



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE POST GRADO
PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB Andes

“Esta boda de ahí viene, de los cerros, de los volcanes, de ahí es”
**La boda Nealtican en contextos de asimilación cultural y desplazamiento
del náhuatl de la región de Puebla**

Martha Griselda Valencia Sánchez

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón,
en cumplimiento de los requisitos para la obtención del
título de Magíster de Educación Intercultural Bilingüe en
América Latina

Asesor(a) de tesis: Dra. Inge Sichra

**Cochabamba, Bolivia
2018**

La presente tesis “Esta boda de ahí viene, de los cerros, de los volcanes, de ahí es”. La boda Nealtican en contextos de asimilación cultural y desplazamiento del náhuatl de la región de Puebla, fue defendida el.....

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

**Mgr. José Antonio Arrueta Rodríguez
Tribunal**

**Vanessa Anthony Stevens, Ph. D.
Tribunal**

**Mgr. José Antonio Arrueta Rodríguez
Jefe del departamento de Post Grado**

En memoria

En memoria de mis abuelos

Enrique Sánchez Carmona e Isabel Ramírez Casas,

Bonfiglio Bonilla Ricardo,

que son mis raíces y esencia nahua.

**“No koneu amo teyi nimitskauilia, yon teyi, san nimitskahuilia
no tlakitkiyotl itech mo yolo, ka non san sé tik nejnemiske semanahuak”**
*“Hija, no te dejo nada, ni más, pero te dejo algo más valioso en tu corazón,
con eso caminaremos juntas en el mundo”*

Abue.Isabel Ramírez12041988

_____ & _____

*A Don Matilde Osorio (†) que dejó el legado de su historia en la
música de banda de Nealtican, gracias por sus enseñanzas que fortalecieron
el reconocimiento del saber musical de su pueblo.170317*

Dedico esta tesis...

A los padres del universo que me permiten caminar bajo su manto y guiar mis pasos en la tierra, al concederme la salud, la fortaleza en mi corazón y la valentía para defender los ideales que como persona y profesional me propongo.

El presente tejido intelectual para los mayores que a través de los años silencian su saber, porque ya no hay quien se predisponga a escuchar; guardan sus conocimientos porque, a través de esta modernidad, dicen ya no necesitarlos. Espero que en un tiempo futuro, los vientos rieguen nuevas semillas para que en sus retoños vuelvan a florecer sus conocimientos. A mi pueblo Nahua que es la esencia de mi vida y que sin él, mi vivir en la tierra no se justificaría.

A la comunidad nealtiquense, a los integrantes del grupo “Hueyi Atlixcayotl”, al grupo de jóvenes COJUFE, a Dña. Luisa Chico Luna y su esposo Don Salomón Osorio Santamaría, a Don Hilario Luna Soriano y su esposa Dña. María Marina Méndez Grande, a Don Porfirio Valdetano y esposa, a Dña. Braulia Torres Grande, Don Julio Romero Flores, a todos las personas mayores que tuvieron la predisposición de compartir su sabiduría y de colaborar en la presente investigación.

A mis hijas, Nancy Illiana, Nadia Aurora y Liuvaa Yoliintali, los tesoros más preciados que la vida me concedió, por entender mis luchas, estar ahí en mis debilidades y ser un pilar importante en mi vida, y a mi esposo, compañero y amigo, Román Luna Luna, quien es mi impulso, mi inspiración, me comprende y acompaña en mis decisiones.

A mi madre, Ma. Reyna Sánchez Ramírez, porque con su sabiduría y ejemplo ha guiado mis pasos en el camino de la vida y a mi padre que siempre ha guardado un pensamiento positivo para mí y me anima, a mis hermanas Dany, Guillermina y Marcela Isabel, sobrinas y sobrinos por brindarme su apoyo emocional y a mis tíos, tías, primas, primos y familia que desde la distancia caminaron junto con migo mi crecimiento profesional.

A Ustedes dedico este tejido intelectual y agradezco su confianza.

Agradecimientos

Agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y al Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACYT), México, por la beca brindada para realizar la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe en Cochabamba Bolivia.

Mi agradecimiento al personal del Programa de Becas de Posgrado para Indígenas (PROBEPI), por su apoyo, sus orientaciones académicas y atención invaluable en todo el proceso, desde la postulación hasta la finalización del posgrado.

Correspondo la atención por el apoyo a la Secretaría de Educación Pública (SEP) en coordinación con la Dirección de Educación Indígena (DEI) del Estado de Puebla por otorgar el permiso laborar que me permitió ejercer el derecho de profesionalización docente.

Agradezco la predisposición, la participación, apoyo y confianza a las distintas personas de la comunidad, a las diferentes autoridades civiles, educativas y religiosas del municipio de San Buenaventura Nealtican Puebla que tuvieron a bien brindar el apoyo al presente estudio.

Agradezco el apoyo en el registro fotográfico y de video a la Lic. En comunicación Nancy Illiana García Valencia y al joven Gabriel de Jesús Tepoz por su paciencia y apoyo en los dibujos de los Mapas parlantes. A los padres de familia, compañeros docentes y alumnos, de la Escuela Primaria Bilingüe de Educación Indígena “Niños Héroes de Chapultepec” a quienes desatendí para prepararme profesionalmente, les expreso mis disculpas y agradecimiento.

Agradezco la estancia a la Universidad Mayor de San Simón y al Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los países Andinos (PROEIB Andes) por la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe y a los docentes: al Dr. Pedro Plaza, al Dr. Fernando Prada, al Dr. Fernando Galindo, al Dr. Teófilo Laime, al Mgr. José Antonio

Arrueta, al Mgr. Vicente Limachi, a Lic. Rubén Valverde quienes, con voluntad, dedican su tiempo y esfuerzo para reconocer nuestra identidad a partir de la intra e interculturalidad. Gracias por sus consejos, atenciones y por acompañarme en este transitar intelectual.

Agradezco a la Mgr. Marina Arratia Jiménez, por su responsabilidad y atención en la coordinación de la Maestría y las facilidades para el desarrollo y culminación en este periodo de preparación profesional.

Mi gratitud a mi asesora de tesis, Dra. Inge Sichra, por su sabiduría, su delicadeza humana en el trato personal – digital y su singular forma de orientar mi aprendizaje en el desarrollo de esta tesis, mi infinito agradecimiento.

El agradecimiento a mi lectora externa de tesis, Ph.D. Vanessa Anthony Stevens y mi lector interno, Mgr. José Antonio Arrueta Rodríguez por las sugerencias en la tesis.

Mi agradecimiento por las atenciones prestadas a Janeth, Carolina, Roberto y Edwin.

A mis hermanas y hermanos de los pueblos Aymara, Quechua, Guaraní, Chiquitano, Huajnaye (Bolivia), mapuche (Chile), Axanica (Perú), Nasa yuwe (Colombia), Chinanteco, Nahua, Tojolabal, Zoque, y Purépecha (México) que nos dimos la oportunidad de caminar juntos, gracias por sus consejos, su paciencia, su cariño y comprensión. A mi hermana Masahua por su amistad y compañía.

Un especial agradecimiento a Andrea Veliz Medrano y a su esposo por la amistad y hermandad, a la Dra. Luz Jiménez Quispe por su amistad, su consejo y motivación, a la Dra. Nicola Pauli por su atención y amistad, al P. Primitivo Arnáez de la orden de clérigos escolapio de la parroquia de San Rafael por amistad y consejo, a la familia Onofre Cuevas por sus atenciones y aprecio, a Dña. Saida, a Deysi Choque, Eliana Cossio y a todas las amigas y amigos bolivianos que me brindaron su amistad y apoyo. Gracias comunidad cochala por los enlaces tan fructíferos que fortalecieron mi estancia en el PROEIB y en Bolivia. Tlasojkamatik.

Resumen

“Esta boda de ahí viene, de los cerros, de los volcanes, de ahí es” La boda Nealtican en contextos de asimilación cultural y desplazamiento del náhuatl de la región de Puebla

Martha Griselda Valencia Sánchez, Mgr. En EIB,
Universidad Mayor de San Simón, 2018,
Asesora: Inge Sichra

La presente investigación analiza las prácticas comunitarias en la localidad de San Buenaventura Nealtican, tomando en cuenta tres referentes: la leyenda de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, el uso y desuso del náhuatl en las prácticas comunitarias y los problemas de enseñanza en la lengua náhuatl en las escuelas bilingües de la localidad. La descripción manifiesta las características sociolingüísticas y socioculturales que ayudan a reconocer los aportes de los mayores y las condiciones para el fortalecimiento lingüístico en el municipio.

Es una investigación cualitativa que se desarrolla a partir del método etnográfico para reconocer e identificar las acciones de los mayores en el fortalecimiento cultural y lingüístico desde una mirada holística y naturalista. El proceso de recolección de datos llevó a tomar en cuenta estrategias comunitarias de investigación como: el cuchicheo, el convite, la charla, la convivencia y la interpretación técnicas conversacionales de investigación que ayudaron a mediar y a desarrollar el trabajo de campo en la comunidad.

Implementar este proceso metodológico permitió que el análisis de los datos como el relato comunitario de la leyenda de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl visualizara la relación que existe entre el relato y la práctica comunitaria de la boda tradicional de Nealtican, logrando indagar qué situaciones comunicativas aun preservan la vitalidad de la lengua o el desuso de la misma, y cómo la leyenda influye en la práctica de la boda en la comunidad.

Así mismo, al tomar en cuenta en este análisis la comunidad escolar, se distinguen las dificultades que surgen en la enseñanza de la lengua nativa de la localidad, las fortalezas con las que cuentan las escuelas bilingües y se plantea una propuesta con el objetivo de generar espacios de reflexión que visualicen el grado de pérdida del náhuatl en la comunidad y cómo este proceso afecta la gestión escolar y revitalización de la lengua en la comunidad.

Palabras claves: cultura, actitud lingüística, cambios lingüísticos, bilingüismo, vitalidad de la lengua, tradición oral, educación bilingüe

Nechikol

**“Nin namik neka huitz, tlen tepeme huitz, tlen tetltepetl, ompa ni kayotl”
In namik Nealtikan, yetok kampa tlami to ueuemexikayotl ihuan to masehualtajtol.
Kuetlaxkuapan**

Martha Griselda Valencia Sánchez, Mgr. En EIB,
Universidad Mayor de San Simón, 2018,
Asesora: Inge Sichra.

Ipan nin amatl mitsonnextia kenomi mochihua, hua monextia ilhuime ne tatokayan Nealtikan, nikseli eyin tlanejnemilis: in nemilistlatolotl namike Popokatepetl ihuan Istaksihutl, no ijki tiktemoa xe axan motlajtoltia so amo mokaki náhuatl kuak chantika itech tekin monojnotsa, no ijki sekintenextis tlen panoa tomasehualiknime kampa kaltlamaxtiloyan kuak sen tlamaxtil kuak kineki kijtitis náhuatl in pipilkoneme ompa Kaltlamaxtiloyan ometlajtol tlen kate Nealtikan. Nin tlajkuilol kinextia tlen panoa kuak to tlajtol amo monextia, kuak motekitia to masehual iknime, so kuak mo ilhuitia noijki monextia ken to kokoltsin kichihua kuak motlapohua náhuatl kuak kichihu iluitl, so tekiti, so panoa in tonal ompa Nealtican.

Nin amatl ojtli ijkiti kanka tiktemojke kani moyolehua to kokoltsin, una kuak nikintato amo san nia, nikinyeknojnotsak, huan nikinyekuikan, timonojnochilijke, ti masehuke tlaxkaltsin, tsopelatl, huan kemansa timokikinatske, titehuantijke, timonojnotske, tisentlakuajke han huak tisenyetoya timotlapohuijke huan noijki timonemilijke ken mopoliutok nin totlajtol. Kuak niaya ninchantsin nikintlajpaloti niktlatlahuitiaya aksa maj kuepatlajto uan ijkon nihuelik nimotlapohui ihuan nomasehualiknime.

Miak tlamanti timotlapohuijke itech nin ojtli ijtitil, kuak nikpiak ninmasehual tlanemilil, nik tepehuak xinachtli, huan nikxexelo to tlapohualis, satepan kuak monexti xotsitsin nik sentili keme kajki tlapali, huan monexti yeyi yejyekol; in nemilistlatolotl namike Popokatepetl ihuan Istaksihuatl, kenomi pasoloa tonemilistlatolotl manike

Popokatepetl ihuan Istaksihuatl kan namikeiluitl tlen kichihua ompa Nealtican, huan kenmonextia to masehualtlajtol kuak kichihua iluitl, huan ken momanelohua in iluitl huan tonemilistlatolotl.

Noijki, kuak tiknemilijke kenimo temaxtijke kinmaxtia pipilkomene náhuatl, monexti ka ohuijki tekintl, momaneloa in tlajtol kuak temaxtijke kinextilia, huan amo makin kitlasijkamati tlen tlajtol motlapohuia kuak kinijtitia in piltontles, noijki tikitake ka onkak miaktin tetatme tlen kimati motlajoltiske náhuatl sayo amo kasi kanimotlajoltiske yan non chikahualistli tlen kipia kaltlamaxtini ometlajtol Nealtican. itech amatl nikijkuilo se tlajkuilol kampa nesi kenomi tikchihuaske, huan keni tikinpalehuiske to kokolhuan, huan masehual kaltlamaxtini Nealtican.

Índice

Agradecimientos	ii
Resumen	iv
Nechikol	vi
Índice	viii
Lista de Tablas	xi
Lista de Ilustraciones	xii
Abreviatura	xiii
Amoxpohual [compendio]	xiv
Introducción	1
Capítulo I: Presentación del problema	5
1.1. Planteamiento del problema.....	5
1.2. Preguntas de investigación.....	10
1.3. Objetivos de investigación	11
1.3.1. Objetivo general	11
1.3.2. Objetivos específicos.....	11
1.4. Justificación.....	11
Capítulo II: Fundamentación metodológica	13
2.1. Tipo de investigación	13
2.2. Método de investigación	14
2.3. Selección del lugar	15
2.4. Descripción de los participantes.....	15
2.5. Unidades de observación o de análisis.....	15
2.6. Técnicas o instrumentos de investigación.....	17
2.6.1. Técnicas comunitarias para el desarrollo de la investigación	19
2.6.2. Instrumento para el registro de los datos.....	19
2.7. análisis de los datos.....	20
2.7.1. Procedimiento de análisis e interpretación de los datos	21
2.8. Lecciones y metodologías aprendidas.....	23
Capítulo III: Fundamentación teórica	24
3.1. Cultura.....	24
3.1.1. Contacto de culturas	25
3.1.2. Grupo étnico y control cultural	28
3.2. Actitud lingüística	33
3.2.1. Elección de lengua.....	34
3.2.2. Bilingüismo y diglosia.....	37
3.3. Cambios lingüísticos y Vitalidad	41
3.3.1. Factores que promueven / afectan el mantenimiento de la lengua.....	41
3.3.2. Factores que favorecen la sustitución de la lengua	44
3.3.3. Vitalidad de la lengua.....	45
3.4. Tradición oral	46

3.4.1. La memoria en la historia oral.....	48
3.4.2. El mito en la tradición oral de Nealtican.....	49
3.5. la educación bilingüe indígena.....	51
3.5.1. La EIB en la educación mexicana.....	54
3.6. Estudios en relación al tema de investigación.....	57
Capítulo IV: Contexto comunitario	60
4.1 Paisaje social	60
4.1.1. Toponimia	60
4.1.2. Contexto Histórico	60
4.1.3. Contexto demográfico	62
4.1.4. Contexto económico.....	63
4.1.5. Administración Municipal.....	64
4.1.6. Educación y Cultura	65
4.1.7. Salud.....	66
4.2. Paisaje natural	67
4.2.1. Ubicación de la localidad	67
4.2.2. Su naturaleza	68
4.2.3. Vegetación, flora y fauna	69
4.2.4. El uso de suelo.....	70
4.2.5. Uso del agua	72
Capítulo V: Hallazgos de la investigación	74
5.1. Lo que se manifiesta a través de los volcanes.....	74
5.1.1. El mito de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.....	75
5.1.2. Los secretos de los volcanes que se guardan en los recuerdos del tiempo....	77
5.2. La relación de la leyenda en los esponsales Nealtiquenses.....	81
5.2.1. Prácticas previas a la boda tradicional de Nealtican	81
5.2.2. El festejo de la boda	84
5.2.3. La relación simbólica entre la leyenda y las bodas actuales	84
5.2.4. La unción acto fundamental en el ritual	87
5.2.5. El baile o <i>pakilistli</i> , evocación a los secretos de las colinas cercanas a los volcanes	89
5.2.6. El agradecimiento y la despedida.....	91
5.3. El resguardo de las prácticas comunitarias y lengua en Nealtican.....	94
5.3.1. “Para la interpretación todo nada más se tiene aquí en la cabeza”	97
5.3.2. “A principios todo se interpretaba en náhuatl, ya muy después el español”	99
5.3.3. En el <i>pakilistli</i> se decían los versos en náhuatl, ahora solo se baila el tlaxcalteco	104
5.4. Fortaleciendo en otros sitios la tradición de la boda de Nealtican	108
5.4.1. La razón de representar la boda indígena o boda de los Volcanes.....	111
5.4.2. Los preparativos de “la boda indígena” del grupo “Hueyi Atlixcayotl”	115
5.4.3. La presentación de “La boda indígena” en festejo de los cien años de la Colonia	124
5.5. El mole y su cometido en la boda, otro espacio de reflexión.....	130
5.5.1. La experiencia de vida de Dña. Braulia Torres Grande	131
5.5.2. La reminiscencia del náhuatl en espacios donde se prepara el mole.....	134

5.5.3. La preparación del mole en una boda.....	137
5.6. La influencia de las escuelas en la vitalidad de la lengua	140
5.6.1. La prohibición del náhuatl en las primeras escuelas de Nealtican	140
5.6.2. La llegada de las escuelas bilingües a Nealtican	146
5.6.3. Aciertos y desaciertos en la enseñanza del náhuatl en escuelas bilingües	149
5.6.4. El apoyo de los mayores en las tareas de lengua náhuatl en la comunidad escolar	152
Capítulo VI: Conclusiones	157
Capítulo VII: Propuesta	168
Bibliografía	176
Anexos	182

Lista de Tablas

Tabla N° 1. Ambitos y unidades de observación y análisis en relación a las prácticas comunitarias y espacios a observar	16
Tabla N° 2. Técnicas de investigación empleadas en el trabajo de campo	17
Tabla N° 3. Instrumentos empleados en el trabajo de campo	18
Tabla N° 4. Transcripción, inscripción e interpretación de datos	22
Tabla N° 5. Los ámbitos de la cultura en función del control cultural.....	29
Tabla N° 6. Esquema que representa la formación de actitudes	33
Tabla N° 7. Integración de la perspectiva funcional y la perspectiva del ámbito	36
Tabla N° 8. Relaciones entre bilingüismo y diglosia	39
Tabla N° 9. Factores que afectan al mantenimiento lingüístico	42
Tabla N° 10. Rango por edades	63
Tabla N° 11. Tipos de servicios educativos en el Municipio	65
Tabla N° 12. Nombres de los pozos en relación al uso del agua.....	72
Tabla N° 13. Toponimias del paisaje de la leyenda de la boda de los volcanes	79
Tabla N° 14. Palabras polisemias –homonimias	139

Lista de Ilustraciones

Ilustración N° 1. División geográfica uso de suelo	72
Ilustración N° 2. Relación simbólica de la boda de Nealtican con la leyenda de los Volcanes <i>Popocatepetl</i> e <i>Iztaccíhuatl</i>	86
Ilustración N° 3. El <i>pakilistli</i> o <i>Xochipitzahua</i> hace reminiscencia a la boda de los volcanes	108

Abreviatura

INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
PROEIB	Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los países Andes
CGEIB	Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe
SEP	Secretaría de Educación Pública
DEI	Dirección de Educación Indígena
PEEI	Programa Especial de Educación Intercultural
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
SEN	Sistema Educativo Nacional
INAH	Instituto Nacional de Antropología e historia
CCT.	Clave del Cetro de Trabajo
IMSS	Instituto Mexicano del Seguro Social
UBR	Unidad Básica de Rehabilitación
DIF	Desarrollo Integral de la Familia
THON	Taller de Historia Oral Náhuatl Nealtican
COJUFE	Consejo Juvenil por el fomento a la Educación y la Cultura Nealtican
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
CFE	Comisión Federal de Electricidad
CONAPO	Consejo Nacional de Población
CEPI	Centro de Educación Preescolar Indígena
USA	Estados Unidos
ONG	Organización no Gubernamental

Amoxpohual [compendio]

**“Nin namik neka huitz, tlen tepeme huitz, tlen tetltepētl, ompa ni kayōtl”
In namik Nealtikan, yetok kampa tlami to ueuemexikayōtl ihuan to masehualtājtol.
Kuetlaxkuapan.**

Martha Griselda Valencia Sánchez, Mgr. En EIB,
Universidad Mayor de San Simón, 2018,
Asesora: Inge Sichra.

TLATSINTILISTLI

Nintlajtōl nimitstlapohuis tlen tekitl nikchihutok neka tatokayan Nealtikan. Ka nin tlajkuilōl itoka “Nin namikti neka huitz, tlen tetltepeme, Popokatepetl iuna Iztaksihuatl, ompa ni kayōtl”. Nikan nimitstlapohuis ken nikchiu nin tekitl. Achtōpan, namexnextia ken monexti nemilistlatōlotl namike Popokatepetl ihuan Istaksihutl. Satepan, mistlapohuis ken mochihua namiktiluitl kaltenko tomasehualiknime Nealtikante. No ijki nimistlapohuis ken polihutok to masehualtājtol ompa Nealtikan, Tlami nin tlapohual, kuak niktlapohuis keni piltontle momachtia tomasehual tlajtōl neka tlamaxtilōyan omepohual Nealtikan. No ijki kan nin tekitl nijchihua se tlamachtijkayōtl kampa mokahuas kentimopalehuiske, huan ken tikchihuaske tik yolitiske to masehualtājtol.

SEMANAUKTLI

Ken monexti nemilistlatōlotl

Nikan niktlalia notlapohual kampa nestok in tlaneminil tlen monextia ipan nemilistlatōlotl namike Popokatepetl ihuan Istaksihutl. To tlamakatsintli teciuhtlazqui tlen mo chantia Nealtikan, tlentlapohui kani kajki nochin tlen mokuik kuak monamiktijke Popokatepetl ihuan Istaksihuatl, huan kijtoa kanojon Nealtikan kichihua namiktle ompa Nealtikan, kimachihua xochitlailakatsōle, xochitlaman, tlamailakatsoli, uan xochikuaitl, nochin non kikui kuak namiktliiluitl, nin iluitl no kintlapohuia ipan amōxtli tlen kipia piltontles sayo amo kintlapohuilia nochin

nemilistlatolotl huan kuak piltontle kitlasijkamati amo kit aka non nemilistlatolotl mo ixmati tlen namiktliluitl tlen kichihua ompa xolalpa Nealtikan yo no kimati ka ika non kelnamiki ken mochihuaya iluitl kuak monaniktijke in tletepetl.

Ken mochihua namiktliluitl Nealtikan

Nin namike kichihua kuak se ni piltontle kitajtani se ixpokato monamikis uhan. Kuak ikpokato kinankilia ka kema nochi tlen kuiske iluitl mo senkaua kuak monamiktiske. Satepan teoyotajtli kitati teopankixtli huan kuak asis tonal yej kuikas in namiktliluitl kuak mochihuas namiktliluitl, yej tlaixpantis keme se huehuetlajtoli. Kuak mochihua namiktliluitl kichihua axto xochitlamilakatsoli, xochitlaman, tlamailakatsoli, xochikuaitl huan majxochitl. Nochi non kikui kuak moilhuitia namiktli, satepan huehuetlajtoli kintlatlahutia majkitlateochiuakan namikejke, satepan mochihua pakilistli ompa kijtotia xochitlamantle, tlamailakatsoli, xochikuaitl huan majxochitl kuak kichihua pakilistli kelnamiki namiktlilistli tletepetl Popokatepetl huan Istaksihuahatl. No ijki senyelistli tlasojkamatilia teoyotajtli ihuan teopankixtli. Nochi nin namiktliluitl kuika huehuetlajtoli huan no kipalehuia kokoltsin tlen kate senyelistli.

To masehualtlajtol ompa Nealtikan

To masehual tlajtol axan amo monestia, kuak se tlajtani ¿Akin tlanojnotsa to masehual tlajtol? telpochtin kijtoa ka to semanauak kipia oksekin tlajtolme, ka nojon amo monextia tomasehual tlajtol. No ijki kijtoa ka tomasehualtlajtol monextia kuak monojnotsa kokoltsin. Kuak monamiki to kokoltsin, kuak moilhuitia to senyelistli so kuak senyohui kansa kokoltsin. Nej huejkau ompa Nealtikan monojnotsaya ka tomasehualtlajtol, sekin kijto ka kuak ejkok kaltlamaxtil ompa in tamaxtini kiniliaya ka amo motlapohuikan ka tomasehualtlajtol, maj tlajtokan kaxtiltlakatl, huan ijkon pehuaj tlajtojke kaxtiltlakatl huan kelkahuke to masehualtlajtol, okselin kijto ka kuak yaya Choloyan monamakaltiti kinekia monojnotsaske kaxtiltlakatl, huan takan amo tlajtoaya ijkon noksekin chantlakatl amo kitlasijkamatia tlenon kinekia. Axan san motlajtoltia to

masehualtlajtol to koltsin, uan in piluan tlen tlayekanke kitlasijkamati huan axan amo hueli motlajtoltia, in pilpil amo kimati yon ken se motlajtoltia.

Ken piltontle momachtia tomasehual tlajtol

Xolalpa Nealtikan kipia yeyi kaltlamaxtiloyan ometlajtol. Ome kokonechantli, huan se kampa yohue pipilton, ompa tlamaxtijke kinextia to masehualtlajtol, huan moyolehua kinijititiske ken momaxtiske, sayo ka kuak yohue ninchan huan kintlapohui kokoltsin yehuan amo kitlasijkamati tlen kiluia ixhuiu, so kuak kineki kimatis tlen kijtia amoxtli, piltontle amo kimati tleno mosaloa ipan amoxtli huan no ijki kuak kitemo tlenon kijtoa amostle yon ni tatas yon ni kokoltsin kitlasijkamati non tlanemilil. In temaxtijke moyolchikahua huan kinmaxtia koneme sayo ka kuak pipiltotsin yohue ninchan, amo maka onka akin kinojnotsas ijkon, huan keme amo onka akin ihuan monojnotsas tomasehualtlajtol mokelkahua, huan yolitsin mo poloa, kanojon mokahutok san ihuan to koltsin huan amo mokaki ihuan oksekin chantlakatl.

Tleka tiknemilia tikchihuaske

Ipan nin amoxtli niktali seki no tlanemilil ken huelis tikpalehuiske to tlajtol maj amo polihui. Niktali ken huelis timonojnotsaske kan nochi chantlakatl Nealtikan, no ijki no tiknemilia ken tikinpalehuiske to koltsin tlen kichihua naniktli “Hueyi Atlixkayotl” ninknemili ka sansemi tinoxtin tikitaskes tlen kineki to koltsin, san nima huelis tiaske tikintlajpaloti tekihua, huan tikiniluiske maj techpalehuikan tlen moneki, huan ika non tlapalehuil timomapalehuiske huan tiktlaliske ken huelis timomapalehuiske to masehualtlajtol mo yolitis.

TLAMILISTLI

Kan nin tekil niktalia ken mopolihutok tomasehualtlajtol. Noijki ninknextia kani kajki huan kehulis tik yolehuaske maj amo polihui, majtimopalehuikan tinochtin ka to tlajtol amo piluhui. Maj amo techyolkoko kachikuali majtimoyolehuakan huan tikyolitikan to masehualtlajtol. Nochin tlen kitlajtoa se tlajtol noijki maj tiyekpiakan to masehualtlajtol, no ijki namexyolehua maj timotlaltoltikan to tlajtol, huelis panoske

miaktin xihuitl huan amo yolpolihuis, no ijki takan amo timotlajtoltia yoliktsin, yotktsin
totlajtol kochitias huan yolitsin yolmikis.

Introducción

Al menos 62 lenguas originarias de México sobreviven actualmente, de las cuales 12 se encuentran en peligro de extinción. En cada una de ellas se nombra de distinta manera a México, la capital de la República. Por ejemplo, para los nahuas: Mexihco o Mexco; para los ñahñu: Nximajoi; para los zapotecos: Guidxiró'; para los mayas de la península: Nohl'uum; en fin, para cada una de las lenguas originarias de México existe un nombre y una musicalidad lingüística para referirse al corazón del país (Hernández, 2009, pág. 48), expresiones que no solo en el Mexco se describen a partir de sus toponimias, sino que se enuncian en todo el país mexicano a partir de las diversas lenguas pertenecientes a 11 familias lingüísticas indoamericanas.

En el estado de Puebla 617.504 personas mayores de tres años declararon hablar alguna lengua indígena, lo que representa el 11.7 % de la población de la entidad (INEGI, 2010). Al situarse en el municipio de Nealtican en el censo realizado en el 2010 por INEGI, Nealtican ya no registra hablantes de lenguas indígenas en la localidad, pero la localidad es reconocida en la región por sus tradiciones y costumbres que marcan la participación de los mayores entre ellas.

Desde estos referentes, la investigación analiza el aporte de los mayores en el fortalecimiento cultural y lingüístico de las prácticas comunitarias en la comunidad, tomando en cuenta tres referentes: la leyenda de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, el uso y desuso del náhuatl en las prácticas comunitarias y los problemas de enseñanza en la lengua náhuatl en las escuelas bilingües de la localidad. De esta forma, se describen las características sociolingüísticas y socioculturales que ayuden a reconocer en qué espacios se ofrecen las condiciones para el fortalecimiento lingüístico de la localidad.

El estudio consta de siete capítulos que juntos entretejen las pautas que identifican las prácticas comunitarias que inciden en el uso o desuso del náhuatl,

determinan la función de los mayores en las prácticas comunitarias y lingüísticas en Nealtican y recogen las percepciones sobre el fortalecimiento cultural y lingüístico nahua de la localidad.

En el capítulo I se presenta los factores sociales que determinan la problemática en torno al reconocimiento del aporte de los mayores en las prácticas de la tradición oral, en las expresiones culturales y el uso y desuso del náhuatl en el municipio de San Buenaventura Nealtican Puebla, México. Se esboza la problemática planteada y se establecen los objetivos de la investigación; se cierra el capítulo exponiendo los puntos que justifican el desarrollo del presente estudio.

En el capítulo II se fundamenta la metodología de la investigación, el tipo de investigación que se realiza y el enfoque metodológico. En el mismo proceso metodológico, se sitúa el espacio de investigación y la delimitación de los participantes; a partir de los objetivos, se determinan las unidades de análisis y observación, las técnicas y los instrumentos que se utilizaron en el trabajo de campo la recolección de la información. Para finalizar el apartado, se presentan los procesos de análisis e interpretación de los datos y se exponen las lecciones aprendidas en la investigación realizada en el municipio antes citado.

En el capítulo III se presenta la fundamentación teórica de la investigación que comprende los conceptos cultura, actitud lingüística, cambios lingüísticos, bilingüismo, vitalidad de la lengua, tradición oral y educación bilingüe; se concluye con la presentación de investigaciones relacionadas con la temática de la investigación.

En el capítulo IV se describe el contexto del Municipio de San Buenaventura Nealtican Estado de Puebla, México. En la primera parte se sitúa el campo de estudio a partir del paisaje social y en una segunda parte se sistematiza la información del contexto describiendo el paisaje natural de la localidad. Se proporcionan datos que aportan la mirada contextual desde el paisaje social – natural que favorecen una mirada distinta del entorno en la comunidad.

En el capítulo V se presentan los resultados de la investigación que se entretienen entre la leyenda de los volcanes y la práctica comunitaria de la boda de Nealtican, reconociendo el aporte de los mayores en las prácticas de la tradición oral y la relación que guarda con la práctica de la boda comunitaria de la localidad. El capítulo comprende tres momentos: El primer momento expone la relación mitológica en relación con los parajes. En correspondencia con la memoria histórica de la comunidad y las prácticas de la boda de Nealtican. En un segundo momento se presta atención a factores sociales que han desplazado el náhuatl de las nuevas generaciones y a algunas situaciones comunicativas que favorecen interacciones donde el uso o desuso del náhuatl se hace presente, beneficiando la vitalidad o debilitando el náhuatl en lo individual, en la familia y en lo comunitario. En un tercer momento se toma en cuenta la influencia de la escuela en el uso del náhuatl en la comunidad en dos tiempos, el antes y el ahora, visualizando los factores que afectaron o benefician el desuso y mantenimiento del náhuatl en la localidad.

En el capítulo VI se presentan las conclusiones en las que se identifican las diferentes prácticas en la boda de comunidad, se subraya la participación de los mayores, se presenta el estado de la lengua en la comunidad y se toma en consideración las percepciones de la comunidad en relación al fortalecimiento cultural y lingüístico en la localidad.

