico y documentación* (págs. 9-32). De Gruyter Mouton.

Anexos

Anexo 1 Instrumentos metodológicos

Ficha de observación

Universidad Mayor de San Simón, Proeib Andes
Maestría en sociolingüística

Familia Meza Jardines

Observador: Elsa Del Valle Núñez

Fecha: _____

Lugar: _____

Hora: Inicio de la observación: _____ término de la observación _____

Uso de la lengua: _____

<i>Abuelo (a)</i>	<i>Rol</i>	<i>Interacciones con otros interlocutores</i>	<i>Descripción</i>

Guía entrevista abierta/Conversaciones

Universidad Mayor de San Simón, Proeib Andes
Maestría en sociolingüística

Entrevistados: **Abuelos (as)**

Entrevistador: Elsa Del Valle Núñez

Fecha: _____

Lugar: _____

Hora: Inicio de la entrevista: _____ Término de la entrevista _____

Uso de la lengua: _____

Datos generales del entrevistado (nombre, origen, domicilio, ocupación, edad, estado civil, escolaridad y otros similares).

Datos sobre su familia (con quién vive, cuántos hijos tiene).

Uso de la lengua en la familia en el hogar (con quien o quienes habla náhuatl, en qué momento, sobre qué temas transmisión o no de la lengua, factores que inhiben o que benefician).

Uso de la lengua en otros ámbitos (con quién o quiénes habla náhuatl, en qué momento, sobre qué temas).

Percepción del uso de la lengua.

Percepción del uso de prácticas culturales nahuas (en cuáles participa).

Percepciones sobre la transmisión de la lengua náhuatl.

Expectativas sobre la lengua náhuatl.

Guía entrevista/conversaciones familiares de los abuelos/as nahuas

Universidad Mayor de San Simón, Proeib Andes

Maestría en sociolingüística

Entrevistados: **familiares de los abuelos (as): hijos y nietos.**

Entrevistador: Elsa Del Valle Núñez

Entrevistado: _____

Fecha: _____

Lugar: _____

Hora: Inicio de la entrevista: _____ Término de la entrevista _____

Uso de la lengua: _____

Datos generales del entrevistado (nombre, origen, domicilio, ocupación, edad, estado civil, escolaridad).

Datos sobre su familia (con quién vive, cuántos hijos tiene, parentesco con el abuelo, abuela y otros).

Uso de la lengua náhuatl en el hogar (con quien o quienes habla náhuatl, en qué momento, sobre qué temas, transmisión o no de la lengua, factores que inhiben o que benefician).

Uso de la lengua fuera del hogar, en otros ámbitos (con quién, quiénes habla náhuatl, en qué momento, sobre qué temas).

Percepción del uso de la lengua náhuatl.

Percepción del uso de prácticas culturales nahuas (en cuáles participa).

Percepciones sobre la transmisión de la lengua náhuatl.

Expectativas sobre la lengua náhuatl.

Ficha comunidad de Tlacotenco

Pueblo: Santa Ana Tlacotenco Delegación: Milpa Alta Estado: Ciudad de México

Extensión de tierra: _____ Límites territoriales: _____

Habitantes: _____

Servicios con los que cuenta la comunidad: _____

Vías de acceso: _____

Organización social por barrios: _____

Economía: _____

Autoridades: _____

Fecha: _____

Anexo 2 Registro fotográfico EDVN, Tlacotenco, Ciudad de México



Mapa de Tlacotenco, Ciudad de México.



Traje tradicional nahua de Tlacotenco 16/01/17.



Virgen de Santa Ana 23/01/17.



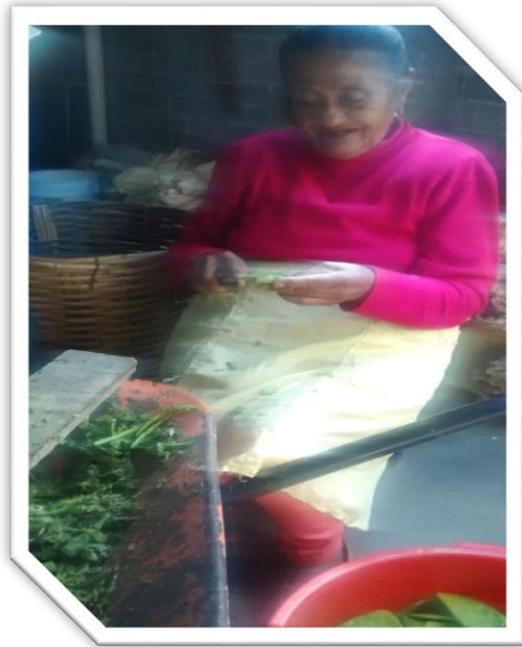
El desgrane de maíz 16/01/17.



Tejido de chaquira, saber de las abuelas nahuas
16/01/17.



Tejido de huarache, saber de los abuelos nahuas
14/01/17.



La abuel Damiana en la limpia de nopal
10/01/17.



El abuelo Liborio en la limpia de nopal
08/01/17.



Abuelo Liborio en la difusión del encuentro de nahua hablantes 20/01/17.



La abuela Damiana en el campo narrando sus historias 17/01/17.



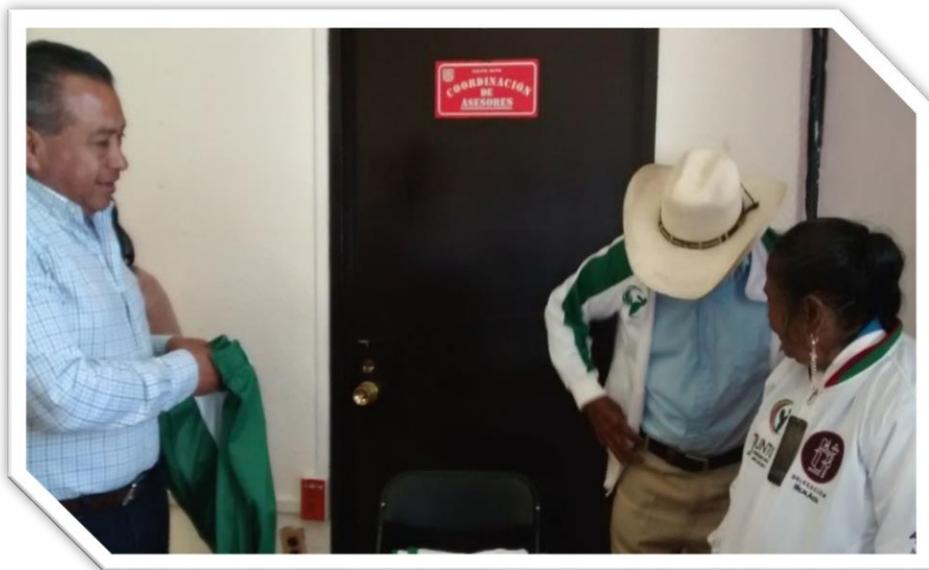
Fogata nahua tradicional, inauguración 04/02/17.



La abuela Damiana y su bisnieta Katya en la fogata nahua tradicional 04/02/17.



Encuentro de nahua hablantes Tlacotenco 03/02/2017.



Abuelos Damiana y Liborio en junta del tema paisaje lingüístico náhuatl con el Delegado Jorge Alvarado en la Delegación Milpa Alta 15/02/17.



Abuelos Damiana y Liborio escribiendo sus cuentos 14/02/17



Abuela Damiana compartiendo con su nieta y sus amiguitos el cuento Las tres muchachas 26/02/17