El capítulo VII se presenta el proyecto “Los mayores son el corazón, una raíz buena de nuestra cultura” que contiene la propuesta de establecer como estrategia la planificación de acciones para la transmisión y fortalecimiento de la cultura y lengua de Municipio, a través de la gestión de un programa de radio comunitario en colaboración con la comunidad de hablantes y la comunidad escolar.

Finalmente, después de la bibliografía, se presentan en anexos en tres apartados; los instrumentos de investigación (ficha comunitaria, guía de entrevista semiestructurada y profunda, guía de observación, guía temática), la sistematización de los diálogos, algunas coplas que se evidenciaron en los datos y fotos del registro fotográfico que respaldan la investigación.

Capítulo I: Presentación del problema

1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Crecí entre estos enredos de idiosincrasia colonialista. Era como un doble lenguaje, porque en mi casa y en la comunidad, conversar en la lengua nunca fue un problema; el problema empezó llegado el momento de transitar en las distintas escuelas, la lengua poco a poco se desdibujó del contexto hasta llegar a la universidad.

En mi casa, en la comunidad o en las distintas actividades como el comercio que realizaban mis abuelos o con mis vecinos y amigos, las lenguas de lugar eran escuchadas por todos sin remitir si él o ella hablaba bien o hablaba en otra lengua, para nosotros era normal escuchar el totonaco, mexicano o náhuatl de la región y el castellano. Cuando comprabas algún producto en la tienda o en los *tianguis*¹ que se ponían los domingos cerca de las iglesias, podías pedir al vendedor un producto en cualquiera de las lenguas y para él o ella no era difícil atender la petición en el idioma que uno se comunicara, lo importante era la comunicación funcional que existía entre los hablantes de las distintas lenguas.

En el juego no existían barreras, podíamos jugar con niñas o niños que hablaran totonaco, mexicano o nahua o en castellano, no había problema de no entenderse, uno podía contestar en su lengua y los otros entender, para nosotros eso no significaba un problema siempre entendíamos lo que el otro nos decía y si no era así preguntábamos y con facilidad nos respondían sin prejuicio o exclusión.

En las tardes de frío, al ver la leña frente a alguna casa, se sabía que habría una fogata donde los allegados contarían historias, tocarían *huapangos*² con festejo *huapanguero*³ y el violín o simplemente al silencio de la noche se escucharía el crujir de

¹ Viene del náhuatl *tiaquiztli*, la actividad del comercio

² Composición musical que acompaña el baile de la región y se interpreta con una o dos guitarras y un violín.

³ Fiesta con huapangos

la leña al emitir su luz y calor para contemplar la noche del lugar con un café prestado de algún vecino. En algún momento, la costumbre de la narración dejaría escuchar los secretos de la tierra serrana a nuestro entender. Tradición oral que en las zonas urbanas se pierde entre la modernidad.

He advertido que, como nahuas, nuestro vivir es una constante lucha. Mi madre alguna vez dijo: “Los nahuas somos guerreros y, como nahua, debes enarbolar en alto la bandera de nuestro pueblo”. A mi corta edad, no entendía el significado de sus palabras, pasado el tiempo crecía entre reuniones, marchas y mítines donde entre las conversaciones se dejaban oír los problemas que hasta ahora tenemos los pueblos que hablamos una lengua nativa del país mexicano.

Como docente de educación indígena, entiendo que, al igual que en esas luchas de reivindicación en lengua y cultura indígena, en el magisterio las lenguas han sido silenciadas por las políticas de Estado surgidas desde la Revolución de 1910. Sé que el indigenismo como resultado del nacionalismo se ve reflejado como una teoría de asimilación cultural que tenía por objeto la integración de las comunidades indígenas a la vida económica, social y política de la nación.

Esta política, de ser indigenismo de Estado, pasó a ser un indigenismo de participación que propone medidas compulsivas con fines de homogeneización y mestizaje cultural, surgiendo disposiciones paternalistas que suplantán las iniciativas propias de las comunidades y limitan el desarrollo de las potencialidades creativas de las comunidades. Ese proceso incitó un movimiento indígena que avanzó en la década de los ochenta, justificado en el movimiento continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular, hecho que contribuyó a la reforma del artículo 4º constitucional para reconocer que: “La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas...” (Hernández, 2009, pág. 24). Este reconocimiento constitucional se ostenta solo en la educación indígena del país, no

trastocando otros espacios que generen políticas de desarrollo y preservación de las lenguas originarias en las localidades y en las escuelas bilingües de las comunidades.

En el estado de Puebla, 617.504 personas mayores de tres años declararon hablar alguna lengua indígena, lo que representa el 11.7 % de la población de la entidad (INEGI, 2010). Las lenguas que prevalecen son el náhuatl, totonaco, tepehua, chocho y popoloca, mazateco, el mixteco, el otomí y, por colindancia a Oaxaca y migración, el zapoteco. Son las lenguas indígenas más conocidas en Puebla. En la actualidad, dentro del discurso político-social, para la autoridad no existe la necesidad de fortalecer estas lenguas porque para el Estado Poblano, no es una prioridad.

Según los datos revisados en el 2016, la mayoría de los hablantes del náhuatl reside en Puebla con un porcentaje de 28.9%, seguido de Veracruz con un 23.2%, Hidalgo con un 15.8%, Guerrero con un porcentaje de 9.8%, San Luís Potosí con el 9.6%, el estado México resguarda un 3.3%, el Distrito Federal el 2.2%, el estado de Tlaxcala presenta el 1.5% y Morelos con un 1.2% registrados (INEGI, 2016). Esta información es relativa porque cotidianamente menos personas desean hablar una lengua nativa propiciando el declive del náhuatl y de otras lenguas originarias de México.

Se reconoce que cada uno de los 217 municipios de Puebla guarda alguna de las tradiciones y lenguas indígenas entre sus habitantes, pero es claro que, a partir de las diferentes acciones, se reivindican o se desplazan en la cotidianidad de la comunidad las lenguas nativas que se hablan en el Estado. Aunque Puebla es uno de los Estados con mayor diversidad, junto con Oaxaca y Chiapas, la falta de políticas lingüísticas no favorece la preservación y conservación de las lenguas (BUAP, 2012). En distintos foros y congresos se hace notar que uno de los sitios donde medianamente se implementan políticas lingüísticas para la preservación de las lenguas es la educación indígena, espacio que es producto de las luchas sociales, magisteriales y de pueblos originarios del Estado

poblano y de otros estados de la república mexicana que reconocen las lenguas nativas de sus estados.

San Buenaventura Nealtican es uno de los municipios del territorio poblano. Ubicado en las faldas de los volcanes y cercano a la Ciudad de Puebla, ofrece una oportunidad de reconocimiento ancestral a través de su cultura y su lengua, lugar que se sitúa geográficamente al oriente; el municipio está localizado en la parte centro oeste del estado de Puebla, a 18 kilómetros del volcán Popocatepetl y a sesenta minutos de la ciudad de Puebla.

Por lo que se observa, el castellano es la lengua más conversada en la población. Aunque en el censo de 2005 realizado por el INEGI registra que el 9.9% de la población habla una lengua indígena, se reconoce que los abuelos hablan en su mayoría el náhuatl o mexicano como ellos le dicen, los adultos entre 35 y 65 años lo saben hablar, pero casi no lo utilizan, entre los jóvenes y adolescentes no se habla náhuatl, solo castellano, algunos lo entienden pero no se comunican en náhuatl.

Cinco años más tarde, en el censo realizado en el 2010 por INEGI, ya no hubo registro de hablantes nahuas. Se apuntó una totalidad de 12.011 habitantes; 5.746 son hombres (48%) y 6.265 son mujeres (52%), siendo los jóvenes quienes ocupan el mayor porcentaje de grupo etario de la población (27.4%). La localidad se destaca por sus tradiciones, costumbres y aunque en el censo no se contemplan los hablantes de lengua indígena, Nealtican se cataloga como comunidad indígena por sus costumbres y tradición (INEGI, 2010). De acuerdo a los datos mostrados por el INEGI, se conjetura que en Nealtican existe desuso del náhuatl. Lo cual implica la pérdida de la funciones del náhuatl en los diversos espacios tanto domésticos como públicos, entre iguales, en la ritualidad o en los espacios donde regularmente se expresaba su uso. Por tanto, se considera que la comunidad no está siendo consciente de la pérdida de la lengua en su localidad.

Es probable que el náhuatl se encuentre en las interacciones entre los mayores en las prácticas agrícolas; en los convites en las familias, cuando trabajan en los al campo,

en las prácticas de salud como el temazcal, la práctica comunitaria de la boda o en la danza de la comunidad. Otro rasgo en las bodas es la función del “téripito” o intérprete que funge como intermediario entre los caseros y los padrinos en las fiestas, y cuando realiza su función en las celebraciones suele expresar esta práctica solo como un modo y forma social pero sin la lengua quedando manifestada esta práctica como una huella de lo que fue un intérprete en la comunidad. Son prácticas y rasgos que cabe la posibilidad de observar y registrar.

Nealtican es un punto estratégico de tránsito migratorio hacia la ciudad de México en conexión a los Estados sur del país como Veracruz, Oaxaca y Guerrero. Componente que contribuye tanto la inmigración como la emigración y da pauta a una nueva configuración económica y social, haciendo evidente otras lenguas no reconocidas en el lugar como el mazateco, zapoteco y, en su caso, el inglés con familias que retornan de los Estados Unidos de Norteamérica a Nealtican. Este factor que en cierta medida contribuye al desplazamiento de la lengua en la comunidad.

Otra causa de desplazamiento del náhuatl es la ampliación de la frontera urbana que ha provocado la falta de oportunidades de interacción por el contacto del español y la alternancia de lenguas como fenómeno de contacto en los espacios de uso. Esto derivó en un proceso progresivo del desplazamiento de la lengua en la comunidad. Modernidad que no ha ayudado a generar espacios de acrecentamiento del náhuatl en la localidad, con la consecuente pérdida de la tradición oral en la cotidianidad.

En general, los mayores se hacen presentes al participar en las prácticas agrícolas, comerciales, educativas, culturales y sociales de Nealtican. La participación es de colaboración en torno a algunas actividades que se organizan en la comunidad como pláticas, talleres, reuniones y en casa con los quehaceres o las tareas escolares de sus nietos. Se reitera que, a pesar de la colaboración de los mayores, la lengua náhuatl en los espacios familiares y públicos está perdiendo vitalidad.

En el caso de las mujeres mayores de 65 años, si ambas mujeres dominan la lengua, la comunicación puede ser en náhuatl y, ante los demás, interactúan en castellano. Las mujeres mayores regularmente ayudan en la labranza en el campo o en el comercio de los productos cosechados, algunas crían animales de granja en su casa; cuando se encuentran en la calle o en algunos espacios donde coinciden, suelen platicarse en náhuatl y en otras ocasiones en castellano. Sea en espacios familiares o en espacios públicos como el transporte, el *tianguis*, o en una asamblea convocada por la autoridad, la mayoría de las mujeres mayores se comunica en náhuatl aunque por los demás sean vistas con extrañeza.

Un cometido a favor es la apertura de escuelas bilingües con perfil educativo indígena en las cuales hasta ahora se promueve la lengua y cultura de la comunidad pero con poca evidencia en la revitalización de la lengua náhuatl en el lugar.

En suma, se presenta como factor problema la falta de gestión social que demuestra la carencia de una planificación lingüística en la comunidad, el desinterés de los diferentes actores por recuperar la lengua y las pocas iniciativas para revitalizarla. Enfatizo que al no atenderse el desplazamiento de la lengua y el desuso de la misma, se generará la muerte del náhuatl en la comunidad, afectando a la diversidad cultural y lingüística del lugar.

1.2. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Teniendo el presente referente, expreso las siguientes preguntas que rigen la indagación de la investigación.

- ¿En qué prácticas comunitarias usan el náhuatl en la localidad?
- ¿En qué espacios sociales se mantiene el uso del náhuatl en la comunidad?
- ¿Qué funciones sociales, culturales, económicas o políticas y de lengua ejercen los mayores frente a las generaciones jóvenes?

- ¿Cuál es la percepción de la comunidad respecto a la participación de los mayores en prácticas comunitarias?

1.3. OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

1.3.1. Objetivo general

Analizar el aporte de los mayores en el fortalecimiento cultural y lingüístico de las prácticas comunitarias en la comunidad nahua de San Buenaventura Nealtican, Puebla.

1.3.2. Objetivos específicos

- a) Identificar las prácticas comunitarias que inciden en el uso o desuso del náhuatl en la localidad.
- b) Determinar la función de los mayores en las prácticas comunitarias y lingüísticas en Nealtican
- c) Recoger las percepciones sobre el fortalecimiento cultural y lingüístico nahua de la localidad.

1.4. JUSTIFICACIÓN

Este proyecto de investigación surge por la inquietud de buscar espacios de uso y rol del náhuatl en la localidad. Para la presente indagación, se toman en cuenta los antecedentes históricos, económicos y sociales. Así mismo, favorece la particularidad de ser una comunidad que en lo posible conserva en sus prácticas comunitarias las dinámicas culturales y lingüísticas. Por las referencias que presenta, se considera pertinente indagar si el náhuatl está vigente en la comunidad y en que espacios se resguarda.

Al dar a conocer la investigación, se tiene la intención de dar relevancia y de reintegrar en la comunidad parte de los testimonios que desde la conquista se escudriñan en los escritos que los españoles dejaron y que de alguna forma prevalece en las prácticas

de la comunidad. Extracto como el de “Diego Muñoz Camargo que se escuchó de estos amoríos en el siglo XVI y nos dejó su testimonio de ello cuando escribió que a la Sierra Nevada y al volcán Popocatepetl les tenían por dioses, y decían que el volcán y la sierra eran marido y mujer...” (Glockner, 2012, pág. 26). Cosmogonía que hasta la actualidad se resiste a desvanecerse en el tiempo y en la memoria de la comunidad a través de los relatos de los mayores y danza de la boda de Nealtican en el municipio.

Se pretende que esta investigación sea un principio hacia la concientización de la posible reivindicación de la lengua en sus propias familias y la visibilidad de la relación intercultural que se lleva a cabo en la cotidianidad de la comunidad, para no dejar la responsabilidad de la revitalización de la lengua solo a la escuela y ser un recurso de interacción entre los mayores, las familias y la comunidad escolar. Por tanto, creo que tomar en cuenta la familia, la escuela y la comunidad dará viabilidad a una propuesta de planificación lingüística que ayudará a visibilizar a la comunidad como descendiente de hablantes nahuas y en un futuro reconocer que no solo la lucha territorial es importante sino también el reconocimiento cultural y lingüístico de la localidad.

Finalmente, esta investigación permitirá promover pautas de sensibilización y reflexión acerca de los objetivos de la Educación Intercultural Bilingüe de manera tal que los padres de familia, docentes y comunidad escolar tengan una alternativa de revitalización del náhuatl en nuevos espacios que promueva la comunidad lingüística del lugar.

Capítulo II: Fundamentación metodológica

2.1. TIPO DE INVESTIGACIÓN

Esta investigación se fundamenta en el enfoque cualitativo y etnográfico para responder a identificar las acciones de los mayores en el fortalecimiento cultural y lingüístico desde una mirada holística y naturalista. La investigación cualitativa implica la utilización y recogida de una gran variedad de materiales—entrevistas, experiencia personal, historias de vida, observaciones, textos históricos, imágenes, sonidos que describen la rutina y las situaciones problemáticas y los significados de las personas (Denzin y Lincoln 1994, pág. 2) citado en (Strauss & Corbin, 2002, pág. 21), las cuales apliqué en el desarrollo de la investigación. Es así que pude entender el modo de vida de las personas, sus reacciones ante las diferentes dificultades en torno a lo investigado y las declaraciones que se consolidaron con lo observado en cada espacio.

El situarme en el lugar de la investigación me ofreció la posibilidad de estudiar “...la realidad en su contexto natural, tal como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar los fenómenos de acuerdo con los significados que tiene para las personas implicadas” (Rodríguez, Gil, & García, 1996, pág. 32). Implicó colaborar en las tareas del campo, ser copartícipe de las asambleas de los mayores, colaborar en la elaboración de los ramilletes, escuchar a los sabios como el tiempiero, el intérprete o los mayores y presenciar cada uno de los festejos a realizar en torno a la boda de Nealtican, teniendo así la oportunidad de prestar atención a sus vivencias y observar su proceder en cada espacio.

Al seguir esta metodología, entendí a la “La investigación cualitativa como aquella que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable” (Rodríguez, Gil, & García, 1996, pág. 33). Esta investigación es inductiva, con una perspectiva holística, al tomar en cuenta todas las perspectivas, es mayormente humanista, da validez a la investigación, dando la oportunidad de encontrar

entre los datos las distintas explicaciones que me llevan a analizar y entender el porqué de su proceder ante el objetivo observado.

2.2. MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

El método que sustenta la indagación de esta investigación tiene características etnográficas. Es un método por el que se aprende el modo de vida de una unidad social concreta; es un procedimiento que considera la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura, forma de vida y estructura social del grupo investigado; su propuesta ayuda a llevar el registro del conocimiento cultural, tomando en cuenta los patrones de interacción social y el análisis holístico de las sociedades (Rodríguez, Gil, & García, 1996, pág. 44). En este caso, para mí, lo holístico, representa la manera integral en que se expresan las relaciones en la comunidad; el intercambio con los participantes es lo que origina un diálogo ameno y posible, en un ambiente natural de conversación.

Al realizar la investigación entendí que la investigación es un comportamiento que se crea en la sociedad y en la lengua de la comunidad, en donde los datos se construyen de manera vivencial a partir de la observación que uno como investigador realiza. Quedando como evidencia las descripciones y notas en los diarios de campo, las grabaciones de voz, fotos y videos que dejan ver a través de las narraciones, las vivencias, anécdotas e imágenes las interacciones que uno realizó. Al escuchar en las entrevistas las vivencias y experiencias de vida, me di cuenta de la relación que existe entre lo observado y lo enunciado en torno a la lengua y cultura de la localidad.

Al ser una investigación naturalista, se valora lo real y “se destaca y sitúa en el lugar natural donde ocurre el suceso en el que (se) está interesado, y los datos se recogen también a través de los medios naturales: preguntando, visitando, mirando escuchando...” (Rodríguez, Gil, & García, 1996, pág. 33) dando la posibilidad de recoger datos fidedignos a la realidad y en concordancia a lo citado en la investigación.

2.3. SELECCIÓN DEL LUGAR

La investigación se llevó a cabo en el Municipio de San Buenaventura Nealtican, Puebla. Se acompañó a los mayores al campo, a la cantera, al *tianguis*, a la casa donde se prepara el temazcal, a la casa donde se reúnen los mayores para los preparativos de la danza “la boda indígena de Nealtican”, a las festividades y a los centros de educación indígena. Se tomaron en cuenta los lugares donde se considera que la cultura de la comunidad prevalece (la labranza del campo, las asambleas de los pozos de agua, el baño de temazcal, la preparación del mole y la asamblea de los mayores de “La boda Indígena”) y hay cierto uso de la lengua y se prestó atención a las interacciones entre los participantes de diferentes generaciones y condición social como nativo, mestizo o migrante.

2.4. DESCRIPCIÓN DE LOS PARTICIPANTES

Los participantes en la investigación son los adultos o mayores de 55 años en adelante, bilingües náhuatl – castellano, prioritariamente y jóvenes de la localidad.

El otro perfil de los participantes en la investigación es la comunidad escolar que asiste a los centros de educación indígena del lugar.

Para determinar a los participantes, se tomó en cuenta tres ámbitos: la interacción entre mayores, la interacción entre mayores y jóvenes y las percepciones de la comunidad escolar. Los mayores que participan en los distintos acontecimientos por la referencia de vitalidad son mi prioridad.

2.5 UNIDADES DE OBSERVACIÓN O DE ANÁLISIS

Para definir las unidades análisis, Bertely (2000) explica que el investigador “debe partir de un protocolo o una pregunta de carácter comprensivo” (Bertely, 2000, pág. 45), en la cual, entre otras cosas, se demuestre la vitalidad del enfoque metodológico a la luz de investigación claras y justificadas. Es decir, expresa preguntas etnográficas que revelan el cómo del acontecer y que deben estar vinculadas con dimensiones de análisis que

colocan al investigador en condiciones de delimitar un referente empírico, elegir las técnicas e instrumentos más adecuados y definir los cuerpos y conceptos teóricos que enmarcaran las interpretaciones, abierto a patrones emergentes. La autora aclara: “una experiencia mucho más fructífera se da cuando, a partir de un protocolo o una pregunta de carácter comprensivo, el investigador delimita sus dimensiones de análisis, elige los espacios de interacción adecuados, profundiza en determinados cuerpos o nociones teóricas y hace explícitas sus prenociones” (Bertely, 2000, pág. 45). Tomando en cuenta este preámbulo, a continuación describo los ámbitos y las unidades de análisis, delimitándolo a partir de los objetivos propuestos y expuestos a continuación.

Tabla N° 1. Ambitos y unidades de observación y análisis en relación a las prácticas comunitarias y espacios a observar

<i>Objetivo general</i>				
Analizar el aporte de los mayores en el fortalecimiento cultural y lingüístico de las prácticas comunitarias en la comunidad nahua de San Buenaventura Nealtican, Puebla.				
<i>Objetivos específicos</i>	<i>Ambito -unidad de observación y análisis</i>	<i>Participantes</i>	<i>Técnicas de investigación</i>	<i>Instrumentos</i>
a) Identificar las prácticas comunitarias que inciden en el uso o desuso del náhuatl en la localidad.	*La labranza del campo. *La asamblea de los mayores de “La boda Indígena” *Las festividades *La preparación del mole	Los adultos mayores que concurren en las prácticas agrícolas, comerciales, educativas, de salud o prácticas comunitarias	*La observación participante * Taller de historia oral (focal) *Las entrevistas	*Diario de campo *Agenda de trabajo *Guía de entrevistas
b) Determinar la función de los mayores en las prácticas comunitarias y lingüísticas en Nealtican	La participación de los mayores en las prácticas comunitarias vivenciadas evidenciando el uso o desuso de la lengua en ámbitos o en	Los adultos mayores y jóvenes que concurren en las prácticas.	*La observación participante *El Taller de Historia Oral (focal) *Las entrevistas	*Diario de campo *Guía taller historia oral. *Guía de entrevistas

	funciones lingüísticas			
c) Recoger las percepciones sobre el fortalecimiento cultural y lingüístico nahua de la localidad.	La opinión de la comunicad hacia los mayores	Las autoridades civiles y educativas, comunidad civil y educativa	*El taller de habilidades sociales *Las entrevistas	*La guía del taller de habilidades sociales *Guía de entrevistas

Fuente: Elaboración propia

2.6. TÉCNICAS O INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN

Las técnicas que determinaron la investigación son: la observación participante, las entrevistas y revisión de documentos, el taller de historia oral (focal), el taller de habilidades sociales.

Tabla N° 2. Técnicas de investigación empleadas en el trabajo de campo

<i>Técnica</i>	<i>Fortaleza a la investigación</i>
Observación participante	Me ayudó a realizar una observación directa y activa en el grupo al que preste mayor atención (Campoy & Gomes, 2015, págs. 277- 280).
Entrevistas semiestructuradas y profundas	Aclaró dudas de las observaciones o manifestando en las historias de vida.
Revisión documental	Se presentaron algunos documentos que ayudaron a entender la historia de la comunidad y algunas referencias de parajes que en las entrevistas se expresaban.
Taller de historia oral (Grupo focal)	Permitió rescatar testimonios orales de la cultura y a la vez observar la interacción de los mayores ya sea en lengua náhuatl, en castellano, en inglés o en forma bilingüe.
Taller de habilidades sociales	Esta técnica me auxilió a sensibilizar las apreciaciones que la comunidad escolar tiene de su contexto y me ayudó a visibilizar la percepción que la comunidad (señoras y señores, jóvenes, señoritas, niñas y niños) tienen hacia las acciones que realizan los mayores del lugar.

Fuente: Elaboración propia

Como un apoyo a los instrumentos de trabajo de campo, procuré, junto con los mayores, recordar los parajes de la comunidad a partir de un mapa parlante (PRATEC, 2006, págs. 57-85), como una alternativa de agenda de trabajo en los talleres de historia oral. Con la técnica del dibujo, se visualiza y reconstruye la memoria larga que aún puede acontecer a través de las historias de los mayores de su lugar de origen. Los instrumentos que como herramientas del trabajo en el campo me ayudaron en el recojo de datos de la investigación son:

Tabla N° 3. Instrumentos empleados en el trabajo de campo

<i>Instrumentos</i>	<i>Referencia de uso</i>
Diario de campo	“El diario de campo permitió captar el efecto profundo y duradero que produce la investigación de campo...” (Blaxter, Hughes, & Tight, 2000, pág. 45).
Guías de entrevista	La guía de entrevista orientó las conversaciones. Como “entrevista no estructurada... ciñe al modelo conversacional” (Holland y Ramazanoglu, 1994, pág. 135) en (Blaxter, Hughes, & Tight, 2000, pág. 208), fortaleció lo observado y permitió las aclaraciones que la observación requería.
Guía temática del taller de historia oral	La guía temática fue “un guion de tópicos de preguntas generales que dio pautas para obtener la información requerida” (Monje, 2011, pág. 149) en el taller a realizar. Esta guía permitió orientar las participaciones de los integrantes del grupo y tuvo la función de orientar el taller bajo los objetivos propuestos
Guía del taller de habilidades sociales.	El diseño de la guía contempló “Las habilidades sociales como competencias definidas por el comportamiento que un individuo puede tener en su entendimiento de los diversos códigos sociales, en sus actitudes y sus expresiones en la sociedad” (Mind the Gap, 2010, pág. 3).

Fuente: Elaboración propia

2.6.1. Técnicas comunitarias para el desarrollo de la investigación

El trabajo de campo incluyó algunas técnicas de investigación comunitarias como: el cuchicheo, técnica que el acompañante realizaba para ayudar a complementar datos que ofrecían al ser entrevistados; el convite, que consiste en llevar un presente para compartir con los entrevistados y la charla y la convivencia se prolongue hasta terminar lo convidado; el intérprete: que funge como mediador entre el investigador y los entrevistados, estos pueden ser los sabios y mayores de la comunidad. Estrategias conversacionales que ayudaron a mediar y a desarrollar el trabajo de campo en la comunidad.

2.6.2. Instrumento para el registro de los datos

A partir de los instrumentos propuestos, los que tuvieron un uso relevante para el registro de los datos fueron:

- a) La ficha comunitaria, que fue un documento base para recoger información básica sobre las características comunitarias para contextualizar el estudio. Esta ficha junto con la guía temática del taller de historia oral, se aplicaron en los talleres de historia oral y dieron la oportunidad de rememorar datos de la condición de la población desde los recuerdos de los mayores así cotejarlos con documentos y contextualizar el estudio (Anexo 1 y 5).
- b) El cuaderno de campo tuvo un uso frecuente para registrar los datos observados y fungir como bitácora tanto en las entrevistas como en las observaciones a partir de la guía de observación. Me sirvió para en lo posible incorporar datos, comentarios y reflexiones puntuales en el proceso de la investigación, fue un confidente y herramienta indispensable en el recorrer cotidiano de la comunidad (Anexo 4).
- c) La guía de entrevista semiestructurada, fue un instrumento que permitió el acercamiento a las personas que no estaban cercanas a la investigación pero

que de alguna manera aportaron información a la misma. Este tipo de entrevista se realizó a algunos padres de familia para reconocer datos acerca de la percepción y dinámicas del uso del náhuatl en la comunidad (Anexo 2).

- d) La guía de entrevista a profundidad, la tomé en cuenta para profundizar en las historia de vida de los mayores con mayor fluidez en el náhuatl y así ahondar en los datos acerca de uso o desuso del náhuatl en la vida de los mayores, las actitudes ante su lengua y las posibles causas de desplazamiento del náhuatl en su comunidad de habla (Anexo 3).
- e) La grabadora de voz fue un instrumento imprescindible en la recolección de los datos porque permitió recabar la información en las observaciones, entrevistas y conversaciones realizadas. Además permitió la reflexión en voz alta de los procesos ocurridos en las observaciones y en conversaciones con los mayores, pláticas tanto formales como informales bajo la autorización de los informantes.
- f) La cámara fotográfica, pilas, computadora, y USB o tarjetas de memoria se utilizaron para recopilar información icónica y para la transcripción de los datos.

2.7. ANÁLISIS DE LOS DATOS

El recojo de los datos en la comunidad se realizó a partir del 1er día del mes de enero al 3 de marzo del 2017. Para la realización del trabajo de campo y el recojo de datos sobre el estudio, se realizó en un proceso de aprendizaje e implementación de la investigación que se conforma por cuatro momentos:

- El primero momento fue el acceso a la información y el contacto con las personas responsables de los espacios a observar.

- El segundo momento consistió en acceder a los espacios de observación y al proceso de recolección de datos a partir de las técnicas de observación y entrevista propuestas en el perfil de investigación.
- El tercer momento se basó en la transcripción, en la interpretación y análisis, mediado por los datos generados en el trabajo de campo.
- Por último, al redactar el informe de la investigación realizada se propone la difusión de los datos, a favor de darse a conocer en publicaciones, en espacios escolares o públicos y en su caso por la Universidad de egreso.

2.7.1. Procedimiento de análisis e interpretación de los datos

El análisis de los datos se basa en el modelo propuesto por María Bertely (2000) que propone ser aplicado en las investigaciones sociales haciendo énfasis en el área escolar. Ella nos propone cuatro documentos etnográficos que resumen el proceso de análisis de datos y la categorización de los hallazgos. Según Bertely (2000), estos documentos “muestran el modo en que construí un objeto en particular de investigación en el ámbito educativo... permiten sintetizar momentos específicos derivados de la construcción objetual y muestra el estatus de validez de la inscripción e interpretación producida” (Bertely, 2000, pág. 66).

En mi proceder, una de las tareas prioritarias dentro del análisis de los datos fue la clasificación y ordenamiento de los datos. Esto me dio la posibilidad de entender la magnitud del banco de datos con que contaba y el panorama necesario para saber en lo general lo contenido en la base de datos.

Al transcribir la información, se organizaron los datos clasificándolos por unidades de análisis y retomando las categorías emergentes de acuerdo al registro propuesto por Bertely (2000, pág. 68) el cual se adecuó de acuerdo a las necesidades de la recolección de los datos y a los requerimientos del análisis de la información quedando reconfigurado bajo el siguiente formato.

Tabla N° 4. Transcripción, inscripción e interpretación de datos

Fecha:		
Localidad o municipio:		
Nombre del lugar de la observación o informante:		
Tiempo de observación o entrevista :		
Observador (a):		
Hora	Inscripción	Interpretación

Fuente: (Bertely, 2000, pág. 68)

Este formato me dio la posibilidad de incluir un encabezado para la clasificación de las observaciones y entrevistas realizadas, me dio la posibilidad de construir claves para poder identificar con qué datos contaba y qué me faltaría incluir; trabajar en dos columnas me dio la posibilidad de retomar lo prescrito por Bertely (2000, pág. 51) “separar el registro ampliado en dos columnas: inscripción (lo dicho o hecho) e interpretación (preguntas factuales, conjeturas y categorías empíricas derivadas de los patrones de interacción o representación recurrentes o excepcionales)” dándome la posibilidad de entender lo dicho por los participantes e inferir de acuerdo a lo escuchado u observado en el espacio de estudio.

En ocasiones, avanzaba en el tejido analítico incluyendo unos párrafos “...al final de cada registro ampliado, para ordenar el conjunto de patrones de interacción o representación, las categorías empíricas o los problemas en construcción” (Bertely, 2000, pág. 52). Interpretaciones que me ayudaron a inscribir preguntas y dimensiones de análisis específicos.

Al subrayar las interpretaciones de las observaciones y las entrevistas, pude cuestionar, inferir, conjeturar y destacar las notas que ayudarían a construir el trabajo de reducir datos a partir de un listado de patrones específicos para elegir aquellos que abarcaban lo necesario para convertirse en categoría de análisis; entre otros aspectos, el cuadro propuesto por Bertely (2000, págs. 51-52) me permitió identificar recurrencias de

determinados patrones logrando integrar mis datos para construir las unidades de análisis y categorías de interpretación que sustentaron la elaboración de la tesis.

2.8. LECCIONES Y METODOLOGÍAS APRENDIDAS

Creo que la lección aprendida es tener la oportunidad de estudiar la Maestría en EIB en el PROEIB Andes porque, a partir de hacer en la investigación, logré conocer los tipos de investigación que en un futuro favorecerán mi entender de los temas sociales y en temas que afecten a mi comunidad.

Este transitar metodológico me dio la oportunidad de ensayar, tropezar, levantarse y volverlo a intentar hasta lograr el manejo de algunas técnicas de investigación propuestas e instrumentos manejados.

Al salir de cada observación u entrevista, me preguntaba a mí misma ¿lo estaré haciendo bien? ¿Qué haría otro investigador en mi lugar? Tener el acompañamiento de mi tutora Inge Sichra permitió especificar mi foco de investigación y abrir otras posibilidades de exploración y enfocar la investigación a los datos que emergían conforme se generaba la investigación.

Es una experiencia de investigación etnográfica gratificante porque permite reconocer desde mi mirar y como hablante de una comunidad las fortalezas y las debilidades en este transitar de la investigación.

Conocer términos técnicos de la investigación como: in situ, teoría fundamentada, hallazgos emergentes y más... me permitió abrir nuevos horizontes en mi vida profesional. Quitarme el overol de docente para pasar a ser investigadora me dio la oportunidad de conocer los ritmos laborales de los habitantes porque, a pesar de haber trabajado durante veinticuatro años como profesora en la comunidad, no había sido posible convivir de manera cotidiana y cercana a la gente de la localidad.

Capítulo III: Fundamentación teórica

El sustento teórico para esta investigación comprende los conceptos de cultura, lengua e identidad, tradición oral, mitos y educación bilingüe.

3.1. CULTURA

El concepto de la cultura, según L. Ralph Beals y Harry Hoijer (1981), derivó de la necesidad de un término conveniente para caracterizar los aspectos comunes de ciertas formas de comportamiento que, aunque no completamente ausentes en otras especies, están muy desarrolladas en el ser humano (Beals & Hoijer, 1981).

Harris (2001) define a la cultura como el conjunto de tradiciones y estilos de vida socialmente adquiridos por los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir su conducta). Esta definición sigue el precedente sentado por Sir Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general. Para Harris:

La cultura (...) en su sentido etnográfico es todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que es miembro de la sociedad. (Harris, 2001, págs. 19-20)

Por tanto, bajo cultura se entiende lo que escapa a las leyes universales de la naturaleza para atenerse a una norma o regla particular, relativa, no determinada por la física ni por la biología (Gómez, 1981, pág. 179).

De ahí que las representaciones colectivas siempre formen parte de una cultura específica y que la identidad étnica, como expresión ideológica contrastiva pero fundada en esas representaciones colectivas particulares, exprese también a esa cultura específica (Bonfil, 1991, pág. 168).

3.1.1. Contacto de culturas

Retomando los argumentos de Ralph L Beals y Harry Hoijer (1981), estos reiteran que “cada sociedad humana tiene su propia cultura, diferente en su integridad de la cultura de cualquier otra sociedad.” Así mismo, exponen:

Las sociedades que comparten determinados aspectos culturales de esta manera son presumibles que hayan tenido entre sí algún grado de contacto, aunque no tan intenso como el que se da entre los miembros de una misma sociedad. A causa de los contactos *intersociales*, ciertos aspectos culturales pueden traspasar las fronteras de una sociedad particular y hacerse comunes a diversas sociedades. De ordinario, estas culturas regionales están relacionadas con áreas ambientales en las que son posibles adaptaciones ecológicas similares. (Beals & Hoijer, 1981, pág. 120)

A su vez, “esta posición es posible porque los múltiples aspectos de la cultura están interrelacionados. La inmensa variedad de los comportamientos humanos no es un cúmulo fortuito de actividades, sino que forman sistemas, cuyas partes o actividades están directa o indirectamente conexas entre sí que influyen unas sobre otras” (Beals & Hoijer, 1981, pág. 125). De esta forma se explica que ciertos ritos dados en la comunidad, como es el caso de la boda en Nealtican, pueden ser entendidos sin comprender el nexo que tienen en relación con el mito de los volcanes. Por tanto, aunque no se recuerda la relación entre las deidades, la boda se ejecuta sin el respaldo mitológico ni la lengua náhuatl del lugar.

Por otra parte, el estudio de los procesos étnicos se articula en torno a la noción de control cultural (Bonfil, 1991). Comprende elementos que tienden a ser apreciados desde su concepción del grupo étnico como una representación colectiva en cuanto trascienden el “ser individual”, expresan una realidad más, la de la propia sociedad de “orden intelectual” y moral, un ser social, irreducible a las conciencias individuales. Las representaciones colectivas son diferentes de una sociedad a otra precisamente porque son resultado de una larga acumulación que ocurre en el universo social delimitado y continuo a lo largo de un tiempo. De ahí que las representaciones colectivas siempre

formen parte de una cultura específica y que la identidad étnica, como expresión ideológica contrastiva pero profunda en esas representaciones colectivas particulares, expresen también a esa cultura específica.

Esta concepción nos posiciona en el modo de vida de un pueblo y la significación que conlleva a la toma de decisiones sobre los elementos culturales adecuados a la naturaleza y al propósito de cada acción. De acuerdo con Bonfil (1991:171-172), se trata de los siguientes elementos culturales:

Materiales. Son todos los objetos en su estado natural o transformado por el trabajo humano, que un grupo esté en condiciones de aprovechar en un momento dado de su devenir histórico, tierra, materias primas, fuentes de energía, herramientas y utensilios, productos naturales y manufacturados, etc.

Formas de organización. Son las de relación social sistematizadas, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesario para cumplir la acción. La magnitud y otras características demográficas de la población son los datos importantes que deben tomarse en cuenta al estudiar los elementos de organización de cualquier sociedad o grupo.

De conocimiento. Son las experiencias asimiladas y sistematizadas que se elaboran, se acumulan y transmiten de generación a generación y en el marco de las cuales se generan o incorporan nuevos conocimientos.

Simbólicos. Son los diferentes códigos que permiten la comunicación necesaria entre los participantes en los diversos momentos de la acción. El código fundamental es el lenguaje, pero hay otros sistemas simbólicos significativos que también deben ser compartidos para que sean posibles ciertas acciones y resulten eficaces.

Emotivos, que también pueden llamarse subjetivos son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de acciones: la subjetividad como elemento cultural indispensable.

Es importante conceptualizar todos estos recursos como elementos culturales, porque así se pone de manifiesto que poseen una condición común que permite establecer una relación orgánica entre ellos (Bonfil, 1991, págs. 171 -172).

Díaz Courder (1998) proyecta a la cultura como algo diverso y expone que deberían existir tantas culturas como lenguas, de donde la diversidad cultural debería ser coextensiva de la diversidad lingüística. Para aprehender de la diversidad cultural, se deben seguir criterios distintos a los de la diversidad lingüística, esto es, es necesario plantear claramente qué se entiende por “cultura”. Desde su experiencia, el autor expone la dificultad de introducir la dimensión cultural de manera significativa en una planeación educativa porque atenerse a una sola “definición” de la cultura limita y dificulta considerablemente su utilización. Es mucho más productivo ver a la cultura como una noción con varios niveles. Desde su punto de vista, para fines educativos, los términos más relevantes para definir cultura son los siguientes:

Cultura material: Se refiere a todos los objetos tangibles producidos para las actividades cotidianas y ceremoniales (casas, instrumentos de trabajo, artesanías, vestidos tradicionales, etc.) este aspecto de la cultura está condicionado en gran medida por el entorno geográfico y ambiental, ya que la cultura material manifiesta la adaptación al entorno natural.

Cultura como saber tradicional: Está muy relacionado con el anterior, ya que también representa la adaptación al medio ambiente regional, pero, a diferencia de la cultura material, la cultura como saber enfatiza los conocimientos tradicionales que permiten el aprovechamiento de los recursos naturales disponibles (herbolaria, tecnologías tradicionales, manejo de tipo de tierra, uso simultaneo de pisos ecológicos, etc.).

Cultura como instituciones y organización social: Este aspecto de la cultura no depende del entorno natural, y se refiere a las instituciones sociales que rigen la vida colectiva (sistemas de parentesco, tenencia de la tierra, control de recursos naturales, mecanismos para impartir justicia, elección de líderes o autoridades, tipos de jerarquía y prescripciones de ascenso en las mismas, por ejemplo).

Cultura como visión del mundo: Este aspecto atiende a los principios básicos (podría decirse que filosóficos) que dan sentido a las creencias, saberes, y valores de la comunidad. Por ejemplo, los valores éticos individuales con la comunidad y la relación de ésta con los mundos natural y sobrenatural. Es el universo de los mitos que explican y ordenan el «cosmos» (en su sentido

etimológico, es decir, como universo ordenado, lo opuesto a «caos» o espacio y materia amorfos).

Cultura como prácticas comunicativas: Este es quizás el aspecto más recientemente formulado de la cultura. La considera desde una perspectiva interaccional y comunicativa, es decir, como praxis y no como un sistema. Desde este punto de vista, la cultura estaría constituida por prácticas comunicativas que nos permiten entender la producción y transacción de significados en la interacción social y culturalmente situada. (Díaz Courder, 1998, pág. 18)

Para Díaz Courder (1998) es mucho más productivo ver a la cultura como la noción de varios niveles; mismos que fundamentan y redefinen los elementos culturales presentados por Bonfil (1991). Presentarlos en este documento tiene la intención de explicar la conformación y el todo lingüístico y cultural de la comunidad de estudio.

3.1.2. Grupo étnico y control cultural

Al referirse a un grupo étnico, el nivel de decisión adquiere importancia central, abarca al grupo en su conjunto, lo que implica la existencia de cierta unidad política. El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada constituye el sistema global de relaciones que el autor denominó control cultural.

El concepto de control cultural es un modelo en el que el grupo, la cultura y la identidad se relacionan como unidad étnica y que expresa, al mismo tiempo, su relación con otros grupos, sus identidades y sus culturas (Bonfil, 1991, pág. 171). Entendiéndose el control cultural como:

[...] el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. (Bonfil, 1991, pág. 171)

Esta concepción nos posiciona en el modo de vida de un pueblo y la significación que conlleva a la toma de decisiones sobre los elementos culturales adecuados a la naturaleza y al propósito de cada acción.

Estos elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son propios los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y de los que produce, mantiene o trasmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que este no ha producido y reproducido.

En situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción, la cultura etnográfica (esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios y ajenos. Si se relaciona el universo de elementos culturales propios y ajenos, que forma la cultura etnográfica de un grupo en un momento dado, con la condición propia o ajena de las decisiones sobre estos mismos elementos, es posible establecer cuatro ámbitos o espacios dentro de la cultura total, diferenciados en función al sistema de control cultural existente (Bonfil, 1991, pág. 173). La siguiente tabla muestra de manera sintética este planteamiento:

Tabla N° 5. Los ámbitos de la cultura en función del control cultural

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propias	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Fuente: (Bonfil, 1991, pág. 173)

Al precisar el significado de cada una de las categorías se presupone la existencia de un “plano general” o matriz cultural que especifica las formas en que se expresan las decisiones de acuerdo a cada ámbito.

En el ámbito de la cultura autónoma, la unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de la cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que se ejerce control.

La cultura apropiada se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias.

El ámbito de la cultura enajenada se forma con los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales ha perdido la capacidad de decidir; es decir, son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se pone en juego a partir de decisiones ajenas. [Por ejemplo,] la folclorización de fiestas y ceremonias para su aprovechamiento turístico sería un caso en el que elementos de organización, materiales, simbólicos y emotivos propios, quedan bajo decisiones ajenas y, en consecuencia, forman parte del ámbito de la cultura enajenada.

La cultura impuesta es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos, ni las decisiones son propias del grupo. Un ejemplo puede ser la enseñanza escolar. (Bonfil, 1991, págs. 174-175)

A partir de las consideraciones anteriores, se puede establecer un criterio inicial para definir el carácter propio o ajeno a las decisiones, que pueden enunciarse de la siguiente manera: son decisiones propias aquellas que involucran principalmente elementos propios y a las que se les reconoce legitimidad. El caso de los elementos culturales que se conservan como propios sólo en la memoria colectiva o el territorio étnico original, por ejemplo, perdido o mutilado a causa de la dominación colonial, puede mantenerse como un elemento cultural propio y funcionar como recurso emotivo o de conocimiento y no material (Bonfil, 1991, págs. 179-181).

El esquema que divide la cultura etnográfica en los cuatro ámbitos que se han mencionado resulta hasta aquí un esquema estático, puramente sincrónico. El movimiento de los cuatro ámbitos de la cultura, la extensión mayor o menor de cada uno de ellos y los cambios que ocurren en los contenidos concretos que abarcan, deben entenderse en función de varios procesos principales. Los tres primeros procesos se generan en el interior del grupo étnico que se toma como foco de análisis (en todo este planteamiento se trata del grupo subordinado, no del grupo dominante) son:

La resistencia. El grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente). [...] en todo caso, el ejercicio de acciones culturales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural, como lo es su contraparte; el rechazo de elementos e iniciativas ajenas (el llamado “conservadurismo” de muchas comunidades; su actitud refractaria a innovaciones ajenas).

La apropiación. Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios.

La innovación. A través de la innovación, un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma. [...] desde la perspectiva de las relaciones interétnicas el problema de la gestación o invención de un nuevo elemento cultural no es relevante tanto como proceso de creación, sino sobre todo como un hecho dado que debe interpretarse en términos de lucha por el control cultural. Las innovaciones culturales son, por otra parte, más frecuentes de lo que comúnmente se piensa; hay mucho nuevo bajo el sol. Sobre todo, si no se piensa solo en las grandes invenciones capaces de marcar por sí mismas un momento de la historia, sino se repara también sobre todo los cambios cotidianos aparentemente nimios (Bonfil, 1991, págs. 185 -187).

El autor presenta un proceso inmerso en la innovación definido como: la creatividad que se expresa en los procesos de innovación no se da en el vacío, sino en el contexto de la cultura propia y, más particularmente, de la cultura autónoma. Este es el

marco que posibilita y al mismo tiempo pone límites a las capacidades de innovación; sus componentes específicos son el plano y la materia prima para la creación cultural.

Los otros tres procesos que se presentan se generan en el otro grupo, es decir, es el grupo dominante al cual pertenecen los procesos de imposición: es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado, el proceso de supresión: es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno y mediante el proceso de enajenación, el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre los elementos culturales propios del grupo subalterno (Bonfil, 1991, pág. 186).

El autor enfatiza que los seis procesos permiten comprender la dinámica de las relaciones interétnicas asimétricas en términos del control cultural. Los cambios en la amplitud relativa y los contenidos concretos de cada uno de los cuatro ámbitos de la cultura del grupo dominado pueden entenderse como resultado de la acción de uno o algunos de estos seis procesos y aclara que no todos los cambios culturales obedecen a los procesos de relación interétnica; otros resultan de factores internos, endógenos, que actúan permanentemente en cualquier cultura.

Lo expuesto nos lleva a razonar que:

La cultura no es, a fin de cuentas, un organismo o una especie. Sus mecanismos de perpetuación –es decir, sus medios de transmisión de una generación a otra– no dependen de la reproducción biológica. El condicionamiento que los humanos reciben a través de la familia y las asociaciones grupales, los planes educativos reglamentados, la observación e imitación de sus semejantes y el uso de lenguaje y otros sistemas de comunicación sobrepasa con mucho a cuanto se conoce en las demás especies. (Beals & Hoijer, 1981, pág. 128)

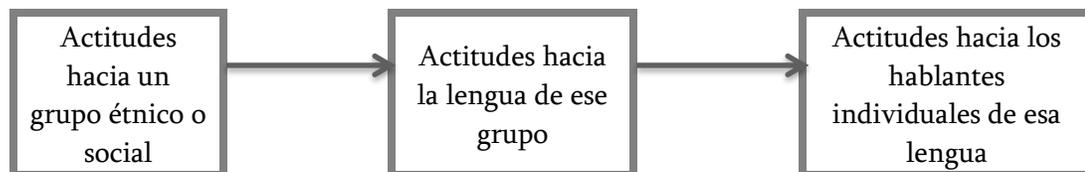
Se puede inferir que son procesos similares los que cotidianamente el municipio experimenta al estar en contacto con comunidades vecinas y a 32 Km o 54 minutos de la ciudad de Puebla.

3.2. ACTITUD LINGÜÍSTICA

Las actitudes son formas de expresión que los individuos adoptan en relación a su entorno, siendo una consecuencia de procesos sociales en correspondencia a lo cognitivo, afectivo o conductual. Cuando se habla de actitudes lingüísticas, podemos decir que son reacciones ante lo que se dice o se hace en torno a la lengua en las relaciones comunicativas que los hablantes muestren en el interaccionar lingüístico. Se trata de la actitud ante la lengua más que del comportamiento lingüístico o del comportamiento expresado a través de la lengua (Fishman, 1995). Por su parte, Sichra (2003) aclara que la actitud lingüística no es perceptible de una manera inmediata. En sentido amplio, se la puede definir como la valoración de la lengua a partir de criterios estéticos, formales y funcionales. Valoración que pueden ser consciente o inconscientemente a los hablantes a quienes se atribuye ciertas características en razón de su idioma. Recíprocamente, un juicio sobre los hablantes puede hacerse extensivo a su idioma. De modo que se considera que las actitudes lingüísticas hacia los hablantes surgen a partir de creencias que se tienen en relación a la lengua y atañen a los hablantes como portadores de la lengua.

Al afirmar que hay una relación intensa entre lengua e identidad, esta relación debería manifestarse en las actitudes de los individuos hacia esas lenguas y sus usuarios. La asunción subyacente es que, en la sociedad, los grupos sociales (o étnicos) adoptan determinadas actitudes hacia otros grupos según sus diferentes posiciones sociales. Argumento representado en la siguiente tabla.

Tabla N° 6. Esquema que representa la formación de actitudes



Fuente: (Appel & Muysken, 1996)

Estas actitudes influyen en actitudes hacia instituciones o modelos culturales que caracterizan a estos grupos, tales como la lengua, y conducen a actitudes hacia los miembros individuales de esos grupos (Appel & Muysken, 1996, pág. 30).

Dentro de las aproximaciones teóricas al estudio de las actitudes lingüísticas, se proponen dos aproximaciones. La primera es de perspectiva *conductista*, según la cual las actitudes se deben estudiar mediante la observación de las respuestas a determinadas lenguas, es decir, su uso en interacciones reales (Appel & Muysken, 1996, pág. 30). La perspectiva *mentalista* considera que las actitudes son un estado interno y mental que puede dar lugar a ciertas formas de comportamiento. Puede describirse como “una variable que interviene entre un estímulo que afecta a una persona y la respuesta de esa persona” (Fasold 1984, p. 147) en (Appel & Muysken, 1996, pág. 30). Por tanto, las actitudes de los individuos hacia una lengua particular pueden afectar el mantenimiento, la restauración, la sustitución o la muerte de una lengua en la sociedad (Baker, 1997, pág. 30).

Ambas aproximaciones teóricas se manifestaron en la investigación. Pronunciadas en las entrevistas o en las interacciones de las cuales se reconocieron las inclinaciones y disposiciones ante la lengua, se observó el rechazo y la desestima hacia la misma. A la vez, los hallazgos permitieron reconocer la aceptación, la posibilidad de dar continuidad a la lengua por parte de los mayores y la visibilidad de una posible ruptura intergeneracional de uso del náhuatl en la comunidad.

3.2.1. Elección de lengua

En una comunidad como San Buenaventura Nealtican, las lenguas de convivencia coinciden en algunos “ámbitos”, condiciones para la elección de la lengua con la cual desean conversar. Appel y Muysken (1996:38) aluden que “Cuando los hablantes usan dos lenguas, es obvio que no usan las dos en todas las circunstancias: en determinadas ocasiones emplearán una lengua, y, en otros momentos, la otra”. Por tanto, para Appel y

Muysken (1996:38) evidentemente, al poder usar una lengua para expresar la propia identidad, la identidad impuesta por la pertenencia al grupo resulta ser un factor crucial en la elección lingüística. La elección lingüística resulta estar condicionada por los mismos factores que otros tipos de comportamiento lingüístico. Por esa razón, Fishman concibió la noción de ámbito como algo más abstracto: un cúmulo de contextos o situaciones características alrededor de un tema central que estructura la percepción que el hablante tiene de estas situaciones (Appel & Muysken, 1996, págs. 38-40).

Desde la perspectiva funcional, el uso lingüístico se rige por funciones sociales. Appel y Muysken (1996:47) siguiendo a Jakobson y Halliday, distingue seis funciones para las que se puede emplear una lengua:

1. La función referencial: la información que se transmite hace referencia a la realidad extralingüística. Con frecuencia se ha considerado que esta función era la única de la lengua. El conocimiento de una lengua implica siempre el dominio de esta función.
2. La función directiva e integrativa: se establece contacto con los interlocutores y se crea una estructura interactiva para garantizar la cooperación por medio de saludos estándar, modos convencionales de dirigirse a los interlocutores, imperativos, exclamaciones y preguntas.
3. La función expresiva: dando a conocer los sentimientos propios, el hablante se puede presentar como un individuo único. Muchos hablantes con poco dominio de la lengua tienen grandes dificultades con esta función.
4. La función fática: con intención de crear un canal de comunicación y de mantener el canal abierto, hacen uso de comienzos, finales y formas convencionales de señalar cambios de turno conversacional y, si es necesario, también emplean formas lingüísticas que ayuden a identificar el grupo en el que tiene lugar la interacción.

5. La función metalingüística: por medio de la lengua se dan a conocer las actitudes y la conciencia del hablante sobre el uso y las normas lingüísticas;
6. La función poética: mediante el uso de bromas, doble sentido y otros juegos de palabras, y empleando el cambio de registro y el uso consciente de un estilo concreto, se juega con el lenguaje de tal modo que el uso de la lengua se convierte en el mismo en una finalidad y en el objeto de satisfacción.

Ahora bien ¿Qué tienen que ver estas funciones con la elección lingüística y con el bilingüismo? Simplemente que las lenguas diferentes pueden cumplir funciones diferentes en la vida de un hablante bilingüe y en conversaciones bilingües, la elección de una lengua concreta puede señalar las funciones primarias a las que apela en ese momento (Appel & Muysken, 1996, pág. 47).

No solo se puede ordenar jerárquicamente las diferentes funciones del lenguaje, según los distintos dominios de la lengua que exigen, sino que también se distinguen por ámbitos en el que habitualmente empleamos. El paralelismo de la tabla es bastante acertado.

Tabla N° 7. Integración de la perspectiva funcional y la perspectiva del ámbito

Formal	instituciones	Referencial
↑	trabajo	directiva/integrativa
↑	Calle	expresiva
↑	vida cultural	fática
↓	Amigos	metalingüística
Intima	familia	poética

Fuente. (Appel & Muysken, 1996, pág. 48)

De hecho, la sustitución lingüística es la redistribución de variedades lingüísticas en determinados ámbitos. Si la sustitución se ejerce a favor de la lengua mayoritaria, esta lengua parece ir conquistando ámbito tras ámbito por medio del estado intermedio de uso bilingüe. Cuando la lengua minoritaria se usa en menos ámbitos, su valor decrece. Esto, a su vez, disminuirá la motivación de los individuos más jóvenes para aprenderla y usarla. El proceso de sustitución lingüística puede resultar lento y prolongarse durante varias generaciones, pero cuando la sustitución social está cambiando, puede convertirse en un proceso bastante rápido (Appel & Muysken, 1996, págs. 63-64).

Dentro de la interacción se presentan dos fenómenos lingüísticos que se desarrollan en el contacto de las lenguas: el bilingüismo y la diglosia mismos que a continuación se definirán y referirá su relación.

3.2.2. Bilingüismo y diglosia

Colin Baker (1997) hace una primera distinción entre el bilingüismo como una posesión individual y como una posesión de grupo; denominándolo bilingüismo individual y bilingüismo social y define al bilingüismo de manera clásica como el dominio como nativo de dos lenguas, tal como en su momento lo sostuvo Bloomfield.

A partir del dominio y uso de la lengua, el autor distingue el bilingüismo en: bilingüismo incipiente, tal como lo formuló Diebold en su momento, que permite a las personas con una competencia mínima en una segunda lengua meterse en la categoría de bilingüe; conceptualiza a alguien que tiene casi igual fluidez en dos lenguas en varios contextos, como equilingüe o ambilingüe, o un bilingüe equilibrado. Fishman ha argumentado que raras veces es igualmente competente en todas las situaciones. La mayor parte de los bilingües usan las dos lenguas para diferentes funciones. Hansegård (1975) citado en (Baker, 1997, pág. 37) argumenta que muchos bilingües usan cada una de sus lenguas para diferentes propósitos y eventos. Una lengua puede ser específica para

un contexto; es decir, una persona puede ser competente en unos contextos pero no en otros.

Asimismo, desde una posesión individual, “Una persona puede tener destrezas lingüísticas limitadas, pero en ciertas situaciones tener éxito en la comunicación. Otra persona puede tener un dominio lingüístico relativo, pero a través de destrezas infradesarrolladas de interacción social, ser relativamente infructuosa en su comunicación. El contexto social en que funcionan las dos lenguas es decisivo para entender el uso bilingüe” (Baker, 1997, pág. 41).

Punto aparte de la capacidad bilingüe está el uso individual de las dos lenguas. Es decir; ¿Cómo usa el individuo las dos lenguas; cuándo, dónde y con quién? Esto subraya la importancia de considerar el dominio y el contexto. A medida que un bilingüe se mueve de una situación a otra, así puede cambiar la lengua en términos de código (por ejemplo, español o náhuatl), contenido (por ejemplo, vocabulario) y estilo. A lo largo del tiempo y del lugar, las dos lenguas de un individuo nunca son estáticas sino que cambian y evolucionan (Baker, 1997, pág. 45). Otro rasgo del bilingüismo es que “la gente que habla una lengua minoritaria dentro de un contexto de la lengua mayoritaria puede decirse que forma una comunidad de habla o comunidad de lengua” (Baker, 1997, pág. 67) Este autor afirma que:

En un mundo de comunicación de masas, de fácil traslado entre continentes y de movimientos hacia la aldea global, las comunidades lingüísticas raramente están aisladas de otras comunidades. El rápido aumento de la información y de los viajes intercontinentales ha significado que las comunidades lingüísticas sean raramente estables. En cada una de las lenguas minoritarias y mayoritarias hay un cambio y un movimiento constantes. Algunas lenguas se hacen fuertes, otras tienden al declive, incluso a morir. Algunas que creíamos muertas pueden revivir. (Baker, 1997, págs. 67 - 68)

Puesto que el término bilingüismo se usa típicamente para describir las dos lenguas de un individuo, al cambiar el enfoque hacia el análisis a comunidades bilingües que se relacionan socialmente, es importante tomar en cuenta las circunstancias en las

que se genera el contacto de lenguas. En este caso, se usa el término de diglosia que Ferguson originalmente entendió como dos variedades de un mismo sistema lingüístico usadas en una comunidad de habla: una variedad formal, denominada A (alta) y una forma popular o vernácula, llamada B (baja). Cada variedad tiene sus propias funciones en la comunidad de habla, funciones que oscilan desde los discursos políticos en la variedad A hasta las conversaciones informales con amigos en la variedad B.

Fishman amplió la idea de diglosia a dos lenguas que existen una junto a la otra dentro del área geográfica. El término diglosia ahora se emplea para describir comunidades bilingües en las que gran parte de los hablantes dominan dos lenguas y en las que las dos están diferenciadas funcionalmente en términos de variedad alta y baja (Appel & Muysken, 1996, págs. 40-43). A partir de ambas situaciones, pueden usarse lenguas o variedades diferentes o para diferentes propósitos.

Al concretizar el análisis, “El concepto de diglosia puede examinarse con gran utilidad junto con el concepto de bilingüismo” (Baker, 1997, pág. 69):

Tabla N° 8. Relaciones entre bilingüismo y diglosia

	DIGLOSIA	
	+	-
	+1. Diglosia y bilingüismo juntos	3. Bilingüismo sin diglosia
BILINGÜISMO INDIVIDUAL	-2. Diglosia sin bilingüismo	4. Ni bilingüismo ni diglosia

Fuente: (Baker, 1997, pág. 70)

La tabla ofrece un panorama que explicita las situaciones comunes que conllevan a entender las relaciones entre bilingüismo y diglosia. Aunque autores como Fishman arguyen que la diglosia con o sin bilingüismo tiende a ofrecer una disposición

relativamente estable y duradera, tal estabilidad puede ser cada vez más rara. Al hacer más viajes y condiciones, más movilidad social y profesional y más cultura urbana, tiende a haber más contacto entre lenguas (Baker, 1997, pág. 71).

Con respecto a la diglosia desde el principio territorial, la sustitución de la lengua tiende a ser algo más típico que la estabilidad.

Los cambios en el destino de una lengua minoritaria ocurren porque los propósitos separados de las dos lenguas tienden a cambiar con las generaciones. Los límites que separan a una lengua de la otra nunca son permanentes. Ni una comunidad de lengua minoritaria ni los usos de esa comunidad hace de su lengua baja/minoritaria puedan estar permanentemente compartimentados. Incluso con una diglosia territorial (una lengua con estatus oficial en un área geográfica, la otra con un estatus dentro de un área geográficamente separada) la base política y de poder de las dos lenguas cambia con el tiempo. Sin embargo, mantener los límites entre las lenguas y compartimentar su uso en sociedad puede ser necesario para que sobreviva la variedad más baja. (Baker, 1997, pág. 71)

Por tanto, para Baker (1997) la geografía se usa para definir límites lingüísticos, con los habitantes de una región clasificados como un grupo de lengua distinta, pero la razón para la supervivencia, el mantenimiento y la expansión de la lengua se basa en la existencia histórica dentro de una frontera definida. Como lengua indígena de una región, los derechos lingüísticos se pueden escudar en la ley. Dicho de otra manera, los hablantes tienen ciertos derechos lingüísticos, esto es dentro del territorio donde se habla la lengua pero no cuando salen de su territorio. Entonces se debe cuestionar este principio territorial para entender, ¿deben las minorías lingüísticas hablar la lengua del territorio o volverse a su casa o reivindicar sus derechos lingüísticos? De acuerdo al presente cuestionamiento, se considera que la diglosia territorial tiene ventajas para algunos; pero, para otros es inaceptable, injusta e insostenible (Baker, 1997, pág. 71).

3.3. CAMBIOS LINGÜÍSTICOS Y VITALIDAD

El cambio lingüístico está sujeto a la movilidad social y económica de una comunidad. Las mismas lenguas están ligadas a procesos de desplazamiento – mantenimiento lingüístico en la sociedad. La situación bilingüe en la que coexiste una lengua indígena con el español u otras lenguas, necesariamente provoca que la lengua indígena esté expuesta a diferentes fuerzas como motores del proceso que ejercen presiones que, en un sistema complejo, influyen en las acciones de las personas involucradas y que coinciden con las fuerzas de este proceso (Terborg & García, 2011, pág. 12). Al encontrarse en constante pugna, los hablantes se despojan de sus lenguas como mercadería, significa que:

Donde quiera que dos o más lenguas estén en contacto, éstas estarán disputándose los usuarios. Se las puede considerar como mercancías en un mercado de lenguas y estarán vivas sólo en la medida en que se encuentren quién las compre. La competencia lingüística es una habilidad cuyo valor de mercado determina quién la adquirirá. El precio de una lengua es el esfuerzo que se requiere para aprenderla y su valor es el beneficio que su uso reportará a quien la aprenda. (Haugen 1981, pág. 114 en Sichra, 2003, pág. 39)

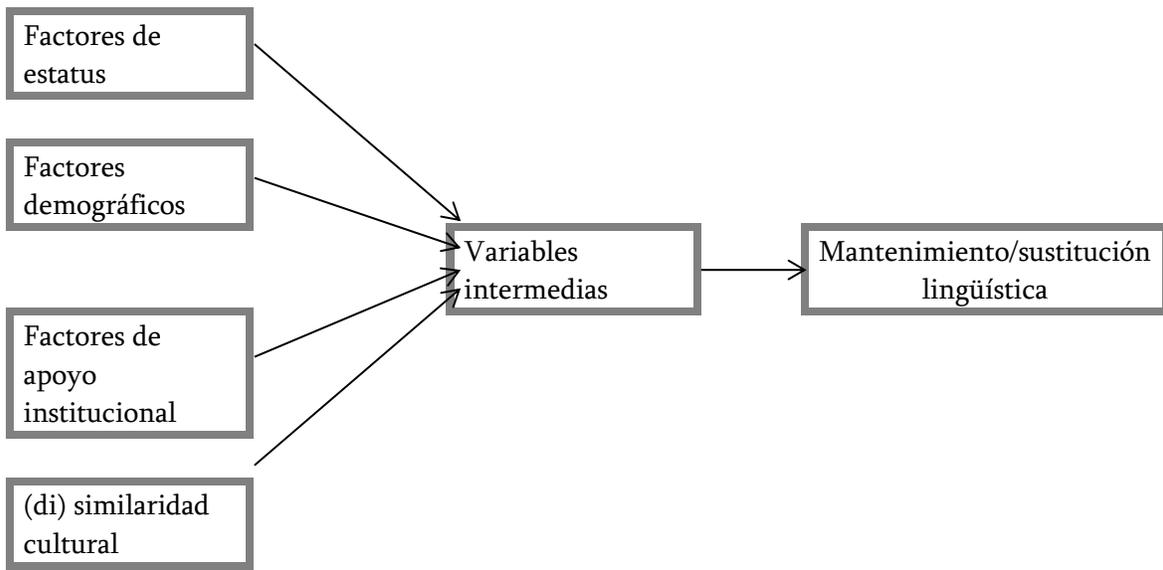
De esta manera, la vitalidad de una lengua se dará a partir del valor que se le otorgue en la funcionalidad, el ámbito y el estatus que le proporcionen sus hablantes y las oportunidades que ofrezca para conversar en la lengua o dejar de otorgarle su lugar. En la comunidad de estudio, la funcionalidad del náhuatl está perdiendo ámbitos o espacios de uso y, en consecuencia, estatus lingüístico y portándose sólo en las generaciones de los mayores.

3.3.1. Factores que promueven / afectan el mantenimiento de la lengua

Appel y Muysken (1996, págs. 53-60) presentan un modelo para evaluar qué factores internos o externos intervienen en el mantenimiento de la lengua y apoyan su estudio en Giles et al. (1977) que recurre a los factores de estatus, demográficos,

institucionales y la (di) similaridad cultural. El siguiente gráfico sintetiza la afectación lingüística.

Tabla N° 9. Factores que afectan al mantenimiento lingüístico



Fuente: Appel & Muysken (1996, pág. 60)

Los factores se combinan para dar más o menos vitalidad a una lengua. Dentro del factor de estatus, se presenta el estatus económico de los hablantes de una lengua que probablemente sea un elemento clave en la vitalidad de esa lengua. Cuando, por ejemplo, una comunidad de lengua minoritaria experimenta desempleo considerable o bajos ingresos generalizados, la presión puede ser moverse hacia la lengua mayoritaria. Una lengua minoritaria puede ser sacrificada en el altar del progreso económico. En el estatus social de una lengua, su prestigio está íntimamente relacionado con el estatus económico de esa lengua y es también un poderoso factor de vitalidad. Cuando se ve que una lengua mayoritaria confiere un estatus social más elevado y más poder político, puede ocurrir un cambio de dirección hacia la lengua de la mayoría. El estatus simbólico de una lengua es también importante para su vitalidad. Una lengua patrimonial puede ser un símbolo importante de identidad étnica, de raíces en “el pasado glorioso”, de cultural patrimonial

y nacional. Sin embargo, puede haber interés en el restablecimiento de la lengua minoritaria, pero no en involucrarse personalmente en esa lengua. Este es un factor de estatus observado en el presente estudio.

Los factores demográficos se refieren a la distribución geográfica de un grupo de lengua minoritaria. Una parte de esta diglosia es la territorial, en la cual dos lenguas tienen sus propios derechos en áreas diferentes de un mismo país. Una segunda parte de este factor es el número absoluto de hablantes de una cierta lengua y su saturación dentro de un área particular. También es importante la demografía de la bilingüidad. Se sostiene que allí donde existe bilingüismo sin bilingüidad, aumenta la probabilidad del declive de la lengua. Cuando alguien puede hablar una lengua minoritaria pero no escribirla, el número de funciones y uso de esa lengua disminuye. Lo característico es que una lengua minoritaria es más probable que se preserve en un área rural que en un área urbana. Una vez que ocurre la migración del campo a la ciudad, se incrementa la probabilidad de que la lengua minoritaria pierda su función (Baker, 1997).

En cuanto a factores de apoyo institucional, según Baker (1997), la vitalidad de una lengua queda afectada por la extensión y la naturaleza del uso de la lengua minoritaria en una amplia variedad de instituciones de una región. Tales instituciones incluyen el gobierno nacional, regional y local, las organizaciones religiosas y culturales, los medios, el comercio y la industria, por no hablar de la enseñanza. La ausencia o presencia de una lengua minoritaria en los medios (TV, radio, periódicos, revistas, cintas y software informático) como mínimo afecta al prestigio de una lengua. El uso de una lengua minoritaria en libros y revistas, por ejemplo, es importante en la bilingüidad. Se requiere la participación activa en una lengua minoritaria para que la lengua sobreviva; un acontecimiento que los medios no ofrecen por su naturaleza receptiva. El uso de las lenguas dentro de las instituciones educativas es, probablemente, una condición esencial pero no suficiente para el mantenimiento de una lengua. Cuando la escolarización en lengua minoritaria no existe, las oportunidades de supervivencia a largo plazo en una

sociedad moderna se ven seriamente disminuidas. Cuando la lengua minoritaria se usa en la escuela, las oportunidades de supervivencia aumentan considerablemente pero no están garantizadas. Hornberger 1988, pág. 229 citado en (Baker, 1997, págs. 89-90) sugiere que: “la escuela no puede ser el agente del mantenimiento de una lengua si sus comunidades, por la razón que sea, no quiere que lo sean”. El apoyo de la comunidad a la enseñanza bilingüe en la escuela minoritaria y la cultura fuera de la escuela es importante. La enseñanza por sí misma no puede capacitar a una lengua minoritaria para que sobreviva, son esenciales otros apoyos.

3.3.2. Factores que favorecen la sustitución de la lengua

Con la movilidad social y económica, “más y más hablantes usan la lengua mayoritaria en ámbitos en los que antes habían empleado la lengua minoritaria. Adoptan la lengua mayoritaria como vehículo habitual de comunicación, casi siempre porque esperan que hablar esa nueva lengua les proporcione mejores oportunidades de movilidad social ascendente y de éxito económico” (Appel & Muysken, 1996, pág. 51). Esto es, cuando una lengua ve reducidas sus funciones, y esto ocurre en los casos de sustitución por la lengua mayoritaria, es habitual que los hablantes acaben siendo menos competentes en ella, es decir, se produce pérdida lingüística. La sustitución lingüística unida a la pérdida devendrá finalmente en la extinción lingüística.

También se debe tomar en cuenta que al considerar que el cambio lingüístico está sujeto a la movilidad social y económica, se hace referencia a la pérdida de una lengua a través de un proceso de desplazamiento de una lengua por otra. Por otro lado, allí donde la gente está determinada a mantener viva una lengua, parece imposible destruirla (Baker, 1997, pág. 82).

Para ayudar a entender la sustitución de una lengua Baker (1997) cita a Fishman (1991) al clasificar la relación entre lengua y cultura estableciendo tres eslabones:

1. Una lengua es un índice de su cultura. Una lengua y la cultura que la comporta han crecido juntas a lo largo de la historia y están en armonía entre sí. Por eso, la lengua que ha crecido en una cultura expresa mejor esa cultura. Su vocabulario, sus frases idiomáticas, sus metáforas, son las que mejor expresan esa cultura en un nivel cognitivo y emotivo.
2. Una lengua simboliza su cultura. [...] Una lengua tiende a simbolizar el estatus de esa lengua. Una lengua que está muriendo puede simbolizar un bajo estatus y unos ingresos bajos. [...] la lengua indígena se percibe algunas veces como un símbolo del pasado más que del presente, de desventaja más que de ventaja.
3. La cultura es creada parcialmente a partir de la lengua. Gran parte de una cultura es representada y transmitida verbalmente. Las canciones, los himnos, las plegarias de una cultura, sus cuentos populares y sus ingeniosos decires, sus formas apropiadas para saludar y despedirse, su historia, su sabiduría e ideales están arropados por su lengua. El gusto y el aroma de una cultura le es conferido por su lengua; sus recuerdos y tradiciones se almacenan en su lengua. (Baker, 1997, págs. 92 - 93)

De modo que las comunidades de las lenguas minoritarias se hallan en permanente estado de cambio. Porque en su proceso viven una complementariedad si la lengua se fortalece en la cultura, simboliza su estatus (alto o bajo) por tanto parte de la cultura parte de la cultura es transmitida verbalmente, pero si esta pierde su vitalidad, pierde su significación. Tal sustitución de la lengua puede ser rápida o lenta, pero la sustitución es tan probable como el mismo desarrollo.

3.3.3. Vitalidad de la lengua

Inge Sichra (2013, pág. 40) refiere a Bouchard-Ryan *et al.* (1982, pág. 4) quienes “conciben la vitalidad como medida de 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”. Más aun, Sichra (2003, págs. 40-41) manifiesta:

El que alguien tenga la posibilidad de emplear su lengua depende de su disposición a buscar u ofrecer la ocasión para ello. ... la vitalidad se la puede definir como la valoración de la lengua a partir de criterios estéticos, formales, y funcionales. Por tanto, la vitalidad de una comunidad lingüística se puede expresar en el comportamiento verbal, tanto en el empleo del lenguaje como también en la variabilidad del sistema lingüístico.

Appel y Muysken (1996) plantean a partir de la postura de Giles et al. (1977, pág. 308) que: “la vitalidad de un grupo etnolingüístico es lo que hace susceptible de comportarse como una entidad colectiva diferenciada y activa en situaciones intergrupales”. En consecuencia, una minoría con vitalidad de grupo escasa, dejará de existir como grupo diferenciado. Por el contrario, cuanta más vitalidad tenga un grupo lingüístico, más fácil será su sobrevivencia. En cuanto a la lengua minoritaria, esto implica que una vitalidad alta la conducirá al mantenimiento (o incluso sustitución por un uso más extendido), y una vitalidad baja acabará en sustitución por la lengua mayoritaria, o, en algunos casos por la lengua de más prestigio (Appel & Muysken, 1996, pág. 52).

3.4. TRADICIÓN ORAL

En cuanto a la tradición oral, inicialmente se define el concepto tradición como el conjunto de bienes que se transmiten de generación en generación dentro de una comunidad. De acuerdo a Pérez y Gardey (2010), “Se trata de aquellas costumbres y manifestaciones que cada sociedad considera valiosas y las mantiene para que sean aprendidas por las nuevas generaciones, como parte indispensable del legado cultural”. En cuanto al concepto oral u oralidad, la real academia española define el término como un adjetivo “Que se manifiesta mediante la palabra hablada”; y se puntualiza como lo

que se expresa mediante la palabra hablada en un conjunto de bienes que se transmiten de generación en generación dentro de una comunidad (Pérez & Gardey, 2010, pág. web).

Sebe Bom Meihy (1993) explica desde la historia oral los diferentes aspectos que definen la tradición oral y precisa:

La historia oral es una rama de la historia pública género que se compromete con la comunidad que produce y consume la propia historia. Cuando se define la Historia Oral, es importante destacar sus tres vertientes: Historia oral de vida, Historia oral temática y tradición oral, distinguiéndola así de las entrevistas periodísticas, sociológicas, antropológicas o de cualquier otra práctica basada en los testimonios. (Sebe Bom Meihy, 1993)

El autor expresa que la historia oral de vida remite el registro de la experiencia personal, que obedece metodológicamente a un procedimiento conocido como entrevistas libres, es decir, sin cuestionario ni preguntas dirigidas. Por el contrario, la historia oral temática está más vinculada al testimonio y al interés por algún tema específico y casi siempre compite con presupuestos documentados; se argumenta que la tradición oral es una tercera variante de la historia oral. Según sus palabras dice: “Mientras la historia de vida y la historia oral temática tratan de cuestiones sincrónicas al momento vivencial del entrevistado, la Tradición Oral por interesarle las transmisiones de lo arcaico, percibe al individuo como un vehículo de transmisión de mitos y tradiciones antiguas”. (Sebe Bom Meihy, 1993, págs. 9-10)

Lo expuesto por Sebe Bom Meihy (1993) se acerca a la realidad de la comunidad y tiende a expresarse en los hallazgos de la investigación. Si bien la historia oral de vida remite al registro de la experiencia personal y metodológicamente obedece a un procedimiento de entrevista libre, da la oportunidad de captar el sentido de la experiencia vivencial que da significado a la expresión de la tradición oral a partir del mito o la tradición antigua (Sebe Bom Meihy, 1993).

3.4.1. La memoria en la historia oral

Al razonar sobre el recurso mnemotécnico o memoria oral, retomo el análisis que presenta Sebe Bom Meihy (1993) al argumentar que “La Historia Oral es diferente de la memoria, sin embargo muchos consideran –casi siempre sin mayor cautela– que son la misma cosa” (Sebe Bom Meihy, 1993, pág. 10). Existen tres propuestas fundamentales acerca de la cuestión de la memoria y sin una clara opción por una de ellas se puede caer, fácilmente, en equívocos. La primera remite a la Memoria Colectiva, otra al concepto de la Memoria Histórica y la última a la Memoria Psicológica.

La Memoria Colectiva remite al tratamiento de una identidad comunitaria, de los recuerdos e ideales conservados por un grupo. Esto es algo subjetivo que implica compromisos tejidos a lo largo de un pasado común y que persiste independientemente de los registros escritos, de monumentos o de cualquier otra referencia objetiva material. Por otra parte, el autor recuerda que la memoria colectiva tiene una dinámica propia, los cambios son graduales y lentos, en ella se encierran grandes explicaciones de la vida comunitaria basadas, casi siempre, en procesos mitificadores y defensivos que son usados para la argumentación ideológica en favor de la sobrevivencia de un grupo. Y al hacer la diferencia entre tradición oral y memoria colectiva explica que “la tradición oral se interesa más por los temas, en tanto que la memoria colectiva se preocupa por percibir la vida de los componentes de un grupo que poseen una comunidad de destino”. Al comparar, expone que “En la memoria colectiva, en cambio, son autores “de adentro” los que actúan en el sentido de presentar soluciones de sobrevivencia para el propio grupo”, y concluye: “Estamos hablando, por lo tanto de voces distintas: en la tradición oral los narradores se valen de la ayuda de “otros”, en la memoria colectiva las voces son las de los protagonistas” (Sebe Bom Meihy, 1993, págs. 10 - 11).

La Memoria Histórica, por su parte, es aquella “construida” por los especialistas del análisis del pasado, el conocimiento elaborado sobre la documentación propuesta por terceros y seleccionada por contemporáneos que organizan una forma de ver el pasado;

es una producción donde se elabora apoyándose de documentos, sea convencionales, escritos del pasado que habitan los archivos y frecuentan las obras impresas, sean no convencionales, como los monumentos, las fotografías, artefactos.

La Memoria Psicológica, finalmente, hace que se piense en el recuerdo y en el proceso de olvido como algo que depende de la relación entre el individuo y el medio. Para los seguidores de Bergson, para la vía psicológica, la memoria es un continuo del cual sólo es posible el registro de un fragmento. La colección de estos fragmentos se constituiría en el material que los psicólogos reúnen y evalúan. En este sentido como lo plantea Ecléa Bosi, la memoria es un trabajo y produce un determinado tipo de visión del pasado (Sebe Bom Meihy, 1993, págs. 11-12).

Conforme lo que se encuentra en los testimonios de la investigación, la memoria colectiva en la comunidad se resguarda en los recuerdos de los mayores o en los ideales conservados por el grupo. La memoria colectiva presenta su dinámica propia en la práctica comunitaria de la boda de Nealtican “desde adentro” como una solución de sobrevivencia cultural y lingüística para la comunidad.

3.4.2. El mito en la tradición oral de Nealtican

Al situarse en el presente y explicar ¿Dónde han quedado a resguardo los mitos o leyendas nahuas? Se toma en cuenta el concepto “genealogía del presente” que analiza el problema a partir de una situación. Desde el fundamento de Foucault (1968 en Castel, 2001, pág. 3), “es la realidad de una cuestión de la actualidad lo que nos obliga a reconstruir su pasado, aunque ello no se reenvía a la importancia que tuvo el pasado. Se produce, por tanto, el riesgo de reconstruir el pasado a la luz del presente, y de reescribir la historia a partir de las preocupaciones actuales”. Robert Castel explica: “recurrir a la historia no sólo es útil, en la medida en que la historia proporciona una especie de contexto, sino también esencial para comprender el presente”. Y puntualiza: “El presente no es únicamente lo contemporáneo, el presente es un efecto heredado, es el resultado

de toda una serie de transformaciones que es preciso reconstruir para poder captar lo que hay de inédito en la actualidad” (Castel, 2001, pág. 1).

Al responder dónde han quedado al resguardo los mitos o leyendas nahuas, también recurrimos a Santos (2004), quien distingue tres modos de transmisión de información histórica o de expresión de la conciencia histórica: el modo mítico, incluyendo mitos, narraciones afines y prácticas rituales; la tradición oral, en la que las narraciones míticas ocupan un lugar secundario; y los actos representativos tales como ceremonias conmemorativas y prácticas corporales.

Diferentes autores citados por Santos (2004) han destacado la importancia del paisaje como otro medio de conservar y transmitir la memoria histórica, tanto en sociedades sin escritura como en aquellas que la tienen. Desde la memoria histórica del pueblo Nahua, su historia se compone a través de “mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, rituales y hábitos corporales” que se enuncian en la leyenda de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl a través de la inscripción de “escribir” la historia en el paisaje promontorio que se encuentran alrededor de la región (Santos, 2004, pág. 189).

Héctor Muñoz Cruz (1996) corrobora que en las comunidades nahuas del Estado de Puebla, en parajes aledaños al volcán Popocatepetl, continúa vigente el género ceremonial –discursivo llamado *Huehuetlahtolli* que, hoy como en el pasado prehispánico, designa discursos pre estructurados de las personas ancianas, consideradas como portadoras y comunicadores de la sabiduría. Este personaje popular vehicula la religiosidad tradicional de la comunidad nahuatlata. Se le considera el sabio que une lo originario, el sustrato de la cultura náhuatl y lo nuevo, la cultura impuesta por los españoles a su llegada. En él se sintetizan las sabidurías a nivel social e individual, lo cual expresan primordialmente a través del arte verbal, pero también por medio de su apariencia y actitudes. Para la realización de la tarea ceremonial, efectúan una serie de acciones, que podríamos denominar pautas mnemotécnicas y de protocolo (Ong, 1994,

pág. 41), verbales y no verbales: lo mismo ocurre al finalizar la plática para poder cerrar el discurso y partir. El *huehuehtlahtolli* posee remotos antecedentes históricos irrecuperables por la fractura de la memoria colectiva. Por razones sociales, el *huehuehtlahtolli* tiende a convertirse en un estilo oral estandarizado en áreas étnicas nahuatlatas. Al interior de la comunidad, coexiste con prácticas ceremoniales no indias, también con la oralidad de los medios masivos de comunicación y con la lectoescritura alfabética en diversos contextos (Muñoz, 1996).

Parte del mito se recupera a través de la voz del *tiempero*⁴, que en la época prehispánica, según Sahagún, los “llamaban *teciuhltlazque*, que es casi estorbadores de granizos” [Lib. VII, Cap. VII, 1999:436-437]. Elegidos por un rayo, reclutados por las fuerzas místicas de la descarga eléctrica, poseen el valor heurístico de ofrecer una lectura *emic* e integradora de las cosmologías en que se insertan y son susceptibles al estudio sistemático; o sacerdotes menores que estudiaban en el *calmecac*⁵ sometidos ayunos y a trabajos duros, aprendiendo los mitos, los libros sagrados y el calendario adivinatorio. La ruptura histórica convirtió las prácticas meteorológicas de los graniceros en cultos practicados clandestinamente (Lorente, 2009). Se lo ve hoy como *tiempero* y sabio que ha dado resguardo a parte de la leyenda de los volcanes a través del espacio, mito y ritual del paisaje de lo que recuerda y trasmite su historia.

3.5. LA EDUCACIÓN BILINGÜE INDÍGENA

López (2009) en el libro “Interculturalidad, educación y ciudadanía” menciona que la educación bilingüe indígena constituye un emprendimiento de larga data. Desde sus inicios a la fecha, la educación bilingüe indígena ha pasado por tres orientaciones básicas, cada una de las cuales ha dado pie a un determinado modelo de educación bilingüe. Así, está la postura asimilacionista que concibe la diversidad como problema y

⁴ Conjurador, es el especialista en el manejo mágico del temporal (Glockner, 2012, pág. 18)

⁵ Centro educativo de los antiguos nahuas en los que recibían formación los hijos de los sacerdotes o los nobles

que, por ende, pretende a su resolución por la vía del bilingüismo sustractivo, con la consecuente homogeneización lingüística y cultural, se corresponde con el modelo educativo bilingüe de transición. Por su parte, la orientación multiculturalista y tolerante ve la diversidad como un derecho y busca preservar aquellas lenguas diferentes a la oficial y aún habladas en un territorio determinado e incorporarlas como vehículos de educación. Se traduce en el modelo de mantenimiento y desarrollo de las lenguas indígenas. Finalmente, desde el pluralismo cultural, que concibe la diversidad cultural y lingüística como un recurso capaz de contribuir a la transformación del Estado-nación y la generación de un nuevo modo de relacionamiento entre indígenas y no indígenas, la educación bilingüe indígena adopta un modelo de educación bilingüe de enriquecimiento, buscando impregnar a la sociedad en su conjunto (López L. E., 2009, págs. 131-132).

En la actualidad, aunque en estudios académicos del país mexicano se enuncian políticas para el desarrollo de la interculturalidad, en las acciones de algunas escuelas, la política educativa y lingüística se ve involucrada en un proceso de asimilación, cuya finalidad consiste en incorporar pequeñas sociedades y sus culturas diversas en una sociedad mayor y en una cultura común (UNESCO, ONU, 1954). En casi todas las comunidades bilingües, las dos (o más) lenguas tienen distinto estatus. Muy cerca de las lenguas mayoritarias que tienen prestigio y connotaciones socioeconómicas positivas, están las lenguas minoritarias que suelen estar asociadas a un estatus socioeconómico bajo y a la falta de éxito educativo. Son lenguas estigmatizadas y no se consideran vehículos adecuados para la comunicación en las escuelas y para la enseñanza de asignaturas concretas. En estos casos, se da lo que con frecuencia los autores llaman desconexión o alternancia entre la lengua familiar y la escolar, y esta desconexión puede acarrear varias consecuencias negativas, por ejemplo resultados educativos deficientes. De hecho, se genera un círculo vicioso porque la lengua minoritaria llega a considerarse

como la causante del fracaso y, de este modo, se refuerzan sus connotaciones negativas (Appel & Muysken, 1996, pág. 89).

A estas circunstancias del contexto escolar que vive la asimilación social no se le da importancia, pensando que este desarrollo es normal en la educación de un alumno que ingresa a una escuela en zona semiurbana. Uno de los argumentos en el que se basan Appel y Muysken (1996) favorece a las lenguas minoritarias en su educación expresa:

La enseñanza de la lengua minoritaria es imprescindible para un desarrollo saludable de la personalidad del niño y para su desarrollo de una «autoimagen» positiva. Si las escuelas no proporcionan ningún tipo de enseñanza de la lengua minoritaria, entonces la escuela se convierte para el niño de la lengua minoritaria en un lugar en el que no existe ni su lengua ni su cultura, en donde posiblemente ni ellos son bien aceptados, un lugar en donde su identidad social se ve cuestionada y socavada. (Toukoomaa & Skutnabb-Kangas, 1977, pág. 20)

También se afirma que la autoimagen de los niños de lenguas minoritarias se ve dañada cuando en la escuela no se proporciona alfabetización en la lengua minoritaria. Cuando los niños de lenguas minoritarias solamente aprenden a leer y a escribir en lengua mayoritaria, entonces la lengua minoritaria, “se considera casi inevitablemente un medio de comunicación de segunda. No lejos de esta conclusión se halla la de que aquellos que hablen la lengua familiar serán personas de segunda” (Christian, 1976, pág. 28).

Ante este panorama, muchos padres de grupos minoritarios se oponen a la enseñanza de la lengua, debido a las actitudes negativas hacia la lengua minoritaria, con frecuencia los propios grupos adoptan actitudes negativas hacia las lenguas. Así que los padres refuerzan el prejuicio general en contra: la lengua minoritaria, que es la lengua de un grupo estigmatizado, no puede ser el medio de instrucción adecuado en la escuela ni tampoco una asignatura importante (Appel & Muysken, 1996, pág. 95).

Argumentos como este con el tiempo sustentaron las realidades en las escuelas bilingües donde se originó un proceso de asimilación que conlleva a que la lengua

minoritaria pase a ser la segunda lengua (o lengua de menos uso) de los hablantes. Y en las escuelas, una segunda lengua de enseñanza, no de instrucción escolar. De esta manera, las escuelas bilingües indígenas no justifican su función y solo atenúan el problema de la pérdida de la lengua en las comunidades donde se habla alguna lengua minoritaria o diferente a la lengua oficial del país (UNESCO, ONU, 1954).

3.5.1. La EIB en la educación mexicana

En diciembre del año dos mil, tomó posesión como Presidente de la República, Vicente Fox Quesada. En enero del 2001 creó, por Acuerdo Presidencial, la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP). La propia coordinación estableció un seminario permanente para elaborar el documento “Políticas y Fundamentos de la Educación Intercultural”, el cual fue publicado en el 2004, que sustenta las acciones de la propia CGEIB. Este documento teórico-práctico constituye un referente para el Programa Especial de Educación Intercultural (PEEI) de la SEP, programa que fue presentado oficialmente, el 19 de mayo de 2014 por el titular de la Secretaría de Educación Pública (Hernández, 2015, pág. 157).

El documento de “Políticas y Fundamentos de la Educación Intercultural Bilingüe en México” precisa el proceso de la EIB en cuatro Marcos de referencia; el Marco jurídico político, el Marco Filosófico, el Marco conceptual y el Marco pedagógico. Al revisar cómo define la interculturalidad, el documento a la letra dice:

La interculturalidad se entiende como un proyecto social amplio, una postura filosófica y un funcionamiento cotidiano ante la vida; constituye una alternativa que induce a replantear y reorganizar el orden social, porque insiste en la comunicación justa entre las culturas como figuras del mundo y recalca la importancia de dejar libres espacios y tiempos para que dichas figuras puedan convertirse en mundos reales.⁶ Por ende, la interculturalidad reconoce al otro como diferente. No lo borra ni lo aparta sino que busca comprenderlo, dialogar con él y respetarlo.

⁶ Raymundo Panikkar, “Filosofía y cultura: una relación problemática”, ponencia inaugural del Primer Congreso Internacional sobre Filosofía Intercultural, UNAM, 1995.

En la realidad intercultural, a partir de sus diferencia con los demás, el sujeto, individual o social se relaciona por medio del diálogo intercultural⁷ para aprender a relativizar las tradiciones consolidadas como propias dentro de cada cultura y, ante todo, para poner en tensión su conservación y transformación, a fin de posibilitar el conocimiento de la cultura propia y de otras culturas. La existencia de una sociedad intercultural lleva a considerar marcos de convivencia que permitan la comunicación entre individuos y grupos sociales culturalmente diferentes. [...] Así, la interculturalidad es, posiblemente, el proyecto social del siglo XXI. (CGEIB, 2004, págs. 40-41)

En el mismo documento, en el apartado del marco pedagógico expresa que la EIB se entiende como el conjunto de procesos pedagógicos intencionados que se orientan a la formación de personas capaces de comprender la realidad desde diversas ópticas culturales y de intervenir en procesos de transformación social que respeten y se beneficien de la diversidad cultural. Esto supone tanto el conocimiento profundo de la lógica cultural propia como el de lógicas culturales diferentes. Esta doble vertiente impone a la EIB dos tareas esenciales y estrechamente vinculadas.

La primera consiste en lograr que todos los alumnos alcancen los objetivos educativos nacionales y asegurar el acceso y permanencia a todos los niveles del Sistema Educativo Nacional (SEN)

La segunda implica replantear la relación con los otros e involucrar en este proceso a los actores de la educación. Ello supone reconocer la propia identidad cultural como una construcción particular de lo cultural y, por tanto, aceptar la existencia de otras lógicas culturales igualmente válidas intentar comprenderlas y asumir una postura ética frente a ellas. (CGEIB, 2004)

En el mismo documento se establece que no es una tarea sencilla, requiere de un diálogo entre culturas que generalmente es conflictivo. No obstante, ese diálogo puede convertirse en un espacio de encuentro productivo en tanto que abre la posibilidad de reelaborar la lógica cultural propia (CGEIB, 2004, págs. 49-50).

⁷ Raúl Fonet-Betancourt, "Transformación Intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de globalización, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001

En tanto, Sylvia Schmelkes (2001) considera que la interculturalidad es un concepto que quiere ir más allá del multiculturalidad. El concepto de interculturalidad en sí mismo no implica el respeto que se debe tener desde una cultura respecto de otra. La realidad intercultural supone una relación, supone comprensión y respeto entre culturas; no admite como utopía asimetrías. La interculturalidad por el contrario, reconoce al otro como diferente, pero no lo aparta. Busca comprenderlo y lo respeta. En la realidad intercultural, el sujeto (individual y social) se puede relacionar desde su diferencia con el que se considera diferente, el que se considera minoritario. Entonces la relación intercultural verdadera florece cuando no existe, o bien cuando se van desvaneciendo estas asimetrías en el proceso social.

Schmelkes (2001) explica que en México, la política educativa en materia indígena se define como bilingüe intercultural. Sin embargo, por sus magros resultados, puede caracterizarse esta política, como una política fracasada. Los alumnos no leen ni escriben en su lengua y tampoco dominan el español cuando terminan la educación primaria. A pesar de que los indígenas son excelentes matemáticos, no han desarrollado, como consecuencia de su escolarización, las habilidades fundamentales en materia matemática. No sabemos si lo que fracasa es la política o si el hecho es que la política en efecto no ésta operando. El problema no es que la política haya fracasado entonces, sino que esta política de Educación Bilingüe Intercultural en zonas indígenas no está operando, salvo excepciones. La Educación Bilingüe Intercultural no es una realidad en las escuelas indígenas. Muchos maestros indígenas son indígenas, pero no hablan la lengua del lugar, pero no la escriben. En general los maestros prefieren enseñar español para no tener que confrontar a las comunidades que se lo exigen, y carecer de elementos suficientes para hacer de la cultura de los alumnos un objeto de estudio y de valoración. Los propios maestros han sido objeto de una escolaridad que los ha llevado a dudar de su propia identidad. Hay, por tanto, bases para suponer que no ha fracasado la política de la educación bilingüe intercultural, sino que no ha operado o cuando menos no lo ha hecho

cabalmente. Por todas las causas ya señaladas, los problemas son de raigambre histórico y de naturaleza estructural y por lo mismo (para el Estado) no es fácil transformarlas (Schmelkes, 2001, págs. 5-7).

3.6. ESTUDIOS EN RELACIÓN AL TEMA DE INVESTIGACIÓN

En relación a los primeros estudios afines a la investigación, es menester presentar “Funciones de la escuela en la cultura oral nahuatlaca” de Rossana Podestá (2000). La investigación tiene el objetivo evaluar la función sociolingüística que la escuela indígena en Puebla ha tenido en los últimos años. La autora caracteriza el papel de la escuela en contextos o comunidades sociolingüísticamente contrastantes, como Santa María Magdalena Yancuitlalpan, con el 85% de hablantes bilingües náhuatl español y San Miguel Eloxochitlan, con el 65% de monolingües náhuatl. Para ello, se centra en el estudio del nivel de aprovechamiento- proficiencia lingüística alcanzado por los pequeños de primer grado, tanto en lengua náhuatl como en español en dos habilidades: escribir y hablar (Podestá, 2000).

La segunda investigación a tomar en cuenta fue realizada por Tapia, Mejía e Iglesias (2017); es el estudio de caso con un enfoque transversal y longitudinal en torno a una comunidad educativa pública a nivel primaria en el municipio de Nealtican, Puebla. Es una investigación sobre la particularidad y complejidad de los desafíos lingüísticos que se presentan en esta comunidad escolar con un índice medio de migración indocumentada, cíclica, física y de tipo cultural, con desplazamiento de tradiciones y valores. El idioma está presente en esta dinámica al propiciar que estas comunidades entren en contacto con otra lengua que los migrantes van trayendo a las comunidades, como el inglés. El estudio da cuenta de tres lenguas interactuando en la escuela: español, náhuatl e inglés y que estas lenguas en contacto podrían presentar los siguientes retos lingüísticos: conservación, mantenimiento, revitalización e integración. Como propuesta los autores sugieren un currículo para la conservación de las tres

lenguas, que implica el diseño de una metodología y la ejecución de una práctica docente encaminadas a coadyuvar el uso de las lenguas como vehículo cultural multidisciplinar (Tapia, Mejía, & Iglesias, 2017).

Al realizar la revisión de las tesis de la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe y Maestría en sociolingüística del PROEIB Andes, destaco y agradezco la contribución de las investigaciones de Chi (2011), Pérez M. S. (2016) y la publicación de la tesis doctoral de Sichra (3003) que aportaron para mejorar la orientación metodológica, el análisis de los conceptos, el diseño y la exposición de la presente investigación.

En la tesis “La vitalidad del Maaya T’aan” de Chi (2011), exploré tanto la fundamentación metodológica como la teórica. La tesis presenta una exploración de las prácticas familiares, sociales, culturales y educativas de la comunidad del Naranjal Poniente que dan cuenta de los usos y desusos de la lengua maya y el español, los procesos de transmisión intergeneracional de las lenguas y los factores que influyen en el mantenimiento y desplazamiento de la lengua con la finalidad de analizar la vitalidad intergeneracional de la lengua maya. El autor basa su metodología en una investigación cualitativa, explicativa. Enfatiza la etnografía del habla para explicar la elección de lenguas en los infantes, jóvenes y adultos bilingües y monolingües en los distintos espacios y situaciones comunicativas en tres momentos del día: la mañana, la tarde y la noche. El trabajo refleja algunas realidades que presentan los cambios lingüísticos de la comunidad con relación al uso y la transmisión de la lengua nativa de la comunidad de Naranjal Poniente. Datos que me ayudan a ubicar de qué manera puedo en un medio semiurbano observar la vitalidad de la lengua náhuatl en la comunidad.

La tesis “El desplazamiento de la lengua totonaco variedad de Espinal Veracruz desde las estructuras culturales” de Pérez (2016) explica el desplazamiento de la lengua indígena totonaco y cómo los hablantes eligen una u otra lengua según los grupos culturales de la región. Muestra cómo los grupos culturales, el estatus social y la identidad totonaca juegan un papel importante en la elección del castellano antes que del totonaco, dando la

oportunidad de constatar en los resultados el desplazamiento lingüístico que las condiciones sociales actuales generan.

Una de los pilares en mis pasos por la investigación en cuanto a los temas de la sociolingüística de las lenguas indígenas es el trabajo de Inge Sichra (2003) “La Vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba”, fue una guía que me ayudó a comprender conceptos sobre el uso de lenguas en contacto, la alternancia de códigos, las actitudes lingüísticas, el mito de las lenguas, la variación dialectal del quechua y me orientó en el diseño de la metodología, el diseño y guía de los instrumentos y presentación del trabajo de investigación.

Capítulo IV: Contexto comunitario

En el siguiente apartado, se encontrarán dos secciones que describirán el contexto; la primera parte describirá el paisaje social el tejido histórico, demográfico, económico, político, educativo, cultural y lingüístico del lugar a estudiado; la segunda parte hará referencia al paisaje natural considerando la ubicación, la naturaleza, la vegetación, flora y fauna, enfatizando como se ha dado el uso del suelo y uso del agua en la zona.

4.1 PAISAJE SOCIAL

4.1.1. Toponimia



Palabra que procedente del náhuatl, *Ne [ine]* siendo un pronombre personal, yo; *altia*, meterse en el agua y *can*, que indica lugar, esto es: Lugar en donde yo me meto en el agua o Lugar de baños o donde se bañan.

4.1.2. Contexto Histórico

Nealtican territorialmente se constituye por posiciones de tierra a partir de asignaciones o compras territoriales. Existen pictografías antiguas que ofrecen información histórica. Se trata de mapas pintados sobre papel de tradición indígena, que incluye información histórica en náhuatl con caracteres latinos, “las pictografías se asemejan a documentos que en la disciplina historiográfica son conocidos como *títulos primordiales*: la posesión de las tierras mediante la indicación de su extensión y linderos, la construcción y dedicación a la iglesia, el bautizo de los notables, la designación del santo patrón y la imposición de un nombre cristiano al *altepetl*” (Piña Loredo M. C., 2013, pág. 9), características que se tomaban en cuenta para asignar una nueva

comunidad en la nueva España. Documentos que fueron elaborados por los indígenas para dar legitimidad a la propiedad de sus tierras.

Nealtican se creó en la época prehispánica por grupos olmecas y nahuas, sometida por los nonoalcas de Xelhua, tributario de México Tenoxtitlán (Nealtican, 2014). Se considera que alrededor del año 1500 se fundó el pueblo donde se encuentra Nealtican, para el año de 1519, cuando Hernán Cortés pasó por el lugar, ya existían asentamientos indígenas.

En el año de 1546, los Dominicanos establecieron el centro de evangelización a 50 metros hacia el norte de lo que hoy es el parque municipal, hasta que se terminó el templo católico en el año de 1739 (Soriano, 2013). Existen antecedentes de que el 21 de enero de 1709, los habitantes de San Buenaventura Nealtican fueron a solicitar a las autoridades de Huexotzingo copia de los documentos puesto que los amparaba en la posesión de sus tierras, documentos como los pictogramas, que se hayan realizando con la finalidad de preservar las tierras del pueblo de San Buenaventura Nealtican (Piña Loredo M. C., 2013).

Nealtican tanto en lo político como en lo religioso perteneció a San Juan Tianguismanalco y fue hasta el 8 de abril de 1920 que, por gestiones del Sr. Dolores Ramírez juntamente con el Sr. Pascual Ramirez, lograron ante el congreso de la Unión el nombramiento de municipio. Fue así como la comunidad fue elevada a la categoría de presidencia Municipal.

Durante este proceso, hubo muchas diligencias territoriales. De acuerdo a los expedientes revisados por el Instituto Nacional de Antropología e historia (INAH) del archivo de Nealtican dice:

Que desde el año 1781 se otorgó la posesión de tierras, llevándose a cabo autos de posesión del pueblo desde el año 1755 a 1761, gestionándose diversos procesos territoriales como la posesión de tierras de Petlachica (1802), los deslindes de Petlachica (1851 - 1853), las liquidaciones de rentas, compras de terrenos y reparto de tierras de la Hacienda de Petlachica (1866 -1867), la celebración de la acta de linderos de Sn. Pedro y el pueblo (1878), la compra de Brambilia (1894), la liberación de territorios en el año de 1900 (Piña Loredó M. C., 2013).

Los habitantes del municipio participaron con los Zapatistas en la revolución mexicana. La cantera conocida como Malpaís era refugio de los Zapatistas que pasaban por el rumbo porque era un camino que conectaba a Morelos y por el paso de Cortés se llega a México. Hubo tres personajes representativos de la región C. Alfredo Yousmatzi, C. Eduardo Rayón y el Gral. De División Domingo Arenas, personajes que con la compra de terrenos de la Hacienda de San Benito por los pobladores lograron el 27 de enero de 1917 fundaron la primera Colonia del municipio registrada con el nombre de Colonia Guadalupe Hidalgo (Soriano, 2013).

Entre la década de los 30, 40, 50, el pueblo nealtiquense luchó para regular los terrenos pertenecientes a la comunidad, adquiriendo el título de propiedad privada alrededor de novecientas hectáreas, gestionándose los derechos de agua de los ríos y la construcción de la primera escuela primaria del municipio (Soriano, 2013).

4.1.3. Contexto demográfico

En el municipio de Nealtican residen 12,442 habitantes, de ellos 5,870 son hombres o niños dando un porcentaje de 47.2% de la población total y 6,572 mujeres o niñas mostrando un porcentaje de 52.8% de la población. Existe una tasa de crecimiento media anual del 0.7% (CEIGEP, 2016). La siguiente ⁹os muestra los datos por edades para favorecer el análisis.

Tabla N° 10. Rango por edades

Población por edades	Total en el jurisdicción	Porcentaje de la población
Población de 0 a 14 años de edad	4,162	33.5%
Población de 15 a 64 años de edad	7,537	60.6%
Población de 65 años y más	741	6.0%
Porcentaje de la población de 3 años y más que hablan la lengua indígena	10 personas en el Mpio.	No aplica

Fuente: Elaboración propia con base a la información (CEIGEP, 2016)

Los datos señalan que la población de 15 a 64 años de edad ocupa un 60.6% de los habitantes, nos alerta en torno a la identificación de hablantes de la lengua indígena porque solo 10 personas de un total de 12,442 habitantes se reconocen como hablantes de la lengua, aunado a ello, los datos dan cuenta que la población hablante de una lengua adulta mayor solo representa 6.0 % del total de la población.

4.1.4. Contexto económico

La población nealtiquense rige su actividad económica por el sector primario, el cual concentra al 42.43% de la población dedicada a la agricultura, ganadería, silvicultura, en algunos casos a la caza y pesca. El sector secundario reúne al 31.49% de la población que realiza el trabajo de minería, industria manufacturera, electricidad, agua y construcción y es sector terciario ocupa en el comercio el 10.56% y el servicios el 15.52% de la población.

El territorio del municipio se divide en tres regiones; el 5% del territorio es bosque, el 28% es zona urbana y el 67% se ocupa para la agricultura, misma que se da en dos tipos; uno es de uso agrícola y la otro es de uso pecuario (INEGI, 2009, pág. 3). Entre los recursos naturales se encuentran la piedra negra, el cacahuatillo y el carbón, mismos que se trabajan en mina abierta y en excavación.

En el sector secundario, dentro de las actividades más importantes, se encuentran la explotación a mina abierta conocida como la cantera donde se obtiene la piedra caliza. En los campos se realiza la extracción del cacahuatillo, material que se ocupa para la fabricación del block. En este ámbito, destaca la apicultura, producto que se vende desde la localidad a la región. Dentro del ramo se desarrolla la industria de la tortilla abriéndose sucursales en la región y parte del estado de Puebla y el país.

En el sector terciario, la economía de Nealtican registra diversos giros comerciales donde se encuentran artículos de primera y segunda necesidad (alimentos, bebidas ropa, calzado, medicinas, papelería y más). Servicios de alimentos, médicos, cafeterías; existen talleres de reparación de transporte de carga pesada, automóviles y bicicletas (Orden Jurídico, 2014).

Es un municipio versátil en sus finanzas. Existe un flujo económico cambiante que favorece el patrimonio de la localidad, además cuenta con las remesas de familiares que han emigrado a los Estados Unidos, mismas que ayudan a fortalecer la economía familiar.

4.1.5. Administración Municipal

El proceso para llegar a ser candidato de elección popular es mediante usos y costumbres, pasado este proceso de elección, el candidato a elegirse se suscribe a un partido político el cual se registra junto con los ciudadanos que lo acompañarán en el ejercicio y se presenta ante la comunidad para ser electo, al ser elegido fungen como presidente municipal juntamente con su cabildo.

Se rige por un órgano colegiado de alcaldía o consejo, encabezado por una institución unipersonal. El ayuntamiento está integrado por un presidente, regidores y síndicos administrados por la ley orgánica municipal que cada estado determine (Gomez, 2014).

Políticamente se adscribe al Distrito Local Electoral número 9º, al Distrito Federal Electoral número 10º y al Distrito Judicial número III, con cabecera en Atlixco, se suscribe a la región socioeconómica número IV, con cabecera en Cholula, a la región sanitaria número 5º con cabecera en Huejotzingo y a la región educativa número 5º con cabecera en Cholula (Arredondo Gutiérrez, 2014).

4.1.6. Educación y Cultura

La cobertura educativa se indica como satisfactoria en el nivel básico y se desarrolla en el nivel medio superior. El municipio cuenta en el nivel básico con tres preescolares, cuatro primarias, una secundaria técnica y una telesecundaria; en el nivel medio superior con un bachiller. El municipio cuenta con servicios educativos particulares que dieron apertura a una primaria. A continuación, se presenta una tabla de servicios educativos para identificar el tipo de servicios educativos que existen.

Tabla N° 11. Tipos de servicios educativos en el Municipio

Preescolares						
Educación básica	Preescolar Indígena Emiliano Zapata En Nealtican Puebla	Clave CCT. 21DCC0552E	Control Público	Subcontrol Estatad	Turno Matutino	Ámbito Urbano
	Preescolar Indígena Niños Héroes de Chapultepec En la Col. Guadalupe Hidalgo	21DCC0030Y	Público	Estatad	Matutino	Urbano
	Preescolar General Ricardo Castro En Nealtican Puebla	21DJN0222C	Público	Estatad	Matutino	Urbano
	Primarias					
	Primaria General Domingo Arenas En la Col. Guadalupe Hidalgo	21DPR2426A	Público	Estatad	Matutino	Urbano
	Primaria General Lic. Benito Juárez En Nealtican Puebla	21EPR0242F	Público	Estatad	Matutino	Urbano
	Primaria General Lic. Benito Juárez	21EPR0256I	Público	Estatad	Vespertino	Urbano

En Nealtican Puebla					
Primaria Indígena Niños Héroes De Chapultepec En Nealtican Puebla	21DPB0654G	Público	Estatal	Matutino	Urbano
Primaria General Instituto Héroes de México En Nealtican Puebla	21DPR1105P	Privada	Particular	Matutino	Urbano
Secundarias					
Secundaria Técnica Industrial No 3 Lázaro Cárdenas En Nealtican Puebla	21EST0003R	Público	Estatal	Matutino	Urbano
Telesecundaria Gregorio De Gante En la Col. Guadalupe Hidalgo	21ETV0115I	Público	Estatal	Matutino	Urbano
Educación Media Superior Bachillerato					
Bachillerato General de 3 años Jesús Romero Flores En Nealtican Puebla	21EBH0128D	Público	Estatal	Matutino	Urbano

Fuente: Elaboración propia, con base a la información (Centros Educativos, 2017)

El Municipio en preescolar ofrece una cobertura del 50.2%, en primaria tiene una cobertura 104.3% porque ofrece atención a población de los alrededores y de la localidad, en la secundaria se ofrece atención a un 82.2% y el bachiller proporciona una atención de 42.2%. La jurisdicción de Nealtican ocupa el lugar 148 en la población analfabeta (INEGI, 2010) .

En lo cultural, el municipio brinda a la población una Biblioteca pública conocida como Biblioteca Aurelio Romero Grande, que ofrece servicio por las tardes. Durante el trabajo de campo no se identificó un espacio propicio para generar a actividades culturales, artísticas, literarias o de recreación, aunque sí cuenta con algunos espacios deportivos públicos que favorecen el juego en la localidad.

4.1.7. Salud

La jurisdicción de salud en la localidad ofrece un centro de salud con tres núcleos básicos, una unidad médica rural IMSS oportunidades y una casa de salud en la Colonia

Guadalupe Hidalgo. En la asistencia social es limitada, identificándose solo la unidad básica de rehabilitación conocida como (UBR); la atención que presta es de terapia física, de lenguaje, ocupacional y atención psicológica misma que es proporcionada por un psicólogo y tres fisioterapeutas, unidad que es administrada por el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) Municipal, favoreciendo tanto en recursos humanos como financieros para su funcionamiento.

Cabe destacar que el desempeño de las curanderas y parteras solo recibe capacitaciones por la unidad médica rural IMSS oportunidades llevando un control muy general de las atenciones por parte de los curanderos locales.

4.2. PAISAJE NATURAL

4.2.1. Ubicación de la localidad

El municipio es una comunidad nahua ubicada en las faldas de los volcanes mismos que pertenecen a la Sierra Nevada, parte de la sierra volcánica transversal que recorre de norte a sur el occidente del valle de Puebla y tiene una extensión de más de 100 kilómetros en un gran alineamiento de relieve continuo⁸, a 18 km. del cráter del volcán *Popocatepetl* contiguo al volcán *Iztaccíhuatl*. Cuenta con dos elevaciones principales el cerro de *Teoton* con una altitud de 2,580 msnm y el montículo de *Xaltepec* con una altitud de 2,320 msnm¹⁰. La mayor parte de su territorio está cubierto de material balsámico de hasta 2.5m. De espesor de tobas volcánicas denominadas comúnmente como *xaltetl* o cacahuatillo; posee una gran extensión de terreno en relieve de rocas de origen volcánico conocido también como el pedregal o malpaís (CEIGEP, 2016).

En la pedrera de Nealtican, los parajes tienen designados nombres como Los frailes, *tecola* que se refiere a corral de piedras; más hacia el noreste de Nealtican se

⁸ (Ayuntamiento Nealtican, 2014)

⁹ (Soriano, 2013)

¹⁰ Metros sobre el nivel del mar

encuentra el camino antiguo a México conocido como *Mexicoxtle*, *Yaquemec* y *Xalhueytetenco*, que en castellano se conoce como jagüey y continua el paraje de *Meticpac*, se encuentra también *tepalzoltitlan* que significa lugar donde hay paredes viejas de adobe, anteriormente se ubicaba el paraje de *patlahuahuaoctle* o camino ancho conocido ahora como Potrero. Uno de los parajes es el *Cocolextla*, conocido por los canteros como lugar donde habitan los tecolotes, en la zona conocida como Malpaís de Nealtican.

La localidad es cabecera Municipal y no depende de ella ninguna junta auxiliar, se localiza en el centro-oeste del estado de Puebla, cuenta con una superficie de 62.52Km² la cual comparte con la colonia Guadalupe Hidalgo que fue fundada el 27 de enero de 1917¹¹ al comprar la Hacienda de San Benito, adquirida por ex trabajadores de la hacienda y otros asentamientos como *Xaltepec*, *Tetimpa*, Bugambilias, Puente Dorado (puente *Acolco*) y *Tlapizaco*. Los poblados que colindan con el municipio son San Andrés Calpan al norte, al sur San Juan *Tianguismanalco*, al sureste San Jerónimo *Tecuanipan*, al oriente *Cholula* y al poniente San Nicolás de los Ranchos (Piña Loredo M. C., 2013).

4.2.2. Su naturaleza

El paisaje natural de San Buenaventura Nealtican se reconoce por un clima templado sub húmedo con lluvias en verano, conservando una temperatura de 12- 16°C y una precipitación de 800–100 mm.¹² Con relación a las características del suelo, se este tiene una alta permeabilidad pero muy baja capacidad para retener agua y almacenar nutrientes.

El municipio se encuentra dentro de una de las regiones hidrológicas más importantes del país, tiene como cuenca principal el río *Atoyac* que es la corriente substancial que forma el río Balsas. Sus arroyos permanentes e intermitentes nacientes

¹¹ (Soriano, 2013)

¹² (INEGI, 2009)

del *Iztaccíhuatl* recorren el norte y oriente del municipio, son afluentes del río *Atoyac*, destacando el *Alseseca*, el *Xalapeshco* y el río *Huilapa*; los dos últimos al unirse, forman el río *Nexapa*, uno de los principales tributarios del río *Atoyac*. El sitio del Malpaís de Nealtican, por sus características geológicas, presenta corrientes intermitentes que desaparecen.

4.2.3. Vegetación, flora y fauna

En los alrededores se conservan regiones boscosas de coníferas formadas por diferentes tipos de pinos. En el pedregal o malpaís existen bosques mixtos de encinos y pinos, en las laderas de las barrancas predominan árboles caducifolios y arbustos. En época de lluvias se da una gran variedad de hongos como el del árbol de *ailite*, hongos azules, barrosos, blancos, *coxalnanacatl*, *cuazacuate*, *popozote*, *totolnanacatl*, *xoletl* y champiñones¹³.

Nealtican provee en su ecosistema espesuras, arbustos, plantas y árboles como el colorín, fresno, árbol del hule, *ahuehuete*, jacarandas, aguacate, álamo plateado, trueno, calistemo, laurel, pirul, tulipán africano entre otros. Entre algunas flores se puede apreciar rosales, jazmines, aves de paraíso, margalagua, alcatraces y más. Sobre los terrenos en descanso se encuentran cubiertos principalmente por gualda (*reseda luteola*), capitanaja (*verbena pedúnculo*), zacate (*eragrostisdiffusa*), estos son los nombres comunes de espesura y arbustos que protegen al suelo de la erosión que provoca la agricultura (Nealtican, 2014).

A lo largo de la cantera y áreas boscosas de Nealtican viven animales muy particulares como: gatos montes, *coyotes*, *cacomixtle*, *ocomixtle* o *tlacuaches*, armadillos, ardillas voladoras, zorrillos, tuzas, *mapaches*, venados, murciélagos de muchos tipos, comadreja, conejos de cola blanca, *teporingo* o *zacatuche*, liebre, gazapos, ratas, ratones, víbora de cascabel, la *chirriónera*, víbora rayada a lo largo de su cuerpo de

¹³ (Piña Loredó M. C., 2013, pág. 13)

color gris, *zencuata*, víbora amarilla con manchas negras, coralillo, *naucaya*, vivora de agua entre otros¹⁴.

Algunas de las aves que abundan por los campos y las zonas boscosas de Nealtican son el tecolote, el búho, los pollos salvajes, las codornices, el pájaro carpintero el gavilancillo, las calandrias que también son conocidas como cenzontle, el correcaminos, los jilgueros, la gallina cimarrona, los guajolotes, los zopilotes, los gorriones, chupamirtos, coquitos, palomas, golondrinas, *capoltotl*, *tzontle*, garzas blancas¹⁵, aves que esparcen semillas o polinizan varias plantas productoras de néctar.

La comunidad anteriormente estaba dividida en dos barrios. Uno se llamaba *Tlahpac*, comprende el área que va de la iglesia hacia el volcán Popocatepetl y le pertenecen los parajes de *Ailititla*, “lugar donde hay árboles de ailite”, *Tehpiolactitla* que es donde antes estaba la cárcel y *Mehticpac* “lugar de magueyes”. El otro barrio *Tlahzintla*, de la mitad del pueblo para abajo, está formado entre otros parajes por *Limotitla* “lugar donde hay limones”, *Tehopantitla* “atrás de la iglesia”, *calcuapa* “donde hay casa de zacatito” *Huexotzincohtli* “lugar que pasa por el camino de Huejotzingo”, que es el último camino del pueblo y *Tecolcholotitla* “donde hay tejocotes”.¹⁶

4.2.4. El uso de suelo

De acuerdo al censo agrícola, ganadero y forestal del INEGI, se registra que en 2007 el municipio contaba con 647 unidades de producción con superficie de suelo agrícola, de las cuales 18 son de riego y 639 de temporal¹⁷. En cuanto a superficie agrícola de las unidades de producción, se muestra que 7.8 hectáreas se ocupan para producción de riego y 438.6 hectáreas para producción de temporal, ocupando un total de 438.5 hectáreas en la agricultura (Nealtican, 2014) .

¹⁴ *Ibíd.* (Piña Loredó M. C., 2013)

¹⁵ *Ibíd.* (Piña Loredó M. C., 2013)

¹⁶ Información proporcionada por la señora María Luisa Chico Luna durante el trabajo de campo 2017 y en (Piña Loredó M. C., 2013)

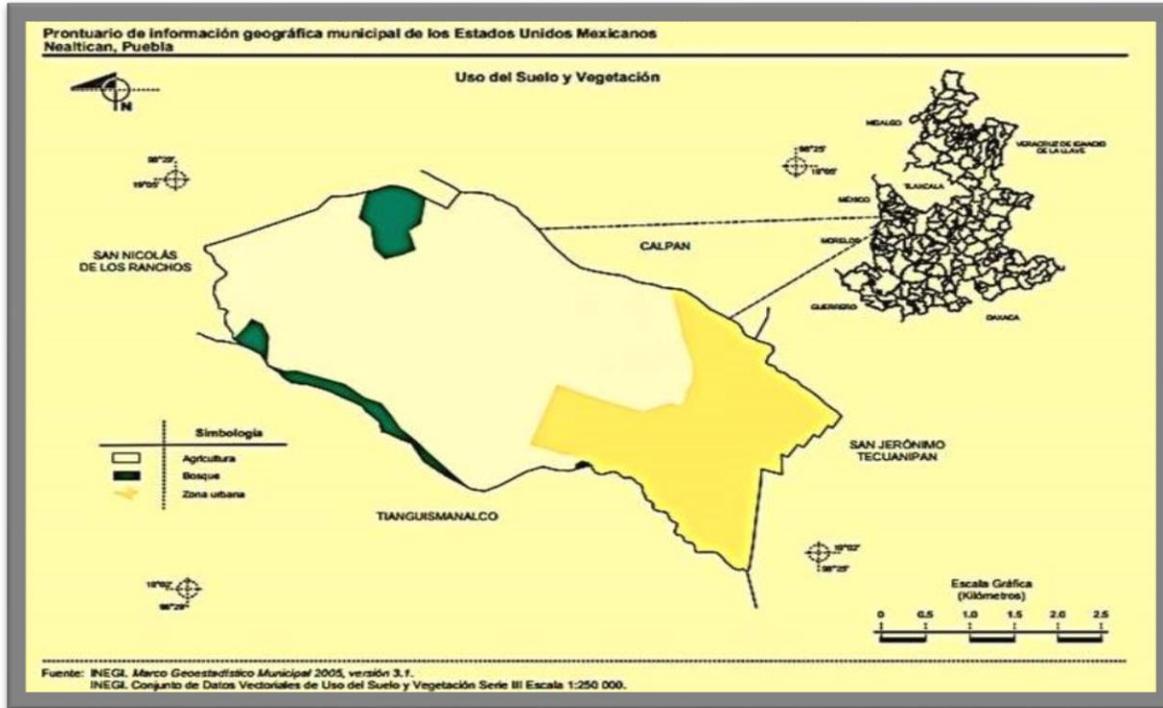
¹⁷ (INEGI., 2007)

La agricultura se basa principalmente en la producción de maíz, frijol, haba, trigo; cultivan hortalizas como cebolla, cilantro, rábano, brócoli, jitomate, calabaza, chícharo, ejote, chile y cosecha de alfalfa verde; en frutales se cosecha el aguacate, durazno, manzana, chabacano, ciruela, tejocote, capulín, y pera; y en cultivos frutícolas se destaca la flor de nube, el crisantemo, la gladiola, la flor alelí, cempaxúchitl, amaranto y el girasol entre otras. La ganadería generalmente es de animales de corral: vacas, cerdos, ovejas, cabras, gallinas, guajolotes y conejos (Soriano, 2013).

El 67% que semeja el total del uso agrícola y pecuario, se distribuye en un 67% en la agricultura mecanizada y establecimiento de praderas cultivadas con maquinaria agrícola, en un 29% la superficie no apta para la agricultura y uso pecuario, y en un 4% para la agricultura y establecimiento de praderas cultivadas con tradición animal¹⁸. Lo cual dividido en los porcentajes suma el 100% de uso sobre el 67% del uso potencial caracterizándolo en el siguiente mapa.

¹⁸ (INEGI, 2009)

Ilustración N° 1. División geográfica uso de suelo



Bajo la observación de que la zona urbana está creciendo sobre rocas ígneas en sierra volcánica y terrenos previamente ocupados por la agricultura.

4.2.5. Uso del agua

Para proveer de agua potable a la población nealtiquense y suministrar a 7.8 hectáreas agrícolas, el municipio cuenta con 17 pozos profundos de los que se extrae agua, pozos que se encuentran distribuidos estratégicamente en la circunscripción.

Tabla N° 12. Nombres de los pozos en relación al uso del agua

Pozos de uso público urbano	Pozos uso agrícola
Pozo Tláloc	Tlamacas
	Emiliano Zapata
	Cauhtémoc
Pozo UNO	Adolfo López Mateos
	Lázaro Cardeñas
	Vicente Guerrero

Pozo DOS	Ex hacienda San Benito
	Asociación local agrícola Francisco Villa
	Nezahualcóyotl
Pozo TRES Pozo CUATRO	Pozo Nacitlaen
	Tepeyac
	Yaqueme

Fuente: Elaboración propia, con base a la información proporcionada por C. Rosa Soriano Martínez, regidora de Salud del actual H. Ayuntamiento (Zamora, 2014) .

Nealtican provee agua a la urbe poblana con un promedio de 32 % del agua que se abastece por 4 pozos a la ciudad de Puebla (Zamora, 2014), mismos pozos que proveen a la localidad.

Capítulo V: Hallazgos de la investigación

En un primer momento, el capítulo enuncia la relación mitológica del pueblo Nahua en las montañas que conforman la sierra nevada del eje volcánico Popocatepetl Iztaccíhuatl en Puebla, México, observando la relación de la memoria histórica de la comunidad a partir de las leyendas con los parajes y la práctica comunitaria de la boda de Nealtican en la localidad. Este análisis ofrece la posibilidad de distinguir el uso o desuso del náhuatl en “el festejo” dando énfasis a la interpretación que el térpito realiza en la celebración de la boda.

En un segundo momento de reflexión, presto atención a factores sociales que han desplazado el náhuatl de las nuevas generaciones y a algunas situaciones comunicativas que favorecen interacciones donde el uso del náhuatl se hace presente, beneficiando la vitalidad del náhuatl en lo individual, en la familia y en lo comunitario.

En un tercer momento, se toma en cuenta la influencia de la escuela en el uso del náhuatl en la comunidad en dos tiempos, el antes y el ahora, visualizando los factores que afectaron o benefician el desuso y mantenimiento del náhuatl en la localidad.

5.1. LO QUE SE MANIFIESTA A TRAVÉS DE LOS VOLCANES

En el presente apartado se describe una versión de los mitos de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl como deidades que convergen alrededor de la localidad de San Buenaventura, en relación a la celebración de “La boda de Nealtican”, baile que parte de un mitema¹⁹ representado en un casamiento realizado por los legendarios personajes Popocatepetl e Iztaccíhuatl comprendido en las leyendas. Para el presente análisis, tomo en cuenta la geografía de la comunidad, en relación con la mitología y la correspondencia social que existe entre los habitantes del lugar con las montañas.

La leyenda de los volcanes (SEP, 2014) se encontró en versión popular en el libro de segundo grado de primaria bajo la ilustración de Julián Cícero, leyenda que en su

¹⁹ Porción irreducible de un mito

mayoría es leída por los escolares a su paso por las primarias en México. Siendo de corte romántico, alude a un relato ancestral expresando el romanticismo de un matrimonio arreglado entre la realeza azteca, que se da a conocer para aprobar una circunstancia de acuerdo a los intereses históricos del imperio mexicana. Complementándose con la versión comunitaria que se guarda a través de la memoria colectiva, en los recuerdos del tiempo y en la práctica comunitaria de la comunidad.

5.1.1. El mito de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl

Este mito es expresado y editado en versiones populares por medios bibliográficos o electrónicos de los cuales se rescata uno de los más conocidos por los estudiantes de nivel básico en publicaciones escolares, que a la letra dice:

Se cuentan muchas leyendas sobre los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl.

Una de ellas dice que en el valle de México había un poderoso emperador con espíritu guerrero. Este emperador tenía una hija, la princesa Iztaccíhuatl, que se enamora de Popocatépetl, un joven guerrero valeroso e inteligente.

El emperador veía con agrado el matrimonio de su hija Iztaccíhuatl con el joven guerrero.

Cuando Iztaccíhuatl y Popocatépetl iban a celebrar su boda, los ejércitos enemigos decidieron atacar. El emperador reunió a sus guerreros y confió a Popocatépetl la misión de dirigirlos en los combates.

Popocatépetl fue a la guerra y tras varios meses de combate logró vencer al enemigo.

Antes de que el emperador se enterara de la victoria, unos guerreros envidiosos le dijeron que Popocatépetl había muerto en combate. Iztaccíhuatl escuchó esta noticia falsa y lloró amargamente. Dejo de comer y cayó en un sueño profundo, sin que nadie pudiera despertarla.

Cuando Popocatépetl regresó, supo lo que había sucedido y busco a Iztaccíhuatl, la cargó en sus brazos, tomó una antorcha encendida y salió del palacio de la ciudad.

Nadie volvió a verlos

Después de varios días, todas las personas del valle de México se asombraron al ver dos montañas muy altas que habían surgido de la tierra y lanzaban llamas hacia el cielo.

Se trataba de dos volcanes.

Cuando el emperador vio las montañas, dijo a su pueblo:

Iztaccíhuatl y Popocatepetl murieron de tristeza porque no podían vivir el uno sin el otro. El amor los ha transformado en volcanes y su corazón fiel arderá como una flama para siempre. (SEP, 2014, págs. 66-71)

La leyenda de los volcanes que se presenta en los libros de texto gratuitos entregados por la Secretaría de Educación Pública (SEP) a alumnos de educación básica en toda la república mexicana es un relato que narran los docentes a los alumnos y que evidencia para la literatura occidental una combinación entre los hechos fantásticos y aquellos que son reales. Por un lado, hacen mención a los distintos mitos que manifiestan en torno a la promesa de amor por las deidades y, por otro, la realidad del riesgo latente del volcán Popocatepetl que se encara a través de las esporádicas emisiones de gases del cráter.

En la leyenda, encontramos nombres prehispánicos de las deidades del lugar, nombres que en la época prehispánica los aztecas se asignaban de sus antepasados “para que levante la fortuna o suerte de aquel cuyo nombre le dan” (Sahagún, 1956, pág. 23). Es el signo del nombre del día (caña, pedernal, conejo...), o es un nombre del náhuatl de esencia totémica (alacrán, coyote, gavián) o es un nombre impuesto por un calendario ritual como Cuitláhuac. Entre los aztecas, el nombre no era hereditario. Esto se verificó especialmente en la región de Tlaxcala, en el valle de Cholula y la sierra de Puebla, donde centenares de familias recobraron sus apellidos, y hoy en día aún llevan sus nombres en náhuatl. Por ejemplo; en sentido literal de popoca: humear (reduplicación de *po (chtli)*, humo o vapor), como en Popoca-tépetl: la montaña humeante (Yates, 2011, pág. Web).

De algún modo, el texto en el segundo párrafo expone ciertas generalidades de las uniones conyugales en el periodo prehispánico, que “[...] permiten aseverar que, aunque el matrimonio formal existía entre los antiguos mexicanos, esta sociedad reconocía, al mismo tiempo, múltiples formas de uniones conyugales distinguidas en una vasta terminología” (Rodríguez, D’Aubeterre, & Shadow, 2000, pág. 1). El estatuto de estas uniones era variable según las categorías sociales de esta sociedad estratificada; el

régimen de la poliginia las prohibaba en vista de la necesidad constante de guerreros y la desproporción numérica entre hombres y mujeres.

Posteriormente, la imposición del modelo sacramental católico del matrimonio implicó la dislocación de todo un entramado que reglamentaba el establecimiento de las alianzas. “El cambio fue mayúsculo en lo que respecta a la poliginia, a la noción aborigen del incesto, en las prácticas endogámicas; en suma, implicó una redefinición de las relaciones de parentesco y una redistribución de los papeles familiares” (Gruzinski, 1987, págs. 183-184 citado en Rodríguez, D’Aubeterre, & Shadow, 2000 pág. 3). De estas prácticas que sancionaba alianzas matrimoniales surgieron nuevas formas de relación económica, política y social que de alguna manera se gesta en la comunidad.

5.1.2. Los secretos de los volcanes que se guardan en los recuerdos del tiempo

Como a continuación se manifiesta, existen varias versiones de la leyenda de “Los volcanes”, de las cuales desde tiempos remotos algunas han quedado escritas. Para conocer algunos mitos no escritos de la región de los volcanes, en los alrededores de las montañas Popocatepetl e Iztaccíhuatl, existen personas que se les conoce como los “guardianes de los volcanes”, a las que son asignadas con el “don” de comunicación con personajes míticos, reconociéndolos como “Tiemperos”.

Ellos son los que dan voz al mito que complementa la leyenda ancestral de los volcanes. Veamos el testimonio que el Sr. Pedro Castillo, tiempereo de la localidad de San Buenaventura Nealtican, complementa a la leyenda y narra parte de esta relación mitológica afirmando que en la región cada cerro tiene su nombre y significado, región que guarda la tradición de la boda de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl:

A la mujer dormida *Iztaccíhuatl* le conocen con diferente nombre, en Nealtican la conocen como María Nicolasa y su cumpleaños es el seis de diciembre. Se casó con el *Popocatepetl* o Goyo el chino y formaron todo lo que es una boda. En cada cerro que viste el paisaje de la zona custodia un elemento de la boda: en el cerro del *Tetiolo* colocaron los ramilletes o *xochitlamentele*, el cerro del *Teotón* es hermano del *Tetiolo* y ahí colocaron también ramilletes o *xochitlamantle*. En el

cerro de *Xaltepec*, ahí es la mesa de estar que es la piedra, en Nealtican le llaman *temesa*. Este cerro tiene su “don”, es un intérprete, aquí le llaman así las personas que tienen experiencia y se pueden expresar correctamente, ellos hablan por otros, ellos van a hablar e invitan, es un térpito, ese cerro tiene ese grado. El lugar donde colocan las tortillas es el tenate, antes le llamaban *chiquipextle*, ese lugar es el cerro del *Tiotzin*. En el cerro del *Tecajete* se colocó el sahumerio, a este cerro se le llama también *Tecaxitl* [cajete de piedra] cuando no llueve. A este cerro le llaman *Popochcaxitl*, quiere decir cerro que humea, es porque echa incienso o copal y saca humo o también quiere decir sahumerio. En este cerro en las mañanas o en las tardes se ve cómo sale humito, como fumando, en este cerro se da la bendición a los novios con el sahumerio. Ahí (señala hacia donde se ubica el cerro) en el cerro del *Zapotecatl* se colocó el *tzapochiquihuitl*, que es un *chiquihuite* grande, lleno de fruta y pan que debe de estar bien copeteado y encima le ponen flores. En el cerro de *Tonantzintla* se guarda un regalo del fermentado de cerveza al igual que el cerro de Santa María *Acuexcomac* que guarda el vino de dos o tres litros y a la altura de un lugar conocido como depósito de agua, ese se guarda el cántaro del pulque. En el cerro de *Tecuahuiztle*, ahí hay muchas hierbas que tienen espinas, es ahí donde se guardan las ceras. En el cerro del *Techismestle* es el cerro que tiene una forma plana pero inclinada, ese cerro es el espejo de la novia y significa cerro de la luna. Y el cerro del *Pajio* significa cerro medicinal porque antes se utilizaba pura medicina natural, y, es este cerro el que guardará la salud de los novios... (Piña Loredó M. , 2012, págs. 1-2)

La leyenda hace ver que los tiempers o “guardianes del volcán” no solo conocen la memoria geográfica del lugar, sino conforme su recorrer, reconocen la memoria histórica en sus paisajes y al escucharlos se entrelazan con otras leyendas en torno a las montañas de los alrededores enfatizando la “tradición oral, como acto representativo que prepondera la importancia del paisaje como otro medio de conservar y transmitir la memoria histórica tanto en sociedades sin escritura como en aquellas que la tienen (Santos, 2004, pág. 189). Los tiempers, a partir de la narración, ejercitan “la memoria larga” como ejercicio de sus tradiciones que se desarrollan en los pueblos que habitan alrededor de los volcanes.

Al escuchar el relato en voz del tiemperso y relacionarlo con las montañas cercanas a los volcanes, se comprende que cada cerro que viste el paisaje de la zona custodia un elemento del desposorio de los volcanes, que los montículos son

personificados como la escena geográfica que representan el sitio de la boda realizada.

En palabras de Santos:

La práctica de inscribir la historia en el paisaje constituye un sistema de proto-escritura común a muchas sociedades sin escritura, pero que también se encuentra en sociedades letradas. Este sistema de escritura se le ha dado el nombre de “escritura topográfica”, está basado en la existencia de topogramas y topografos (no confundir con topógrafos), es decir, elementos del paisaje que en forma individual o interrelacionada están imbuidos de significado histórico. Estos elementos del paisaje actúan como mecanismos mnemónicos o memorísticos que permiten recordar eventos y procesos históricos particularmente aquellos en los que la dimensión espacial es central. (Santos, 2004, págs. 189 - 190)

En el relato del tiempere no solo se destaca el paisaje como recurso mnemotécnico de la región, también se enfatizan los nombres en náhuatl de los montículos que alrededor de los volcanes se encuentran y que en el mito se hacen ver, asignaciones que se identificarían como “nombres toponímicos que son un medio que utiliza el hombre para humanizar el paisaje como parte de su relación con su ambiente geográfico” (Solís, 1997, pág. 15), y un recurso mnemotécnico para recordar la tradición. Dicho lo anterior, se presenta la siguiente tabla que describe las toponimias del lugar.

Tabla N° 13. Toponimias del paisaje de la leyenda de la boda de los volcanes

Términos en náhuatl	Traducción
Tetiolo	te (tl)=piedra tiolo =corazón (punto central de la roca). “Corazón de piedra”
Teotón	teo (tl) = Dios; ton=lo más antiguo. Ídolo. “Gran Dios”
Xochitlamantle	xochitl = flor; tlamantle = diferente. “Ramillete”
Xaltepec	xalli = arena; tepetl (tepec)= cerro. “Cerro de arena”
Temesa	palabra híbrida. Tetl=piedra; mesa: mueble formado por un tablero horizontal. “Mesa de piedra”
Tiotzin	lugar donde colocan las tortillas con tenate o chikipextle
Tecaxitl (Tecajete)	tetl = piedra; kaxitl =vasija. “Vasija de piedra”
Popochcaxitl	popo (ch)=humo; kaxitl = vasija. “Vasija que saca humo”
Tzapochiquihuitl	tsapotl =zapote; chikihuitl =canasto. “Canasto con zapotes”

Tzapotekatl	tsapotl= zapote; tekatl =sandalia. “Huarache de zapote” (referente al color oscuro)
Chiquihuite	Canasto
Tonantzintla	tonan = luz, reflejo, día; tsintla =debajo de. “Debajo de la luz”
Acuexcomac	atl = agua; cuexcom = lugar: “Lugar de agua”.
Tecuahuiztli	cúmulo donde hay espinas
Techismestle	“Cerro de la luna”
Pajio	pahtle= medicina; hio=hierba. “Hierba medicinal”
Chikipextle	“Tortillero de carrizo”
Iztaccíhuatl	istak =blanco; sihuatl =mujer. “Mujer blanca”
Popocatépetl	popoca =humea; tepetl = cerro. “Cerro que humea”

Fuente: elaboración propia

Al citar las toponimias en náhuatl, se explica el significado de cada sustantivo para hacer ver que la lengua se resiste a morir y, al perder sus funciones, se resguarda en los “topogramas o topógrafos como un acto de consagración que recuerda los procesos de creación y, en algunos casos, de veneración” (Santos, 2004, pág. 190). Las toponimias evidencian que “En estas condiciones sobrevive un mundo proveniente de una larga tradición nahua que ha llegado hasta nuestros días debido a su capacidad de mutación: una tradición que ha sabido permanecer y transformarse a sí misma y adaptándose a las nuevas condiciones históricas. Quizás la característica más sobresaliente de esta tradición sea la preservación de un culto a la naturaleza, manifestada más específicamente en una cosmovisión y una ritualidad vinculada con los fenómenos atmosféricos que hacen posible la obtención de buenas cosechas” (Glockner, 2012, pág. 4). Para los guardianes o tiemperos del volcán no solo está la vigilancia del coloso o como su nombre lo dice, del tiempo, también entre sus faenas está reconocer tanto la vida histórica como comunitaria del lugar.

Al comparar ambas versiones sobre las leyendas, se infiere que la primera ejemplifica la unión nupcial del Popocatépetl e Iztaccíhuatl en tiempo prehispánico, deja ver la forma en que los linajes se conformaban y las dificultades de guerra que se vivían en este período. La segunda versión complementa la narración escrita en el libro de español lecturas, segundo grado de primaria, reconoce las toponimias del lugar que

explican la función mítica que resguarda cada espacio en la escena de la celebración, nos precisa los dones que se les asignan a cada montaña y lo que representan para la comunidad, tiene la característica de ser una historia que se relaciona con el saber de los pueblos, y se tutela en el recuerdo del tiempere o granicero de la localidad.

5.2. LA RELACIÓN DE LA LEYENDA EN LOS ESPONSALES NEALTIQUENSES

La construcción legendaria no sólo se desarrolla geográficamente sino también se expresa en algunas bodas en Nealtican, es decir, todas hacen esta práctica comunitaria pero algunas es evidente que recogen elementos que hacen pensar que se relacionan con el mito de la boda de los volcanes. Para realizar el ritual, existen diversas prácticas familiares previas a la festividad y prácticas comunitarias que ayudan a la celebración.

5.2.1. Prácticas previas a la boda tradicional de Nealtican

En este apartado se describe los preparativos antes de la celebración del ritual en la festividad. Se toma en cuenta desde el cortejo de la novia hasta la celebración de la boda como práctica comunitaria que hace reminiscencia a las leyendas. La celebración comporta a diversas prácticas previas a las nupcias. Lo natural es que los jóvenes inicien con un noviazgo y si pasado el tiempo, la pareja logra consolidar la relación, puede decidir entre juntarse y no seguir las prácticas culturales que conllevan a una boda o seguir la costumbre dando paso a la presentación del pretendiente ante la familia de la cortejada.

Al continuar con las costumbres familiares, Piña (2012) refiere cómo el joven se presenta en la casa de la enamorada para planear la fecha en la cual él junto con sus padres se presentará a conversar para disponer la boda.

Llegado el día, los papás del novio van a departir con los progenitores de la novia estando presentes los muchachos, y ahí los papás se ponen de acuerdo en la fecha del pedimento de la novia. Este se realiza cuando los papás del novio llegan a la casa de la novia con un chiquihuite de carga de cuarenta almudes napuale almur y un chiquihuite menor para la novia. En el momento del

pedimento, el novio le entrega a la muchacha “la prenda” que consiste en un anillo, aretes, corales, una moneda antigua en forma de sol o estrella preferente en oro o plata, peine, peineta, listón, espejo y crema para cabello conocido como brillantina para presentarlo en la boda. (Piña Loredó M. , 2012, pág. 26)

Al responder la muchacha la aceptación del pedimento, los padres emprenden la preparación de la boda, es en ese momento que toman la decisión sobre quiénes serán los padrinos de velación (Piña Loredó M. , 2012, págs. 7-11).

Los progenitores de la pareja van a entrevistarse con el favorecedor, si el padrino acepta, él dice en qué tiempo se hará la boda, porque como padrino, desde ese momento tendrá deberes de tradición y religiosos. Es decir, los padrinos compran las ropas que usarán los novios, preparan el chiquihuite de cuarenta almudes que se llenará con fruta, pagan la música, preparan los ramilletes, ramos, coronas y quitasol y todo lo relacionado con los festejos del ritual. Al entrevistar al padrino Don Salomón Osorio de la boda de Rosa y Prisciliano, este explica:

En la boda de los jóvenes estarán los segundos padrinos. Bueno ellos son nuestros padrinos y a ellos se les visita días antes, porque nosotros seremos los próximos padrinos de velación de los favorecedores del casamiento, es a ellos a quienes les requerirán para fungir como térpitos en la celebración. Si en su comprensión no está el saber de térpito, entonces buscarán a alguien más que los ayude a realizar ese cargo. (Ent. Ps.060217)

El térpito o intérprete es la persona que da secuencia a la ceremonia que se realiza después de la boda religiosa. Él, junto con su compañera, son los primeros en ingresar a la casa de los festejados, previamente preparan la mesa del altar, disponen del espacio donde se realizará la unción. Ellos son los que dan pauta para el desarrollo del ritual, sin ellos la celebración de “la boda tradicional” no se realizaría.

Al conversar con el padrino sobre la elaboración de los utensilios para el ritual, Don Salomón Osorio expresó: “No me gustaba... pero la tradición de ser padrino me obligó a aprender” (S5N010117), y dijo que toda persona que es padrino se ve en la necesidad de aprender a hacer los ramilletes, el quitasol, coronas y más, o pagar para que lo hagan para cumplir con lo que ellos nombran “tradición de la boda”; entendiendo

tradicción como la práctica comunitaria de elaborar los ramilletes, el quitasol, las coronas que son parte de la unción y la danza que une a los familiares de los recién casados en la “boda tradicional” del lugar.

Un día antes de la boda, se preparan los utensilios para la celebración. Al estar presente ese día, observé que al elaborar los utensilios para el festejo, el padrino es el que coordina e indica cómo preparar cada uno de ellos (el quitasol, los ramilletes mayores, las coronas, los ramos) con el fin de responder al compromiso que hizo con los ahijados. A la mañana siguiente, antes de ir a la misa, la segunda madrina se reúne con la próxima madrina y familiares para continuar con la colocación de la fruta en los chiquihuites con capacidad de cuarenta almudes (Obs. Ps.170217).

Don Porfirio Valdetano, junto con otras señoras mayores, explican la razón por la cual se le da importancia al quitasol, los ramilletes mayores, las coronas, los ramos y a los chiquihuites, dicen que son parte de la relación mitológica de la leyenda de los volcanes y que se representan en la práctica comunitaria que se realiza en la localidad. Él explica la significación de algunos aditamentos en la celebración:

Para hacer una boda así ¡pobre padrino! Va a hacer las coronas, los ramos, los ramilletes y el quitasol, se lleva su tiempo. La paragua o quitasol significa la iglesia, los ramilletes grandes son la potestades mayores y menores, las coronas y los ramilletes chiquitos ese la descendencia, la familia que baila y la gente, representan los cerros como el *tecajete* es el sahumero o el *poposhkaxitl*, el *teoton* este el chiquigüite, el cerro de San Gregorio guarda las prendas, el *Jaltepec* es el de la palangana. Esta boda de ahí viene, de los cerros, de los volcanes, de ahí es. (P18N260117)

Su testimonio ayuda a entender el porqué del desarrollo de diversas prácticas comunitarias en función al ritual de la unción y el baile del quitasol. Al igual que don Porfirio, otras señoras mayores explican el significado de paragua o quitasol, y aclaran; “Se sabía que el árbol representa la abundancia para que a los novios no les falte nunca nada, tiene fruta, tiene de todo” (L15N230117), “luego hacen una paragua de este, le dicen el ahuehuete y le cuelgan frutas, ese es la tradición del casamiento de cinco días”

(F24N230117). Los testimonios hacen referencia a la memoria colectiva a partir de los referentes toponímicos del mito que enuncia el tiempéro en su relato y especifican; “Los ramilletes, las coronas y el quitasol son parte importante en la boda, cada una de esas piezas tiene una representación y un enlace en la boda con los volcanes” (J11N220117). Lo prescrito, describe que “Como individuos y pueblos, la especie humana también tiene memoria y ésta permite develar las relaciones que la humanidad ha establecido con la naturaleza, soporte y referente de su existencia, a lo largo de su historia” (Toledo & Barrera, 2008, pág. 13).

5.2.2. El festejo de la boda

Llegado el tiempo de la celebración, cada elemento es importante para mantener la tradición de la unción y el baile del quitasol. Rosa y Prisciliano en la casa del padrino se preparan para celebrar su boda, los familiares disponen lo que llevarán a la iglesia y los padrinos acomodan todo lo que conlleva al ritual familiar de la unción, que al regreso del culto religioso llevarán a la casa donde se realizará el festejo. Concluyendo la celebración religiosa, agradecen la asistencia, los familiares e invitados se retiran y el matrimonio junto con sus padrinos retorna a la casa de los favorecedores para dar paso a la entrega de los novios a sus familiares en su casa.

5.2.3. La relación simbólica entre la leyenda y las bodas actuales

En el recorrido del templo a la casa del padrino, la banda anuncia por las calles la nupcias de los recién casados, posteriormente hacen una parada en la casa del padrino para llevar los ramilletes, el quitasol o paragua, las coronas y otros aditamentos que se ocuparán durante el ritual familiar; al quitasol le colocan panes en forma de conejos, pescados o aves y otras figuras de animales, además le amarran frutas como los plátanos, naranjas o mandarinas, asimismo le amarran refrescos, dulces y en medio, le colocan una botella de ½ litro de licor; las madrinas preparan las canastas de confite. El confite: es el llenado de los diferentes dulces o caramelos, y confeti o papelillo. La banda acompaña y

ameniza todo el preámbulo y dispone el tiempo para partir a la casa de los novios donde se realizará el ritual familiar.

Cuando salen de la casa de los padrinos para la casa de los papás de los novios, la sombrilla va al principio, después del quitasol continúan los novios, al lado del novio va el padrino y a lado de la novia la madrina. En el extremo de cada padrino, se llevan cada uno de los ramilletes grandes o *xochitlamailakatsole* y detrás de ellos acompañan los familiares de los padrinos de velación, otros invitados llevan las coronas, los ramilletes, el pulque, las canastas con confite y en la camioneta llevan el chiquigüite de cuarenta almudes para entregar. Cerrando el recorrido la banda ameniza con música las nupcias de Rosa y Prisciliano (Obs. Ps.180217).

Las bodas consideradas en la observación inciden en lo descrito y hacen alusión a los elementos sustitutos entre la leyenda de los volcanes y la boda tradicional de Nealtican. La siguiente fotografía y el croquis del relieve terrestre de la región muestran la relación simbólica que establecen algunas bodas realizadas en el municipio.

Ilustración N° 2. Relación simbólica de la boda de Nealtican con la leyenda de los Volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl



El cotejo entre la fotografía y el croquis del relieve terrestre de la región nos muestra la ubicación de los participantes en relación a los montículos *Teotón* y *Tetiolo* principalmente. Esta predisposición hace alusión a la relación simbólica que existe entre la ubicación geográfica de los cerros que se describen en la leyenda de la boda de los volcanes con el desarrollo de las bodas en la actualidad. Es un referente de importancia que establece la leyenda contada por Don Pedro Castillo al referirse a la boda de los Volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. A partir del presente ejercicio, se puede afirmar

que “estas prácticas confluyen en la modalidad de inscripción mayor: la de «escribir» la historia en el paisaje [...] es decir, elementos del paisaje que en forma individual o interrelacionada están imbuidos de significado histórico” (Santos, 2004, pág. 189) y presentes en la boda tradicional del lugar.

5.2.4. La unción acto fundamental en el ritual

Al continuar con el festejo, se llega a la casa de los papás de los novios; los padrinos consigo llevan hasta adelante el quitasol, los ramilletes mayores, los ramos, las coronas y los chiquihuites mayor y menor junto con el pulque y los refrescos, Los familiares reciben a los novios y a los padrinos con rocío de arroz. Al pasar al interior de la casa, los segundos padrinos van ofreciendo el saludo a las personas que se encuentran en el lugar. Cuando entran, colocan los ramilletes mayores en la esquina derecha e izquierda de la mesa que comprende el altar, la madrina enciende las velas, entre varios señores llevan el chiquihuite mayor hasta el recinto de la sala y esperan que el segundo padrino como vocero o térpito salude a las imágenes religiosas, a la Virgen de Guadalupe y frente del altar diga:

Térpito: Compadritos y comadritas, aquí pasamos con toda la familia con el permiso de los padrinos Don Salomón y Dña. Luisa, pues aquí venimos saludando a nuestro señor Jesucristo y a nuestra madre Santísima y a ustedes los venimos saludando ¿Cómo la están pasando?

Los padres de los novios responden: Nosotros bien gracias a Dios esperando y cumpliendo el compromiso, bien gracias a Dios ¿Ustedes como lo están pasando?

Térpito: Pues aquí venimos con el favor que Ustedes han pedido con su compadrito de Ustedes, donde los han acompañado, donde fueron a recibir su sagrado matrimonio, allá abajo de nuestro patrón Buenaventura ha cumplido, donde los ha unido nuestro señor, nuestro padre celestial, Dios hijo, Dios espíritu santo y todos los apóstoles que le están acompañando al señor Jesucristo. Comadritas y compadritos, pues aquí dicen pues si han cumplido bien o mal, pues nos pueden dispensar.

A la cual los padres de los novios contestan: quedan dispensados, no se disculpen.

Téripito: Comadritas compadritos, aquí dice su compadritos ¿Si no les hicieran el favor de darles la bendición a sus hijos?

Los familiares responden: sí compadrito, muchas gracias...
(Obs. Ps.180217).

Posteriormente el padrino pide a los novios hincarse sobre el petate que se encuentra colocado frente al altar y predisponen de un sahumero con brasa y copal para que los familiares den la unción. Al iniciar la unción, pasan los padres de los novios a incensar con el sahumero y santiguan a sus hijos, luego pasan los abuelitos de los novios, después los padrinos de bautizo, comunión y confirmación, posteriormente las tías, tíos y al final todos los familiares y amigos.

La ceremonia sucede entre el altar y los novios, en medio de ellos y el altar pasa la gente dando espalda al altar ofreciéndoles bendiciones, albricias y consejos a los novios. Al pasar una de las abuelitas de la novia toma de los hombros a la pareja, les da consejos, les da el abrazo y se retira, después pasa otro de los abuelitos y hace lo mismo y los felicita. La mayoría dan la bendición a la novia, luego al novio y un abrazo, los jóvenes pasan, no dan unción y solo los felicitan, toda la unción transcurre en español no hay momentos donde el náhuatl se haga presente (Obs. Ps.180217).

De la anterior descripción se infieren dos aspectos importantes: en primer término, se destaca el proceder de los intérpretes, porque de ellos depende el desarrollo del ritual; el segundo aspecto es básico, porque evoca “la unción a los novios”, que hace referencia a sahumar con el humo del copal. El sahumar es una práctica comunitaria que desde la época prehispánica en los pueblos nahuas se realiza y pasa a ser un hecho decisivo dentro del ritual, no sólo por la unción de los mayores, sino porque reconstruye situaciones del pasado que han quedado en la memoria colectiva de las nuevas generaciones para representar en la actualidad. Con la unción y bendición se retoma el

consejo y se hace valer socialmente el mito de la boda de los Volcanes a través del celebrar a los novios en la comunidad.

5.2.5. El baile o *pakilstli*, evocación a los secretos de las colinas cercanas a los volcanes

Al terminar la unción de los novios, el térpito de los padrinos agradece a los familiares que hayan dado la unción y bendición a los ahijados; los padrinos entregan los presentes que consisten en: unas velas grandes para dar luz al altar, los ramilletes, las coronas para que se las coloquen en la cabeza y portarlos en el baile. Cuando terminan la entrega, el térpito reitera la solicitud para que los acompañen a bailar el quitasol:

Térpito: Aunque un ramito de flores y una cerita que ya lo encendieron, que nos dispensen nomás compadritos, comadritas, como están presentes, allí también les trae una paragüita y la música para lo van a bailar y para los novios. Vuelve a tomar la palabra y dice – Compadritos, comadritas, dispénsenos compadritos, ahí lo tienen la paragüita y la música, pueden bailarlo cuando gusten.

Contesta el térpito de los papás del novio: Miren compadritos pues muchas gracias nuevamente, entonces ahorita lo que sigue es el baile y después de todo, pues, todos están invitados a la mesa de por favor...

El padrino los anima y dice: Bueno pues hay que salir y darle gusto a la paragüita porque si no. Cómo se hace el *pakilstli* [la alegría]... bueno entonces, como van saliendo, les van dando sus coronas... (Obs. Ps.180217)

Junto con las coronas, les entregan los ramilletes, los padres y familiares de los novios agradecen con un saludo y un abrazo. Al salir al patio, los novios, padrinos, familiares e invitados se acomodan las coronas en su cabeza y toman sus ramilletes para bailar, así mismo, los padrinos entregan a los familiares de los novios el quitasol y al empezar la música del Tlaxcalteco o *Xochipitzahua*²⁰ todos empiezan a bailar, los que no tienen pareja bailan alrededor sacudiendo su ramillete y danzando cerca del paraguas y los novios.

²⁰ xochitl= Flor, pitsahua= Delgada; “Flor delgada”.Música que se escucha en la celebración de compadrazgos en la región

Los padres y familiares cargan el quitasol y danzan en el centro, primero pasan a bailar los papás y abuelos de los novios, luego toman el quitasol los hermanos para seguir bailando, después cada uno de los familiares cercanos pasa a bailar con el quitasol. En su mayoría, bailan con los nuevos familiares o compadres, logrando así la conformación del compadrazgo familiar conocido como *pakilistli*²¹. Tiempo después de bailar el paraguas caen los panes, los dulces y la mayoría de lo que colgaba en el quitasol: conforme cae los niños corren a su alcance. Casi al finalizar los niños saltan y saltan para agarrar algún pan, frutas, dulces o refrescos según lo que quedara colgado para atrapar al saltar.

Durante el baile, las madrinas recorren las mesas repartiendo el confite, cuando se termina de desmontar el quitasol y concluir la música, los padrinos y familiares toman sus lugares para comer el tradicional mole²² nealtiquense y, en su caso, beber pulque²³ o refresco. Después de la comida, se dan tiempo de bailar y compartir entre los familiares para celebrar el festejo.

Para los nahuas y otros grupos como los totonacos, el baile del *xochipitzahua* es considerado como un acto de enlaces sociales donde se consolidan relaciones de compadraje familiar. Estas relaciones de compadrazgo ayudan a reconfortar las relaciones individuales o familiares entre miembros de diferente clase y fortalece las relaciones entre los miembros de la comunidad. Algunos de los atributos estructurales más relevantes de esta institución, muchos de los cuales permanecen inalterados en las sociedades indígenas y mestizas del nuevo mundo, (son): la prohibición del incesto y las implicaciones de parentesco ritual: las dimensiones horizontales y verticales de compadrazgo, y su gran adaptabilidad y flexibilidad a situaciones cambiantes: la exogamia y la relación entre parentesco ritual y parentesco real (Mendoza, 2010, pág.

²¹ El sentimiento de felicidad que convoca esa celebración

²² Del náhuatl molli o mulli que se prepara a base de chiles y especias

²³ Bebida que se obtiene de la fermentación del jugo del maguey

142). En este caso, el compadrazgo se afianza bajo el baile del *xochipitzahua*, el mito de la boda de los Volcanes y la práctica del *pakilistli* en la comunidad.

5.2.6. El agradecimiento y la despedida

Llegada la noche, concluye “la boda tradicional de Nealtican”, los padrinos entregan a los novios con los papás y los papás entregan los chiquihuites a los padrinos, ambos dan las gracias y piden disculpa por si se presentó alguna falta de atención:

Téripito: Pues aquí, compadritos, comadritas aquí dice los compadritos pues ya cumplieron con su deber en este día, el favor que ustedes le han pedido bien o mal ya lo cumplieron (entregan el chiquihuite de cuarenta almudes).

Téripito de los papás de los novios: Primero que nada, aquí los ahijados... los novios agradecen que los hayan llevado pero, más que nada, disculpas por lo bien o mal atendido, espero que ustedes comprendan y de antemano pedimos humildemente disculpas y este... no tenemos con qué agradecer todas sus atenciones para aquí con los ahijados, pero Dios le va a dar la fuerza. Miren aquí los ahijaditos tienen un sencillo presente de la familia de todo corazón una disculpa... Compadritos pues, por parte de los papás de los novios, pues aquí les dan esto; a los padrinos les entregan dos chiquihuites tapado con una servilleta bordada con flores de colores, medio corte de cerdo, un guajolote vivo, una botella de licor y una de rompopo, un recipiente de panes. A los demás padrinos que acompañaron a los ahijados también les entregan sus chiquigüites (Los chiquigüites que contienen una botella de licor, una olla de mole con un pavo cocido y alrededor de la olla llevan los tamales y las tortillas). (Obs. Ps.180217)

Al terminar la entrega, el téripito de los padrinos da el discurso de agradecimiento “Muchas gracias, pues ya se llevó a cabo este compromiso, si en algo faltó, los puedan disculpar a los compadres, porque a veces como acabo de decir no es que se cumplió pero faltó esto, gracias”. El padrino da las gracias y pide múltiples bendiciones para todos, él espera que se haya dado cumplimiento a lo prometido y corresponde el con gratitud. Al cual el téripito de los papás de los novios contesta y agradece retribuyendo las bendiciones y el agradecimiento, invita a los padrinos a estar pendiente de los ahijados en su bienestar y a los ahijados les pide respeto y armonía entre ellos y para con sus padrinos.

Terminado el agradecimiento, de nuevo bailan “el tlaxcalteco” con todos los presentes que han intercambiado. Todos los padrinos que acompañaron a los novios, la familia, amigos y conocidos empiezan a bailar alrededor con todo lo que la familia de los novios les entregó; los padrinos bailan con los chiquigüites²⁴, el guajolote²⁵, y los panes a ritmo de la música de la región para despedirse de los ahijados y su familia. Durante el baile, tradicionalmente se escucha: “pobrecito guajolote, pobrecito guajolote, ya se lo van a llevar, por andar de enamorado, por andar de enamorado ya se lo van a enchilar”. Al terminar el baile, los padrinos se despiden y se retiran de la casa donde se realizó la boda tradicional y el baile del quitasol.

Durante el festejo de la boda tradicional de Nealtican, la función del térpito rige el festejo familiar desde la postura de intérprete; es decir, cada familia se representaba por un intérprete; los padrinos de los novios referían a los segundos padrinos la interacción con los papás de los novios, los papás del novio y de la novia se representaban con sus térpitos, simbolizando cada linaje que en la unión del matrimonio se estaba dando.

Según testimonio de Dña. Pánfila y Don Lauro, el chiquihuite simboliza el convite de la celebración, al entrevistarlos explican lo siguiente:

Dña. Pánfila: Cuando ya se van los padrinos, le dan un chiquigüitito y su pavo y le ponen esa música y luego empiezan a bailar, entonces ya es una tradición de bailar el chiquigüite... en el chiquigüite le ponen un pavo y luego dicen pues – vamos a bailar la tradición; después ya se va el padrino con el chiquigüite que le dan ... cuando sale la musiquita ya empiezan a bailar todos... y luego dicen –ya se va el padrino; se escucha esa expresión –ya se va el padrino, pues ya es una tradición del pueblo, ese quiere decir que se va para que en su casa se dé el convite, el convite es la convivencia con la familia, osea que se reparte la fruta y bebida de lo que lleva el chiquigüite con la familia que acompaña y se sigue la convivencia. (Ent. P, L230117)

²⁴ Canastas tejidas con carrizo, palmito o tule.

²⁵ Ave galliforme originaria de América que en estado salvaje alcanza un metro de altura; tiene el plumaje pardo verdoso con reflejos cobrizos y manchas balquesinas en los extremos de las alas y de la cola. Como sinónimo de su nombre se usa la palabra pavo

Don Lauro: Sí, digamos que es una tradición del pueblo pero ahorita digamos si se sigue en la actualidad con el chiquigüite y la paragua. (Ent. P, L230117)

Los testimonios dan cuenta que las bodas se realizan con respeto a la tradición y se manifiestan con ritualidad. Las diversas prácticas aunadas o simultáneas dan significación a las leyendas de la boda de los volcanes. Las primeras prácticas aluden a la preparación de los aditamentos que se ocuparán en la celebración, las siguientes son las que se encuentran en la celebración de las nupcias; para esto, en las bodas observadas primero asisten al casamiento civil, posteriormente es la ceremonia religiosa y continúan el festejo de “la boda tradicional” en sus casas con el ritual de la unción o bendición.

Estas prácticas comunitarias dan un papel importante a la función de los térpitos o intérpretes; traen a la memoria la relación simbólica entre los aditamentos que se ocupan en la boda tradicional y el mito de la boda de los volcanes; la acción de sahumar a los novios consolida místicamente la unión entre lo tradicional y el mito; dentro de la misma celebración, no se deja de lado el compadrazgo, que se afianza bajo el baile del *Xochipitzahua* o *pakilistli*, y para cerrar la ceremonia concluyen con el convite; el convite es una costumbre que consiste en compartir los alimentos, en este caso, comparten tanto la comida, como la fruta, panes y bebidas que contiene el chiquihuite, que ofrece la posibilidad de continuar el festejo a partir del convidar lo que el otro me comparte de la celebración.

Cada práctica comunitaria aquí explicitada nos remite a “hacer historia en el presente”. Es decir, que “El presente no es únicamente lo contemporáneo, el presente es un efecto heredado, es el resultado de toda una serie de transformaciones que es preciso reconstruir para poder captar lo que hay de inédito en la actualidad” (Castel, 2001, pág. 1). Así mismo, cada una de las prácticas da cuenta del debilitamiento de la lengua, que se identificaría por ser una lengua moribunda, ya que “en ella queda tan solo un puñado de hablantes capacitados, la mayor parte de ellos muy ancianos” (Crystal, 2001, pág. 34); que en constatación con la comunidad de estudio se confirma algo similar.

5.3. EL RESGUARDO DE LAS PRÁCTICAS COMUNITARIAS Y LENGUA EN NEALTICAN

La lengua y cultura en la región de los volcanes data desde la época prehispánica. Después de la caída de Tenochtitlán, los colonizadores invaden la región y se funda un proyecto experimental que se conoce como la ciudad de Puebla, siendo una aspiración “que hiciesen un pueblo de españoles y que fuera gente que se diese a labrar los campos y a cultivar las tierras a el modo y manera de España; y que también los indios tomarían de ejemplo y aprenderían a labrar y a cultivar a el modo de España” (Hirschberg, 1978, pág. 189). Esta invasión pasiva es un ejemplo de la temprana aculturación que obligo a las poblaciones lindantes a la admisión de otra cultura y a la adaptación a ella a costa de la perdida de la cultura propia. Fenómeno que en la actualidad se presenta a través de la modernidad. Ahora los pueblos circunvecinos a la misma ciudad están siendo invadidos tanto territorialmente, como en circunstancias sociales, que los obliga apartarse de sus costumbres, tradiciones y lengua. La postura de los jóvenes (muchachos y muchachas) de edades entre de dieciocho a veintiséis años, que pertenecen al grupo del Consejo Juvenil por el fomento a la Educación y la Cultura Nealtican (COJUFE) y participaron en las reuniones de grupo focal, no se aleja en mucho del argumento anterior, al preguntarles ¿Cuál creen que sería el factor que está afectando el deterioro de la lengua y cultura en Nealtican? Dos de ellos responden:

Omar: Es el sistema en el que vivimos, es él, podría decir que es el capitalismo ¿no? no sé los demás qué opinen al respecto, pero es el sistema mundial en el que vivimos el que a lo mejor está matando las culturas, no es la única la nuestra, hay muchos países que desaparecieron sus culturas, entonces, es por el modo en que vivimos, bueno esa es mi opinión.

Ruth: Claro, porque en este sentido moderno, más bien aboga por una cultura universal como se dice, algo más relacionado con el mundo y entonces no se reconoce como una cultura particular ¿no? de un lugar muy específico entonces, en esta lógica es aprender inglés, se aprende cómo moverte en todos los países y entonces, en ese sentido, no nos importa saber el náhuatl, más bien hasta sería una desventaja ¿no? si sé náhuatl pero no sé inglés, entonces me pongo en desventaja frente a los demás, o sea, es por lo mismo que el sistema ciertamente,

que intenta abolir esto como algo no funcional para los propósitos del sistema posmoderno. Ahora, si nosotros fuéramos analíticos, pues obvio seríamos más inteligentes queriendo rescatar lo nuestro ¿verdad? Lo originario para que nos dé precisamente esto, las fortalezas porque hemos visto que tampoco el sistema capitalista nos ha llevado como a ser una sociedad deberás pues buena y justa ¿no? de bienestar o sea más bien pues tiende a desaparecer a las minorías y a los que no se ajustan a ese sistema entonces nosotros debemos pues repensar ¿no? (Reu. Jóvs. COJUFE150217)

Los jóvenes están conscientes de que el sistema social afecta a las lenguas y culturas de las localidades, pero también sienten que en sus manos no se encuentra la solución. Es por ello que expresan que la prioridad para la mayoría de los jóvenes no es una lengua que los identifique, sino más bien una lengua que los ayude a insertarse al mundo global, aunque reconocen que si le dieran prioridad a la identidad de su cultura, fortalecerían su personalidad e identidad. Si bien Nealtican tiene un legado prehispánico en costumbres, en la mayoría de las prácticas comunitarias, la lengua de la localidad ya no es evidente, quedando solo como un recurso mnemotécnico que se replica en el castellano y que de alguna manera se resguarda en los mayores de la comunidad. De manera precisa lo expresa uno de los jóvenes en la entrevista realizada en las reuniones.

Alex: Creo que sí, el adulto mayor en Nealtican en nuestra comunidad juega un papel importante principalmente en el sentido este de las tradiciones por ejemplo: en una boda, en un bautizo, en un compromiso de esta índole pues siempre están presentes los adultos, son los que te van guiando, como tienes que realizar dicho evento, dicho compromiso ¿no? Son los que te dicen tienes que ir a ver al padrino así, tienes que ir a ver al compadre de esta manera, son ellos los que mantienen la cultura en el municipio, las tradiciones... la transmisión de conocimiento, conocimiento eh mmm empírico, o no sé, este conocimiento por ejemplo: cuando alguien se llega a enfermar, no lo puedes curar y ya lo llevaste al médico, ya fuiste para acá para allá y no lo curas y vas con el abuelo y dice: – ah tráemelo, tráeme al niño. Éste lo limpia, se fuma un cigarro y por arte de magia se cura, el enfermo. los adultos mayores tienen un peso importante en las familias, son los que generalmente logran unir a sus hijos, a sus nietos a generaciones más jóvenes, muchas veces ya los hermanos están separados tienen hijos y se reúnen en ciertas fechas en la casa de los abuelos o de la persona más adulta de esa familia, y es cuando se pueden hacer las congregaciones familiares más grandes como llamarlo, como: un corazón ese significado la esencia

entonces creo que por donde lo veamos es una fortaleza porque son las mismas raíces, es una raíz buena de nuestra cultura. (Reu. Jóvs. COJUFE150217)

La apreciación que los jóvenes tienen de los mayores es positiva, para ellos un adulto es alguien que todavía debe ser respetado, es aquel que te puede dar su conocimiento, que tiene experiencia de vida. Al entrevistarlos, una de las jóvenes comentó: “al menos aquí, en Nealtican, vemos que ellos ayudan mucho a los hijos a poder tener una vida económica estable, con los terrenos, con la ayuda económica, ellos mismos trabajan todavía siendo muy adultos para ayudar a los hijos hacer su casa, considero que eso puede ser una fortaleza porque ellos ayudan a los hijos a establecerse económicamente” (Ent.AMPS150217). Explican que para los mayores, todavía hay cierto reconocimiento de la comunidad, aunque creen que es mucho menor que hace décadas. Para los jóvenes, un adulto mayor está asociado al sentido de trabajo por el valor que ellos le dan al trabajo y en la entrevista una de las jóvenes reitera: “vemos que es gente muy trabajadora, es gente esforzada, es gente dedicada es gente que siempre esta como buscando hacer algo, para nosotros un adulto o mayor es portador de una cultura y tradición en la comunidad, principalmente en la preservación de las costumbres y tradiciones en Nealtican” (Ent.RLC150217). Su postura da referencia a que la cultura de la comunidad se resguarda en los adultos mayores, es decir que en ellos se preserva todavía la lengua de la comunidad y las prácticas de sus tradiciones.

Tomando en consideración el contexto presentado, me ocupé de visitar a algunas personas que en cierta medida ayudan a la preservación de los saberes, las prácticas comunitarias y lengua de la localidad. Es así como, a partir de referencias, conocí a Don Hilario Luna Soriano y su esposa María Marina Méndez Grande, intérpretes y térpito mayor del lugar, ellos son unas de las personas que a través de la interpretación en las fiestas familiares como los bautismos, los cumpleaños, las bodas y las mayordomías, dan evidencia de la vinculación de los conocimientos con la tradición a partir de la

remembranza del *huehuehtlahtolli* en la tradición. Son ellos quienes hacen referencia al protocolo de las leyendas de la boda de los volcanes en las celebraciones de la localidad.

5.3.1. “Para la interpretación todo nada más se tiene aquí en la cabeza”

Don Hilario Luna Soriano y su esposa Marina Méndez Grande intérpretes y térpito de la localidad dan cuenta de su don:

...desde un principio sí, desde un principio que se inició esto, desde antes, desde los tatarabuelos, desde un principio viene exactamente, pues aquel tiempo pues no sé cómo aprendieron, pero de todos modos, no que se diga si no tiene un papel y con ese se estudiaba para decir; no, todo nada más aquí en la cabeza, sí su papel tiene en la cabeza, nada más para que partes por parte lo va diciendo, nada más de cómo se escucha se interpreta, sí. (Ent.HLS290117)

Don Hilario y su esposa saben que la acción de interpretar tiene su antecedente histórico, que es una actividad que la comunidad nahua realizaba en la lengua y que ha tenido sus cambios de código lingüístico y su trascendencia hasta la actualidad. Explica que para interpretar no se utiliza un papel escrito. Se infiere que el aprendizaje es a partir del escuchar y mirar el desarrollo de la celebración, no omitiendo los detalles que en el proceso de la interpretación se van dando y tienen en cuenta en qué momento el intérprete debe participar. Ong (1994) lo formula de esta manera: “Aprenden por medio del entrenamiento, por discipulado, que es una especie de aprendizaje; escuchando; por repetición de lo que oyen; mediante el dominio de los proverbios y las maneras de combinarlos y reunirlos; por asimilación de otros elementos formularios; por participación en una especie de memoria corporativa; y no mediante el estudio en sentido estricto” (Ong, 1994, pág. 18). Como se advertirá más adelante, la celebración era en náhuatl, posteriormente pasó a ser en español.

Dña. Marina y Don Hilario hacen remembranza de la práctica de la interpretación y con ello narran sus inicios como térpito. Refieren cómo Don Hilario se interesó en la interpretación, de quién aprendió y cómo se interpretaba principalmente

la boda en la comunidad. Él menciona que no fue una invención, sino es una necesidad heredada desde sus ancestros. A sus ochenta y un años, recuerda:

Era mi suegro, era él que andaba interpretando, se llamaba Marcos Méndez sí... entonces cualquier fiestecita, pues él es el que interpretaba, mi suegro, sí, era térpito, así era de las fiestas que hacíamos, ahí era él el que avisaba. Y eso es lo que escuché de ellos y eso es lo que pues aprendí... Pues mis suegros eran ya grandes... entonces andaban así en las fiestas interpretando bueno pues, nosotros andábamos allá con ellos, entonces ahí es donde yo lo escuché y ya aprendí cómo hablaba, entonces, cuando eso pues, como dice, ni me importaba nada porque estaban ellos... Pero un poco lo fui escuchando y se me quedó en la cabeza cómo andaban, cómo hablaba, así, en las fiestecitas ahí íbamos y aprendí de ellos cómo interpretaba en las fiestas. (Ent.HLS220117)

Al explicar cómo a partir del “escuchar de ellos”, de escuchar a su suegro y del observar y participar a aprender a interpretar, para Don Hilario el secreto de ser térpito era escuchar y aprender cómo hablar. Se ha comprobado que entre los pueblos “primitivos” (orales) la lengua es por lo general un modo de acción y no sólo una contraseña del pensamiento, como lo sostiene Ong siguiendo a Malinowski:

Se argumenta que cuando se aprende a partir de la observación y la acción, se involucran todos los sentidos y ello provoca un mejor aprendizaje del saber que al receptor le interesa aprender. Por ejemplo: los oficios se adquirirían por aprendizaje (como todavía sucede en gran medida incluso en culturas de alta tecnología), o sea, a partir de la observación y la práctica, con sólo una mínima explicación verbal (Ong, 1994, págs. 39-49).

Para mí, el aprender a mirar y oír es muy distinto a mirar y escuchar, es más integral, recuerdo que mi abuelo decía que el oír es muy diferente de escuchar y reiteraba algo así: “como todos, oyen el cantar de las aves, pero eso no es importante, porque todos lo hacen, debes aprender a escuchar qué te dice su cantar”. Es así como yo distingo el oír del escuchar y en el presente análisis considero que eso es lo que el testimonio pretende afirmar. Don Hilario explica que, al fallecer sus suegros, él retomó el papel de intérprete y lo aprendido a partir del aprender-haciendo, habilidad que lo ayudó a mejorar su glosar:

Entonces ya después pues nos dejaron, vaya, ya fallecieron y entonces quedamos nosotros... pues la necesidad que tuvimos ya queriendo y no, pues ya empecé a hablar, a interpretar, así, donde vamos así. A compromisos, pues así me di el ánimo y yo mismo empecé a hablar... después ya me vieron la familia que ya puedo, bueno, no también, pero sí ya puedo en algo, pero ya los sabía unos cuantos cómo hablaba. Entonces, por eso ya empecé a hablar como ellos hablaban, sí pero así nada más de amistad, como ahorita a una fiesta nos vamos, lo hago de intérprete o hablo y ya aviso a qué vamos o a qué fiesta de todo, sí. Pero poco poquito ya fui aprendiendo, de donde ya aprendí todo hasta la boda, entonces ellos mismos ya me decían “oiga usted, háganos usted el favor de hablar” entonces de ahí empecé pues, ya me piden el favor y pues, de la familia pues no puedo decir de que no, no voy a negarme pues, ahora yo voy a hacer lo que pueda yo porque más mas no puedo. (Ent.HLS290117)

Como nahuas, alcanzar el rostro y el corazón *“in ixtli, in yollotl”* es un propósito fundamental en la vida. En las costumbres de mi comunidad, a partir del don que poseas y desarrolles desde el interior, todo lo que hagas se inculca desde la relación humana con el otro y en el sentido de la familia. El “don” entendido como una habilidad en el prójimo; en este caso será, desde el cultivarse a observar y participar para aprender a interpretar, escuchar y aprender cómo hablar y el aprender –haciendo. Así es como durante años, Don Hilario Luna dedicó su tiempo a la interpretación en las bodas y festividades de la comunidad, aprendiendo desde muy joven el discurso y la retórica nahua para posteriormente ponderar la interpretación tanto en náhuatl como en español, mismo acto que le dio la posibilidad de ser reconocido en la comunidad como uno de los mejores intérpretes o térpitos mayores de la localidad.

5.3.2. “A principios todo se interpretaba en náhuatl, ya muy después el español”

A continuación, Don Hilario describe cómo aprendió a ser intérprete y cuál fue la razón por la que logró ser el térpito de la localidad. Don Hilario, hijo de Don Silvano Luna y Dña. Juana Soriano, quedó huérfano a la edad de diez años, narra que él se prestaba para cuidar animales o hacía trabajos en el campo, él no fue a la escuela. Tiempo después, conoció a Dña. Marina Méndez Grande con quien se casó; al estar juntos, se fueron a vivir a un terreno que les otorgó la madre de Dña. Marina y fue ahí, en las

distintas convivencias, donde aprendió a interpretar. Al fallecer sus suegros, la necesidad y el ánimo lo llevaron a ser inicialmente térpito en la familia y posteriormente en la comunidad.

Como por sesenta y cinco años... sí, ya de ahí empecé... Bueno entendía de los dos pero más más interpretaba náhuatl sí, a principios todo en náhuatl, ya el español muy después, muy apenas sí, pero de ahí dejé el náhuatl y empecé puro español, entonces por eso algo se me quedó en la mente así como hablaba yo... empezó a cambiar del náhuatl al español como del setenta... Sí, cuando menos diez años en náhuatl y ya empezamos ya otra vez en español, pero muchas partes yo llevaba de los dos, en partes hablo en náhuatl y en partes hablo en español, conforme se representa las personas a dónde vamos. Hay personas que en verdad ellos hablan español, entonces ya no le entienden del náhuatl... entonces ya no hablaban así del náhuatl, sino de español. Había un compañero también que andaba así de intérprete, a veces yo voy en la familia del padrino y él está en la familia de la casa, entonces, en alguna parte nos encontramos me dice “oiga usted, por qué no dejamos el español, vamos a recordar lo anteriormente el náhuatl, ahorita va a usted a hablar en náhuatl”. Y yo le contesto, y así nos encontrábamos tal parte, cuando así un compromiso nos encontramos, ya sé que con esa persona tengo que hablar con náhuatl y así nos llevábamos. Eso le digo es Don Lucio Pérez, sí ándale, cambiábamos los dos, él en puro náhuatl, a él no le gustaba el español. (Ent.HLS220117).

En sus respuestas, expone que en sus primeras interpretaciones, él hablaba en náhuatl y pasado el tiempo deja entrever que la interpretación en la comunidad denota alternancia de código en náhuatl y castellano, aunque en su deseo de preservar la lengua, concertaba con compañeros intérpretes hablar toda la interpretación de la boda en náhuatl, misma que tenía correspondencia porque, en esos tiempos, todavía en la festividad concurrían hablantes que incumbían a la interpretación del festejo en lengua. Para Baker (1997), tal alternancia puede abarcar desde mezclar una palabra hasta alternar a mitad de oración y en bloques de habla mayores [...] tiende a usarse para describir cambios que son relativamente deliberados y con una finalidad. Esto puede ser un cambio en una frase particular dentro de una oración o en oraciones distintas. Ahora, la interpretación en náhuatl pierde su voz entre los hablantes porque las nuevas

generaciones solo hablan castellano y pocos son los mayores que podrían responder en náhuatl en la celebración. Él lo explica de la siguiente forma:

De nuestros contemporáneos que íbamos, todos hablábamos en náhuatl, entonces yo voy y les platico; ya interpreté, entonces ellos lo entendían lo que yo les digo y me contestaban. Ellos sabían en qué parte me van a contestar, porque no cada palabra que le digo me contesta, no, yo hablo, hablo y llega el momento de que ellos me van a contestar... Bueno ahorita ya no mucho, antes me ocupaban pero ahorita, como la juventud ya cual más ya puede interpretar, sí, pero puro español, también ya no es las principales palabras ya es escogido, antes todo era narración, anteriormente los abuelitos ¡no! se hablaban pero lo alargaban y hasta en su voz. Ahorita los muchachos no ya nada más unas palabritas lo dicen, y ni lo dicen bien antes sí era más así y se tomaba como mucho respeto. Yo antes, cuando estaba yo fuerte, andaba yo, donde quiera me ocupaban, pero puro náhuatl, nada de español. (Ent.HLS220117)

Anteriormente, según testimonio de Don Hilario, todo el discurso se realizaba en náhuatl, pero al darse cuenta de que la mayoría de los participantes no entienden la lengua o ya no les gusta hablar en náhuatl, él dejó de interpretar en la lengua de la región; siendo una de las razones de que ahora esta práctica se realice en español. Don Hilario explica que cuando él interpretaba y se encontraba con sus contemporáneos, todos hablaban en náhuatl, y se lamenta que ahora el valor de la interpretación está perdiendo prestigio porque cualquier persona guía la interpretación pero sin conocer lo esencial y sin hablar el náhuatl en la celebración. Es decir, ya no se toma en cuenta como ser intérprete y comenzar a observar y participar para aprender a interpretar, desde el escuchar y aprender cómo hablar y el aprender haciendo, doctrina que al él le sirvió para lograr ser uno de los mejores intérpretes de la comunidad.

Como térpito, era convocado a ser intérprete en dos festejos por mes y en los últimos años, una ocasión cada dos meses en las grandes fiestas como la boda o las mayordomías. Para él, los cumpleaños o alguna convivencia familiar no requerían de un protocolo de interpretación formal porque en las festividades pequeñas solo se realiza la salutación y reitera que la fiesta más importante dentro de las celebraciones son las

mayordomías y las bodas, porque requiere de una ceremonia más prolongada. Al preguntarle a Don Hilario ¿Qué hace un intérprete en la boda? manifiesta lo siguiente:

El térpito se encarga de todo. Por eso es intérprete el segundo padrino, así viene saludando y otra vez va a salir y los va a llamar. El que va a ser padrino y que acompaña a la hora de la boda, él no habla, sino que habla su padrino y a él se le nombra segundo padrino, es él el que tiene que ir al frente, de todo va a saber, cómo van todos esos requisitos. Una boda es muy importante, bastante, en todo se encargan los padrinos. El mero padrino que va a acompañar, ese lo van a ver a su padrino y le va a decir “voy a apadrinar, usted se encarga de todo, va usted a ir por delante de todo”. Pues el padrino del que va a ser padrino pues ya sabe su obligación, qué es lo que va a hacer y si no sabe, ya lo ocupa de quién va a hablar, él mismo otra vez busca otro intérprete para que acompañe.
(Ent.HLS220117)

Para comprender lo que el testimonio nos expone, en las observaciones a las bodas, me percaté que el térpito o intérprete es el segundo padrino y la segunda madrina; o sea que son los padrinos de casamiento del favorecedor. El señor o padrino de los nuevos favorecedores es el portavoz de la celebración del ritual, es él el que se encarga de dirigir e interpretar el protocolo de la boda tradicional; la señora o madrina de los nuevos padrinos es la persona que con ayuda de sus comadres o ahijados prepara el altar y el petate donde se hincarán los novios para realizar la unción, prenden las velas, encienden la braza del sahumerio y ayuda en lo que requiera el intérprete durante la celebración, hasta en ocasiones segunda en el glosar a su compañero por si en la interpretación él omite algún detalle (Obs. Ps.170217). Es de esta manera que se consolidan como intérpretes o térpitos del lugar.

Se anota por testimonio de Don Hilario que si los segundos padrinos no tienen experiencia en interpretar, deberán buscar a personas que conozcan el protocolo de la interpretación en la boda para que los represente. Infiero que a ellos les asignan ese cargo por la experiencia que tuvieron con los que ahora serán los padrinos del nuevo matrimonio. En suma, en las celebraciones, los intérpretes de las familias son los que van

a hablar en toda la ceremonia, regularmente los padres de los novios y los nuevos padrinos no hablan, salvo en requeridas ocasiones.

En las fiestas grandes, a fuerza hay un térpito, una fiesta pequeñita pues, no, no es tan importante que ocupe a una persona que sabe interpretar nada más por una fiesta, un cumpleaños o así, no, uno mismo nomás, lo que pueda usted decir y ya. Una boda, eso sí es importante, ese se ocupa el térpito porque tiene que decir todos los requisitos a que significa parte por parte, si no hay intérprete, no se puede hacer la fiesta. Si, en ejemplo, estamos en la plática como dos, tres partes, así íbamos en una fiesta y otros señores así, hasta unos cuantos jóvenes y ya, y qué me decía “Jefe, pase usted adelante, usted el primer”. Así me decía “el primer que va usted a ir”. Y sí, ya sé mi obligación, ya voy adelante, los saludo a todas las personas, partes por partes, les voy avisando cómo se debe avisar.
(Ent.HLS290117)

Don Hilario Luna y su esposa Marina Méndez explican cómo ellos interpretaban en náhuatl en las bodas de sus familias y posteriormente en la comunidad. Explican que ellos iniciaban la interpretación desde que llegaban a la casa, después llamaban a la concurrencia que pasen al recinto donde se llevará a cabo la ceremonia, al estar todos reunidos iniciaban con la salutación, explicaban el motivo de su visita e invitaban a los familiares para dar la unción y la bendición a los recién casados. Posteriormente Don Hilario en el cargo de intérprete invitaba a pasar a bailar el *pakilistli* o el baile del Tlaxcalteco y es en ese momento que bailaban el quitasol, los padrinos e invitados portaban los ramilletes con sus coronas dando reminiscencia a los versos en náhuatl que anteriormente se enaltecían con la banda que amenizaba el festejo de la boda tradicional en la comunidad, cerraban la celebración con la entrega de los novios a sus padres y con el mensaje de agradecimiento de los interpretes caseros a los nuevos padrinos. Acciones que paso a paso el térpito desplegaba de acuerdo a la costumbre de la boda tradicional que inicialmente se realizaba en náhuatl y que en la actualidad se realizan en español porque la mayoría de los participantes solo hablan el castellano.

5.3.3. En el *pakilistli* se decían los versos en náhuatl, ahora solo se baila el tlaxcalteco

En la entrevista, Don Hilario Luna y su esposa Marina Méndez expresan que, al iniciar el baile del *pakilistli* o tlaxcalteco, los novios comenzaban a formular los versos en náhuatl, y ya estando dentro del baile, los papás de los novios, los familiares, los compadres y hasta los invitados continuaban las coplas para dar consejo a los novios o narrar una anécdota, contar un chiste, dicho o chascarrillo, amenizar la fiesta y bailar con banda.

Dña. Marina: Sí, bailaban los novios, bailan y decían *Xikonmaka, huan xikonmaka...* Los dos novios se dicen, dice el muchacho *Xikonmaka, huan xikonmaka xikontepini tlaktlikpaktle para mokalkakikan tlalankate sepasan tikpajpaktikate*, ese dice el muchacho, le dice a la novia que hay baile, que baile, que pise fuerte, que se oiga para que oigan los que están abajo que estamos muy contentos, ese es el verso, el que primero empieza. (Ent.MM290117)

Como nahuas, se tiene la creencia que al bailar y al cantar los ancestros fallecidos escuchan desde el Miktlan (tierra donde viven los muertos) o los ancestros. Esta creencia se asocia a lo que el novio le dice a la novia –“*Xikonmaka, huan xikonmaka xikontepini tlaktlikpaktle para mokalkakikan tlalankate sepasan tikpajpaktikate*” que baile, que baile, que pise fuerte, que se oiga para que oigan los que están abajo que estamos muy contentos, es una forma de contagiar los sentires a los ancestros en el más allá o el inframundo. Para continuar, Don Hilario y Dña. Marina explican cómo se decían las coplas en las antiguas bodas de Nealtican:

Don Hilario: nomás que con su tonito, sí, con su tonito estando en el baile ya sale todo de cada persona con su tono pero lo van dando también.

Dña. Marina: (canta con la tonada que lleva el canto) *Xikonmaka huan xikonmaka xikontepini tlaktlikpaktle para mokualkakikan tlalankate sepasan tipajpaktikate* [baile, que baile, que pise fuerte que se escuche, para que oigan los que están allá abajo que estamos muy contentos (refiriéndose al lugar de los muertos que evocan a sus ancestros o a las deidades de los volcanes)] y otra vez dicen *tilalana huan tilalana* [Jálele, jálele al baile] ¿Quién sabe cómo pero así hablan los novios, primero ellos empiezan el verso y ya empiezan los padrinos, los compadres *Axan kema nokompadre ximoyektlateliksino...* [Ahora sí, mi compadre póngase muy contento y alégrese de haber llegado a celebrar...]

Don Hilario: Este, bueno, de esos versos que decía el novio este *onimitsomoliliaya tikisaske huan ticholoske intehuatsin otikonmitali techasiske huan techpiloske* sí, ese el novio le decía a la novia: que nada más se van a largar, que nada más se van a ir así, pero la novia contesta, dice “no, porque nos van a encontrar y nos van a colgar (Ent.HLSy MMG290117)

Considero que el verso que enfatiza la copla hace más una referencia al cumplimiento de la boda tradicional de la comunidad. Se entiende que el baile del *pakilistli* estaba conformado por versos en náhuatl que daban forma al festejo a partir de las coplas, las tonadillas podrían ser “composiciones poéticas cortas” (CANTÓN, 2012) que en este caso hacen referencia al conocimiento de las deidades de las leyendas y al ritual que nos habla de las vivencias cotidianas a partir del chascarrillo. Además, aboga por el sentimiento, pensamiento o filosofía náhuatl que por la misma entonación del verso.

Dña. Marina: Ese cómo que ya se van recordando donde bailan eso los novios, entonces en el mismo baile, allí empieza el de la casa y los padrinos, ahí se van diciendo los versos este compadre *ximoyeklatelijtsino* [Compadre póngase muy contento y alégrese de haber llegado a celebrar], pero ahí ya no recuerdo.

Don Hilario: Sí, muchos, muchos versos de antiguo, de antes, ya para ahorita ya nunca recordamos, ya se nos olvidó, sí, se nos olvida a tiempo, sí, como le dije la otra vez, no sé si le dice el padrino o quién, porque le dice a la novia *Axan kema noviajtsintle koxitikmati tlen tikchihuas amo tikualanis hiuan momonantsin huan hasta mits kuatexiximas*, ese la novia que sí ya sabe todo lo que va a hacer, porque si no, de repente le va a dar coraje a su suegra y hasta lo va a peluquear. Muchos versos... a la hora del baile. Había otro verso que decían *Huihuilotsin panchijchiki xinexkahua majnitlakchiki amo hualas inomonantsin huan tlajtlankuitsos keme chijchi* [Pajarillo *Panchijchiki* déjame sacar el pulque no valla venir mi suegra y murmure como el chijche]... ya con los versos se acaba el baile y se acaba la celebración. (Ent.HLSyMMG010317)

Don Hilario menciona que terminado el baile, los familiares de los novios agradecen a los padrinos entregándoles un guajolote vivo, el chiquihuite como recipiente de un pavo, mole, tamales y tortillas, y en una charola panes en retribución a lo entregado por los padrinos durante la celebración y el festejo.

Aunque los recuerdos son desvanecidos por el tiempo de experiencia vivida, Don Hilario y Dña. Marina entonan afanosamente cada una de las coplas recordadas, hacen alusión a la forma en que los mayores daban consejo a la familia. La mayoría de las veces que un mayor te ofrece una enseñanza, lo hace a partir de la anécdota o de ejemplos de vida que él experimentó o que conoció a través del tiempo. Estimo que cada verso nacía de la creatividad y sentimiento del participante en la festividad, siendo una forma de esparcimiento que se difundía a partir de la tradición oral acompañada de la banda que daba pausas para poder entonarse y llevar el ritmo.

La descripción hecha en voz de los intérpretes da cuenta que el conocimiento ancestral de la boda de los volcanes está presente en la celebración, se da por hecho que todos conocen ese saber porque lo practican a través de la participación en las bodas y aunque la realización de las bodas en la localidad ha cambiado, se toma como un saber y tradición que no ha perdido su esencia y que se transforma de acuerdo a la modernidad, es así como jóvenes de la comunidad lo reflexionan y uno de ellos lo expresa:

Alex: Creo que las actividades culturales en el municipio van a seguir conservándose pero adquiriendo nuevas formas, vemos la boda indígena, por ejemplo, el quitasol, el quitasol en las fiestas ya lo llenan de cosas de la actualidad, ya no mandan hacer panes con figuras, se van dejando atrás, van metiendo cosas que se encuentran pero la esencia del quitasol sigue, está en las fiestas, sí principalmente las fiestas se nota ¿no? Las esencias se quedan se modifican las formas [o sea tú ves que existe el modo y la forma de la cultura pero ya no la lengua] ujum, la lengua se va aprendiendo y se van aceptando cosas occidentales cosas en cierta forma modernas. (Reu. Jóvs. COJUFE150218)

Se deduce que el curso de la modernidad es un proceso lento que por parte del portador de la tradición, no se observa y, en cierto modo por estar inmerso en el proceso, se acepta. Existen ejemplos de apropiación cultural que en la práctica comunitaria descrita se exponen. Un ejemplo que ofrece la descripción es el cambio de musicalización en las coplas, porque anteriormente se amenizaban con las bandas de viento y en la actualidad de acuerdo a lo observado el pakilistli lo amenizan con música grabada y sin

la socialización verbal de las coplas. Es así como “la cultura apropiada se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias” (Bonfil, 1991, pág. 174)

Una de las bandas que regularmente amenizaba las fiestas era la banda de viento de “Los Riques” de Don Matilde Osorio (†), en la entrevista realizada meses antes de la presente redacción de tesis, explica que regularmente acudía amenizar las festividades, defunciones y bodas tradicionales de la localidad; él comenta que cuando se bailaba el quitasol se daban pausas antes de cada verso en náhuatl y después se seguía con la música, y dice: “pero después se cambió a mariachi y en los tiempos últimos se cambió a los aparatos y pues la banda se perdió” (Ent.MO170217). Un claro ejemplo de cómo el desarrollo y la modernidad va cambiando y transformando la cultura de la comunidad.

Otro ejemplo que no se perdió de vista en la observación es el cambio de código lingüístico en la narración del protocolo de la celebración ya que anteriormente el protocolo se ejercía en la lengua y en la actualidad la interpretación se realiza en castellano.

Último el presente apartado aclarando que la danza del pakilistli o xochipitzahua hace reminiscencia a la boda de los volcanes. En la danza se encuentran el paraguas o quitasol, los ramilletes, las coronas y los aditamentos que de cierto modo representan las deidades de la boda ancestral de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Mismos que en la siguiente imagen se cotejan.

Ilustración N° 3. El *pakilistli* o *Xochipitzahua* hace reminiscencia a la boda de los volcanes



Cada uno de los aditamentos se guarda como reliquia que se describe en la leyenda que narra Don Pedro Castillo, se manifiesta en la celebración y se despliega cotidianamente en las toponimias de los montículos de la región de los volcanes.

5.4. FORTALECIENDO EN OTROS SITIOS LA TRADICIÓN DE LA BODA DE NEALTICAN

Al indagar sobre la preservación de la leyenda de la boda de los volcanes y el uso del náhuatl en las bodas tradicionales de Nealtican, me di cuenta que en la localidad se reúnen personas interesadas en preservar esta tradición, reconociéndose con el nombre de grupo "*Hueyi Atlixcayotl*²⁶", siendo ellos los que de alguna manera preservan la interpretación de la boda, ofreciendo la posibilidad de apreciar la celebración como una

²⁶ Fiesta grade de la región que se celebra el último domingo de Septiembre en el cerro de San Miguel (Rodriguez & Pérez, 1993)

representación que preserva la lengua y la tradición del lugar. Al entrevistarlos, ellos reconocen pertenecer al grupo y lo refrendan:

Nosotros, este grupo se llama el *Hueyi Atlixcayotl* porque este, haga de cuenta como que lo rescató *Atlixco*, *Atlixco* rescató como que la tradición de acá, entonces se le decía el grupo del “*Hueyi Atlixcayotl*”, “*Hueyi Atlixcayotl*” porque de *Atlixco*²⁷ viene, lo rescató y entonces nosotros representamos la boda indígena, por eso nos llamamos así. (L18N230117)

Desde el año de 1965, a solicitud de la fundación “*Hueyi Atlixcayotl*”, los jóvenes de entonces ahora adultos mayores, precedidos por la Sra. Ángela Santamaría Mtz. (†), madre de Don Salomón Osorio, aceptaron participar en el evento que se realiza cada año en la Ciudad de *Atlixco*. Según testimonio de algunos integrantes, en el año de 1965 a la festividad llevaron algunas mujeres que tejían ceñidores o fajas en telar de cintura. En los siguientes años nuevamente fueron invitados y decidieron llevar la representación de la boda tradicional del lugar, participando con esta representación hasta el año 2000. Según el testimonio de Dña. Luisa así lo dice: “Ya en el 2016, [El grupo] hizo los cincuenta años de aniversario de mantener la tradición de la boda indígena [conocida como boda de Nealtican]... son cincuenta años que se está llevando a cabo, aunque ya no estamos todos...” (L/D2N230117). Al conocer a la mayoría de los integrantes se observa que el grupo se integra por personas mayores de 65 años, algunas parejas entre los 35 años a los 50, cierto número de jóvenes y niños. No obstante, como el testimonio lo dice, son los mayores quienes fortalecen el grupo cuando acuden al llamado o a la invitación.

La mayoría ya es grande de edad, también como Don Porfirio, Dña. Agustina, los que ya están grandes son varios... casi todos ya se acabaron, pues nomas acá ya nosotros ya no más está Don Joaquín, Dña. Gabina, Ustedes y yo [refiriéndose a su esposa y a él] las otras personas apenas entraron. (S/H21N080117)

²⁷ *Atl-* agua; *Ix-* deriva de *Ixtli* que quiere decir rostro o superficie; *Co-* indica el lugar de. El conjunto de estas voces hace *Atl-ix-co* que significa agua en la superficie o en el rostro de la tierra. (Rodríguez & Pérez, 1993)

Lo enunciado evidencia que la realización de la tradición y lengua en el grupo del “*Hueyi Atlixcayotl*” se resguarda en los primeros integrantes del grupo que ahora están en la edad senil, ellos explican que cuando los invitan a participar se congregan hasta cuarenta y cinco participantes entre los que se encuentran algunos matrimonios, ciertos jóvenes y niñas - niños.

Al revisar ciertos documentos referentes al tema, se encontró el artículo “*El Atlixcayotl*”²⁸ de Rodríguez y Pérez (1993) que describe parte de la participación de la Boda de Nealtican, señala que los integrantes se presentaron entre las diez danza-dramas del *Atlixcayotl*, en la festividad del *Hueyi Atlixcayotl* y precisa:

La novia lleva un gran manto blanco en forma de triángulo cubriéndose el rostro. De su cabeza penden doce listones que representan los doce meses del año. Los celebrantes llevan coronas hechas con ramas de ahuehuete. Uno de ellos baila el quitasol, con rústico aparato de ramas en forma de paraguas del que penden frutas, panes, refrescos embotellados. El enhiesto palo del quitasol, tiene un sentido fálico; sostiene el fruto y regocija a los celebrantes. El simulacro del matrimonio se alterna con diálogos y música de cuerdas. Los ancianos bendicen a los contrayentes y ofrecen en regalo un guajolote a la *Xochicihuatl*²⁹, reina del *Atlixcayotl*, que presencia para su regocijo este rito. (Rodríguez & Pérez, 1993, pág. 49)

La cita del artículo describe parte de la vestimenta de la novia, la significación del velo, que representa los meses del año o años de vida en matrimonio de la pareja congraciada; el significado del quitasol, que de acuerdo al texto “tiene un sentido fálico” pero según el testimonio de Dña. Luisa; “es el árbol de la abundancia para que a los novios no les falte nunca nada; tiene fruta, tiene de todo, por eso”; significa que para los mayores representa la abundancia futura de los festejados; también hace referencia a la unción que los mayores le ofrecen a los contrayentes, argumento que coincide con lo descrito por Don Hilario en su testimonio; cuando el autor hace referencia a la *Xochicihuatl* [Mujer Flor], hace alusión de las jóvenes que un sábado anterior son

²⁸ Fiesta de Atlixco

²⁹ *Xochi*- flor; *cihuatl*-mujer.

elegidas para presidir las celebraciones junto con las autoridades. Las jóvenes que son elegidas no se eligen por su belleza física, sino por el conocimiento que presenten de las costumbres de los pueblos o municipios del estado de Puebla. Cada región participante envía una representante para la elección de la *Xochicihuahatl*; en el caso de Nealtican han ganado el concurso por cuatro ocasiones.

5.4.1. La razón de representar la boda indígena o boda de los Volcanes

Los integrantes reunidos reiteran su orgullo de participar en la representación por tantos años y precisan que el nombre de “La boda indígena” no se determina por la vestimenta que usaban anteriormente en Nealtican y la región, sino también representan la boda con la intención de hablar el náhuatl en cada uno de los diálogos y dar a conocer el contenido que cada elemento guarda para la boda en la comunidad; a lo cual Dña. Agustina integrante del grupo lo expresa:

Dña. Agustina: Lo que representamos no es nada más, simplemente la ropa de lo de antes, es como se casaban; porque hasta ahorita en la actualidad todavía se lleva el *chiquigüite* y se hace bien y este la paragua, ahorita nomás el cambio es simplemente la ropa. También se llevaba un cántaro del jugo de maguey, ese le dicen aquí en México el pulque, lo conocen como el pulque...en náhuatl *nejtli* [pulque], entonces lo reparten para todos los compadritos, con un cantarito ese de barro, ahí lo llevan y con eso se anda repartiendo para todos los compadritos. Antes, aquí había mucho maguey, entonces los abuelitos pues casi no tomaban agua, lo que tomaban era su pulquito se llevaban al campo su cantarito, en vez de agua, tomaban su pulquito. Ahora la madrina ya no lleva con su rebozo cargando la fruta y anda repartiendo, ella no va a bailar, los demás bailan y ella anda repartiendo dinero y en náhuatl les dice “pónganse a bailar” porque les va a pagar un cincuenta, según sea el caso, dicen: *Mototijtsitsinokan mamextsontlaxtlahuilis se huan nahui* ese “que bailen porque les van a pagar uno cincuenta” eso es lo que a uno le dan, y que ahora ya son dos dulces o dos confites. (Ent.Asam.230117)

El argumento ofrece varias razones de representar la boda tradicional, uno de los primeros argumentos es dar a conocer cómo se casaban sus familiares en el pasado. Dña. Agustina explica que, aunque en la costumbre se preserva la práctica del chiquihuite y el quitasol, lo que ha cambiado es la ropa de los novios y acompañantes. Otra práctica de

preservación de las antiguas bodas de Nealtican y que ahora se salvaguarda en la representación de la boda indígena es el pulque o jugo de maguey. “En el idioma náhuatl la bebida de los antiguos mexicanos fue llamada *necuhtle* (pulque suave) con la que aún se designa. También recibe los nombres *octli*; como bebida ofrecida a los dioses, también se le llamo *teoctli*, la bebida divina (*teotl*, dios; *octli*, vino); más como la planta del maguey está sobre la tierra, al pulque también se le dice *tlalocli*, vino de la tierra (*tlali*, tierra, *octli*, vino, y es así como lo nombra Sahagún: pulque de la tierra. [...] Al aguamiel recién obtenido, [se le dice] *nécuatl* o *tlachiqui*, de donde procede la voz *tlachiquero*, o sea la persona que raspa el maguey y chupa el aguamiel con el acocote” (Guerrero, 1980, págs. 37-38).

Al estar presente en la representación, me percaté que esta bebida es apreciada por los asistentes, porque al hacer el recorrido el portador del cántaro, los y las asistentes lo esperan con agrado para degustar con él el pulque que el reparte a su paso. Un referente más de preservación es el convite que consiste en repartir fruta a los asistentes en la boda para invitarlos a bailar, ahora para invitar a los asistentes a bailar el *pakilistli* en la representación lo que reparten son dulces o colaciones.

Como arriba se afirma, los ramilletes, las coronas y el quitasol en la boda indígena que ellos personifican tienen su carga simbólica y se vinculan con las antiguas prácticas en las bodas. Dña. Agustina manifiesta cómo se reverenciaba al quitasol en el baile del *pakilistli*:

Dña. Agustina: Antes la paragua se bailaba se respetaba, bailaban, cómo le digo, las tías y todos, todo, y no, no se dejaba caer la fruta o panes, todo lo que estaba colgado. Sí, entonces las madrinas de bautismo y de confirmación se arreglaban con un pocillo [taza] y con el *tenate*³⁰ y lo cortaba, entonces se paraba la música y lo cortaba todo, lo cortaba, lo respetaba y lo respetaba y lo empiezan a bailar... y si ya no tiene fruta, ya acaba, ese se reparte de “a cachitos” [a pedacitos] ese todo lo participa, lo que llevó el padrino tiene gusto, van a participar esa fruta entre todos, conviven todos. (Ent.Asam.230117)

³⁰ Canasta hecha de palma que es de distintos tamaños que se usa para transportar diferentes productos o alimentos

Como se hace notar en el testimonio, las madrinas son las encargadas de bajar las frutas, los panes y las bebidas del quitasol y de convidar a los invitados lo descolgado del árbol. Anteriormente ellas “paraban la música y lo cortaban todo... a cachitos”; se infiere que bajaban lo colgado en el quitasol y lo repartían en pequeños pedazos para ofrecer a todos los invitados. De acuerdo a lo observado en el presente son los niños los que con saltos descuelgan todo lo que se encuentre colocado en la paragua y si no les agrada lo que descolgaron lo tiran o se lo dan algún familiar; la nueva forma de bailar la sombrilla no admite que se fomente “el convite”; esto es que no permite que se fomente la convivencia a partir de compartir los alimentos que en la paragua, sombrilla o quitasol se presentan.

Si bien la indumentaria de la boda indígena no determina el propósito principal del grupo, es uno de los elementos que ofrece hacer remembranza a las antiguas vestimentas de las bodas del lugar, es por esta razón por la que algunos integrantes describen como en las bodas se vestían anteriormente.

Dña. Luisa: Entonces, antes no había trajes como ahora, ve que hoy la novia con traje elegante, el novio con un traje y una corbata, antes era así como... por eso dicen ahorita ya se convirtió como boda indígena, o sea que, eso tal vez para recordar nuestra niñez.

Don Lauro: Porque antes era como ser mexicano, con unos huaraches o descalzo y con una ropa de antes, de manta, con el ceñidor, nosotros le decimos el ceñidor, es una faja así, grande, una roja y con un sombrero...
(Ent.Asam.230117)

Nealtican tiene trascendencia prehispánica y se identifica como campesina, por lo que el tipo de atuendo tradicional es más de campo. En la mujer se caracterizó por usar blusas con bordados en cuello y mangas; el rebozo de distinto tipo de largo, rayado o liso, de color parco, el chincuete negro o azul con un bias de color en la parte baja de la falda o lienzo de lana tejido en telar de cintura, la faja color roja de lana tejido en telar de cintura, algunas usaban huaraches o caminaban descalzas; disponían de sus pendientes y

collares sencillos y para uso cotidiano, y en el hombre se caracterizó por usar camisa y calzón de manta, ceñidor, huaraches y sombrero. El atuendo era sin mayores patrones decorativos y práctico para los quehaceres cotidianos del lugar. Las mujeres en las bodas usaban vestimenta de color blanca y sencilla de portar, así Dña. Marina lo explica en su testimonio:

Cuando nosotros nos casamos, sí, ya se ponían pantalón, pero más antes de calzoncito y a la novia ese todavía no le daban vestido ese también su ropa normal o también lo pedían pero ese es otra forma, ese nomás es de que se enredaba la manta, le nombramos el *titixte*, bueno pero nosotros ya no lo vimos ese ya nomás me platica mi mamá nomás una manta, una tela en lugar del velo jah! y este el ceñidor. (Ent.MMG220117)

El novio en las bodas usaba el mismo atuendo descrito, solo le agregaba el jorongo y el morral. El jorongo es una prenda de cobijo de lana en manta cuadrada o rectangular, con una abertura en el centro para pasar la cabeza, y que cubre desde los hombros hasta más abajo de la cintura; regularmente lo usan la gente de los poblados donde el clima es frío. Y el morral es una bolsa artesanal cuadrada, tejido con hilo de ixtle, que pende de una lía y sirve para resguarda las pertenencias del varón, si es campesino en el morral puede llevar su comida, bebida, semillas u otras cosas.

Una de las particularidades que prevalece en las reuniones del grupo es el uso de la lengua en sus interacciones. Las personas mayores que asisten a este espacio procuran hablar en náhuatl tanto para interactuar como para reír un poco. Y los demás participantes, si no entienden lo que los mayores expresan, prueban entender, pronunciar y si no comprenden preguntan. Don Salomón indica su pensar en cuanto al tema:

Don Salomón: Lo que estamos haciendo es en náhuatl como antes se hablaba de bonito y no dejar de perder el náhuatl, no dejarlo perder, porque si quisiéramos que ya no vengan unas diez o quince personas, pues ya no lo hacemos y se pierde. (Ent.Asam.230117)

Da a entender que como la representación la realizan en náhuatl, algunas personas asisten para convivir o aprender del grupo. Es así como uno de los jóvenes lo afirma: “he tenido la oportunidad de participar con ellos y es un lugar donde se fomenta la tradición, ahí es donde yo creo que son los espacios donde se puede conservar la lengua porque hay jóvenes que se acercan y como se habla en la lengua pues ahí es donde poco a poco se puede ir aprendiendo porque en otros espacios lo veo muy difícil” (Ent. Jóvs. COJUFE150217). Infero que para el grupo, una de las razones de reunirse es recordar la lengua que ellos conocieron con sus padres y reanimarse al conversar con sus contemporáneos una lengua reservada solo para los adultos mayores de la comunidad. Ya que en espacios familiares, comunitarios y públicos, por lo observado, la lengua ya no es vivificada en estos sitios.

5.4.2. Los preparativos de “la boda indígena” del grupo “Hueyi Atlixcayotl”

En esta ocasión, la escenificación de “la boda indígena” se realizará en el programa social de la conmemoración de los Cien años de la fundación de la Colonia Guadalupe Hidalgo. Para que el grupo “*Hueyi Atlixcayotl*” participe en este evento, debe preparar con antelación todos los aditamentos como los ramilletes mayores y menores, *el quitasol*, las coronas y lo que se requiera para la representación. Esta participación ofrece observar cómo se preparan para la presentación y prestar atención a lo que acontece en la asamblea.

En la asamblea se encuentran varios integrantes del grupo que realizan diferentes actividades para ayudar a elaborar los aditamentos que se ocuparan en la representación. Para hacer los ramilletes se necesita desarrollar destrezas para acomodar la flor de modo que al mirar la parte frontal del ramillete, se lucirán los ramos colocados. Entre la elaboración de los ramos de flor y la colocación de las ramas de ahuehuete, se entreteje lo que representará un *xochitlmailakatsole* o ramillete mayor.

Cuando están por terminar el primer ramillete, llega una de las integrantes que tiene una edad aproximada de cincuenta y seis años o más, saluda en voz alta: *¿Tlen nan konchihua? maj namextlajpalo nan nochin* [¿Qué hacen? los saludare a todos] y luego comenta: *Nimochijchihuiliti no xochitlaman, majnikuika* [Me voy hacer mi ramillete pero ya lo haré], *¿de katle nikuikas de neka so de neka?*, [¿De cuál lo haré de acá o de allá?], toma el machete y corta unas ramas de ahuehuate y empieza hacer su corona. Tiempo después estaban empalmando el segundo ramillete. Don Joaquín, ayudado de Don Meneses y Dña. Eleuteria, continua entretejiendo las flores, el ahuehuate y las hojas de maíz que coloca sobre el cabo que se teje alrededor del madero con nudos ciegos; las demás señoras hacen sus coronas, unas ayudan hacer los ramos, otras conviven y conversan entre ellas. En ese momento, llega Dña. Asunción, integrante del grupo y al entregar sus flores, se ruega con Don Salomón que, por favor, le arme su corona y su ramo aseverando que ella no lo puede hacer e insiste a Don Salomón: “¿Va usted a hacer mi corona? Porque yo ni lo puedo hacer”. Las señoras que están presentes le recuerdan que ahí (en la asamblea) se habla en náhuatl y la invitan a conversar en la lengua. A lo cual Dña. Asunción contesta: “Yo sé, yo sé muy bien”. Entonces le dice Dña. Eleuteria: “Por eso *ximotaltoli*” [entonces habla (en náhuatl)]. La señora sonrío y comenta:

Yo sí sé hablar bien el náhuatl, “pero aunque se aprenda ya no hablan, yo hasta me fueron a ver para hacer un libro del náhuatl, pero yo sufrí para dejar el náhuatl, porque nos castigaban, luego este, nosotros salimos al recreo platicamos en náhuatl *¿kos tikualika mo tlaxka?* [¿Ahora sí traes tu taco?] *¿Tleno tikualika?* [¿O qué traes?] *huan ti tlakuaske* [y vamos a comer] lo que sea, lo que sea ya platicamos , entrabamos a la escuela (refiriéndose al aula) hablamos el idioma del castellano pero ya salimos afuera hablamos del náhuatl con los compañeros y ya entramos a la escuela (a la aula) ya se acusan: “maestra” y ya nos nombran , “ella hablo, ella hablo en mex... en náhuatl”. “A ver, que vengan los que hablaron” Pues nos castigaban nos ponían este... nos ponían libros acá (señalando su cabeza) siquiera cinco o seis libros en nuestras manos cargando y echaban *jaltete* [piedra porosa o arena volcánica] y nos hincábamos, alzábamos nuestros vestido y así en el *jaltete* como, como *tetlpitsili* [grava]nos hincaban siquiera unos veinte minutos o más nos cansamos y luego hacer 100 veces “no

hablar el náhuatl”, no hablar el mexicano y vea rete que sufrimos y ahorita ya lo quieren recuperar... luego hablamos en castellano, hablamos cuatrerros...(Obs.Asamb.260117)

Al escuchar la postura de Dña. Asunción “pero aunque se aprenda ya no hablan” deduzco que ella tiene clara la situación lingüística del náhuatl en Nealtican, sabe que aunque las escuelas bilingües o los espacios como el del grupo “*Hueyi Atlixayotl*” se fomenta el uso de la lengua, las condiciones sociales de la localidad no coadyuvan a la vitalidad del náhuatl en el lugar. En contraste, el testimonio de Dña. Asunción da cuenta cómo en las primeras escuelas en la comunidad se fomentó el desuso del náhuatl a partir de castigos, agresiones y discriminación, factores que lograron el desestimo del náhuatl de sus hablantes. Y aunque ahora las escuelas bilingües fomenten la enseñanza del náhuatl en la comunidad, las condiciones lingüísticas y culturales no favorecen la propuesta.

Mientras ella narra lo que vivió, Dña. Eleuteria dice: *Ximotaltolli* de mexicano *ximo nojnochili de mexicano kemej tehuan* [Habla en mexicano, habla en mexicano como nosotros] (Dña. Asunción seguía hablando omitiendo el comentario de Dña. Eleuteria) y si no, nos pegaban. Entos [entonces] me fueron a ver para hacer un libro y les dije: “aunque me paguen millones, pero yo no, porque yo sufrí para dejar el náhuatl”. Y luego venía yo a mi casa y ya nos decían que vayamos a la casa y que hablemos el español, “pero vamos con nuestros papás a hablar, pero ya lo revolvemos hablamos el español y hablamos el náhuatl y así, y así y así lo fuimos dejando”, lo fuimos dejando... no yo sufrí para dejarlo... (Obs.Asamb.260117).

Aunque para Dña. Asunción dejar el náhuatl ha sido una resignificación cultural que le permite transitar nuevas posibilidades al hablar, reconoce cómo la influencia por parte de las primeras escuelas provoca un alto status del castellano, al grado tal de que, a la postre, provocan el descrédito de la lengua en la comunidad; si bien en casa se trata de hablar en náhuatl, ella explica cómo se fue relegando: “pero vamos con nuestros papás a hablar, pero ya lo revolvemos hablamos el español y hablamos el náhuatl y así, y así y

así lo fuimos dejando”, da cuenta que a la postre el náhuatl se confina a las generaciones mayores sin ofrecer la posibilidad de ser transmitida a las nuevas generaciones.

Al estar presente en las asambleas del grupo “*Hueyi Atlixayotl*”, percibo que en este sitio, los integrantes mayores del grupo se dan la oportunidad de hablar en su lengua. Los adultos mayores de 75 años, al llegar a la casa automáticamente hablan el náhuatl, los integrantes con menos edad algunos conversan en náhuatl otros contestan en castellano y los más jóvenes escuchan o infieren lo que hablan pero no tienen intervenciones en la conversación.

Entonces Dña. Luisa comentó: – ¡ya ve Usted no nomás la engañamos! mire ella es una de las personas que sufrió para que dejara de hablar el náhuatl.

A lo cual Dña. Asunción y dice: –aja, yo sé por ejemplo yo ahorita le digo: – *¿tlen timochihuilia?* [¿Qué te haces?] Y Usted dice: –*nikchijchihua...* [Hago...] bueno la corona pues ya va en español pero no sé cómo se habla de mexicano será: –*nikan nikchijchihia nin...* corona [Aquí hago esta... corona] o *tlen timochihuilia* [o lo que tu estés haciendo], a ver Usted respóndale – Nej nikhmachichihua maxochitl... [Yo hago un ramo de flores...] hay ya dice uno... Yo sí sé hablar muy bien, muy bien, luego cuando nos encontramos con los contemporáneos, nos encontramos y platicamos, como ahorita el muchacho – *¿tlen tik?i natlxiu* [¿Qué tomas? Aguardiente] ese es la copa *nachiotl* [Aguardiente] copa, ah – *¿Tlen tiki piltontle, piltontle?* [¿Qué tomas muchacho, muchacho?] Es el muchacho dice la señora.

Dña. Luisa menciona –*nikan telpokame san huehuetska amo ki tlasijkamati* [acá los muchacho solo sonríen creo que no entienden]. (Obs.Asamb.260117)

La generalización del maltrato a los hablantes del náhuatl en las primeras escuelas nealtiquenses en los testimonios es evidente, los mismos hablantes aceptan haber sido maltratados y discriminados al prohibirles hablar el náhuatl en clase o en los patios escolares. Dichas actitudes hacia el náhuatl de la localidad presionaron a los portadores de la lengua a creer que la mejor manera para mantener el náhuatl en vitalidad es el silencio. Aseguran que con quien interactúan en lengua es con sus contemporáneos y las generaciones más jóvenes lo escuchan y sonríen al no entender o no poder contestar.

Dña. Asunción continúa: –sí, sí, si luego nosotros antes hablábamos puro de eso, puro de eso no hablábamos en castellano, ni sabíamos. Yo luego hasta todavía ahorita mis hijos me corrigen: ah, no se dice así, y les contesto: ah pues yo hablo como puedo, sí. Por eso digo es que “ahorita ya lo quieren revivir ese idioma pues está bien, pero ya no lo hablan”... aunque vayan en el bilingüe, ahí habla pero ya salen a la calle ya no lo hablan ya no lo toman en cuenta. (Dña. Asunción sigue y explica por qué el náhuatl no tiene futuro) dice: sí, pero eso es lo que lo quieren recuperar pero, para que se recupere ya no, porque salen los niños, allá en la escuela pues ya hablan, les ponen la tarea o les dicen que hablen, hablan ya salen a la calle y ya hablan del español, en su casa ya no les hablan porque también los papás ahorita la juventud ya nadie sabe el náhuatl, ya platican con sus hijos ya el español y, por ejemplo, nosotros nuestra época pues todavía lo sabemos, nos hablamos, les decimos pero ya no lo aprenden como ahorita mis hijos... yo los mayores mis hijos lo entienden pero no lo hablan dicen: nosotros lo entendemos lo que dice Usted, pero no lo podemos decir... entonces luego me preguntan ¿haber díganos en náhuatl esto como se dice? y como que se chasquean... (Obs. Asamb. 260117)

El testimonio nos ofrece una perspectiva de los procesos que el náhuatl vive en la localidad, ejemplifica cómo las primeras escuelas realizaba su papel de “control cultural”; significa que por imposición, el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado (Bonfil, 1991, pág. 186), o con castigos y reprimendas hacia los hablantes, al grado tal de no querer hablar su lengua en la actualidad. Los mayores conscientes de ello expresan que aunque ahora se desee hablar la lengua las actitudes de los nuevos hablantes no ofrecen la posibilidad de que el náhuatl sea hablado por los procesos de “endoculturación” (Harris, 2001, pág. 21) que la comunidad ha vivido en la localidad.

De acuerdo con la edad de los mayores con los que he interactuado en la investigación y el festejo de los 100 años de la Colonia Guadalupe Hidalgo, infiero que las primeras escuelas rurales en la región datan de finales (1917) de la revolución mexicana o poco después de esos años se consolida, antecedente que en cierta medida muestra el grado de interferencia en el desuso del náhuatl en la comunidad. Como lo expresa el testimonio en la actualidad, existen escuelas bilingües que fomentan el uso de

la lengua en los planteles educativos pero como no existe políticas lingüísticas tanto en lo familiar como en la comunidad que coadyuve a fortalecer la enseñanza del náhuatl en las escuelas bilingües tiende a perder importancia en su uso, dejando este privilegio de preservar y hablar la lengua a los mayores. De acuerdo a lo enunciado en el testimonio se puede decir que la comunidad prevalece en un “bilingüismo sin diglosia” (Baker, 1997, pág. 70), que perdura y presiona a partir de diferentes factores sociales al silenciamiento de la lengua nativa de la localidad.

Durante la reunión siguen armando sus coronas y ramilletes, comentan el orden de las flores y como tiene que ir acomodado cada ramo y cada corona, al igual que el ramillete. A lo cual Dña. Asunción dice –ahorita ese es *xochitamantli* [ramo de flores], y Dña. Juana contesta –*tlatlamajchihualoli* [ramillete mayor], *se xochitlamachihualoli* [un gran ramo de flores] y reitera Dña. Rufina –*tlamailakatsoli* [es un ramo que se baila]. Entre la conversación elaboran sus coronas y ramos, Don Joaquín, Don Lauro y Don Meneses terminan de tejer el segundo ramillete mayor o *xochitlamantli tlamailakatsolsin*. Al terminar el segundo ramillete, Don Joaquín junto con dos compañeros empieza a acomodar las ramas del ahuehuate para hacer el quitasol o paraguas. En ese momento, llegó hacer sus coronas y Dña. Maximina y Don Porfirio, ellos son una de las primeras parejas que se integraron al grupo “*Hueyi Atlixcayotl*”. (Obs.Asamb.260117) Estando en la conversación los integrantes hablan sobre la forma de pronunciar los aditamentos de la boda y sus significados en la región, por consiguiente Don Porfirio menciona que él sabe un poco de la historia de los cerros y dice:

Yo solo sé un poco de su significado... el *Popo* [*Popoca-tépetl*, cerro que humea] y el Pico de Orizaba [citlal - tepetl, estrella-monte] no se quieren porque la *Malinchi* [*Matlalcueye* falta azul] que está aquí abajo lo quería traer el *Popo* es su amante con perdón de Usted, se hincó la señora, vaya pues la *Malinchi* y ya no se quiso levantar y le dice el *Popo* –¡Mira...! si, el *Popo* le dijo –ya no quieres ir conmigo, ni modos, ahí te quedas pero tenlo en cuenta que tú nunca tendrás ropa, y efectivamente raras veces tiene nube, siempre está pelona y la *Iztaccíhuatl* [*iztac blanco, cihuatl* mujer blanca] o sea la volcana, siempre está

tapada y si está a su lado, los *topiltes* [los celadores] son los ramilletes de los cerros como su gobierno que lo cuida... todos los pueblitos y ciudades tienen su significado... *Huejo o Huejotsinko* [lugar de sauces] está bajo un *hvejote* [un sauce], se largaron una pareja y se quedaron ahí bajo un *hvejote* [un sauce] en náhuatl *Huexotsinko Huexoitsinko*, *Cholula* es los que se largaron *Cholojke* [los que huyeron], tienen, tienen su significado. Como ahorita, La Colonia se fundó en el año de 1917 cien años que tiene la Colonia, no lo vi pero me lo platicaron, el señor se llamó Don Alfredo *Yotsomatsi* aquí de María quien lo vino a fundar la colonia, si hacen los cien años en este 2017, aja. *Nealtican* porque le decimos *altican* lugar donde se bañan, la esposa de Hernán Cortes aquí donde se pone el tianguis ahí nacía el agüita, pero la mujer de Hernán Cortés pasó y se bañó y lavó sus manos, entonces la agüita se escondió y desapareció, sí y fue a parar en María esa agüita es de Nealtican es de *moaltican* donde se bañan, aquí decimos en náhuatl *timoalti* báñate su derivado y significado *Nealtican*, San Buenaventura *Nealtican*. (Obs. Asamb. 260117)

Entre las historias que narra Don Porfirio, va presentando los topónimos de la región y a partir de ellos relata los enamoramientos de los volcanes. Refiere que las deidades no están solas porque se encuentran vigiladas y cuidadas por los *topiles*, vigilantes que a partir de la relación de saberes comunitarios se muestran a través de los ramilletes en la leyenda de la boda de los volcanes. Según Solís (1997), los topónimos son también los referentes de la realidad nombrada, en tal sentido son objetos de una cultura y se presentan como constitutos de la cultura misma de un pueblo, pues constituyen su logro cultural o de civilización. En esta perspectiva, cabe señalar que hay dos aspectos en el estudio de la toponimia, una, de la designación misma o sea del nombre que involucra la parte lingüística y, otra, de lo designado, que tiene que ver con los objetos de la realidad o de la cultura de los que las emisiones lingüísticas son sus nombres (Solís, 1997, pág. 15). Por tanto, el relato da cuenta de la relación entre los topónimos y la historia de los pueblos y al relatar da significación a los nombres.

Mientras Don Porfirio elaboraba sus ramilletes y coronas, le pedí me compartiera algunas coplas y versos que anteriormente se decían cuando realizaban el baile de “la boda de los volcanes” y que ahora ellos en las representaciones de “la boda indígena” tratan de recordar, él accedió y dijo:

Axan kema [ahora sí] señor compadre, *yayi tiowi huan* Dios *techmuikilia* hasta *mostla huan yohuatsinki akin* Dios *kimokahuilia* [Ya nos vamos y Dios nos lleva hasta mañana y buenas noches y aquí queden con Dios]. *Mas san nikan motatia*, se clavel *más san nikan mopostektia*, *ika* morado *ipan* altar *motlalia* [Aunque aquí nos esconderemos, aunque aquí nos encontraremos y con un clavel morado en el altar lo pondremos]. *Onikitak se sitlali tlamelajke* de Veracruz *axan kema sihuamotsintli ximotekatsino la pampa* Dios [Yo vi una estrella derecho en Veracruz ahora, sí mi nuerita, hínicate frente al papá Dios]. Yo canto... pero mi mamá sabía muchos versos... Dña. Ángela me enseñó uno y si se me quedo *Axan tias in atitla, amo timatemas axkan huan ketsake mimixtoto huan kikuaske tlen no axka Kuakuatetsi mo pipilkatsi teotl mitsoltlakolili tinemis san tikuanejnemis hasta ika timoilpitinemis*; en español, está bonito tu ceñidor Dios te lo regaló vas a andar y caminar hasta con este vas enredado ¡Bien que le queda! Ujum, hay muchos. (Obs.Asamb.260117)

Lo entonado por Don Porfirio Valdetano comunica a través del verso, la salutación o despedida la devoción, el legado y el agradecimiento. Según lo que se infiere, “Las coplas no sólo se emplean en contextos míticos y rituales sino también en el habla cotidiana, y aun para insultar” (Bricker & Edmoson, 2001, pág. 16). Y en la representación se ocupan para alegrar el *pakilistli* de la celebración.

Todos los aditamentos están elaborados, la mayoría de los integrantes tienen hechas sus coronas y ramilletes, los últimos participantes que terminan sus coronas y ramilletes se despiden de los que están por terminar.

Dña. Maximina: *Yaya tiohue* [ya nos vamos],

Dña. Luisa: *¿Yaya tonyo?* [¿Ya se va Usted?],

Don Porfirio: *Yaya tiohue* [ya nos vamos],

Dña. Maximina: *kan xochitlamantle ya timohuika, maj sekuale tiotlaksintle* [con nuestros ramilletes ya nos vamos que pasen una buena tarde] (Dña. Maximina se va despidiendo) –*se kuale yohuattsintle* [que pase una buena noche]... *mokuale yohualtsintle* [buenas noches] ... (antes de marcharse le digo a Don Porfirio: otro verso más y Don Porfirio responde)... *akin nikan mochantia san nikan mopostektia ipan se xochitlaltsintli ipan altar motlalia* [A quien vive en esta casa, aquí se quiebran las ramas que encima llevan las flores que en el altar ya pondremos] ... mi mamá sabía artos, mi mamá en paz descanse, ellos son los

primeros que íbamos (refiriéndose al festejo del *"Hueyi Atlixcayotl"*) Dña. Ángela (†), mi mamá también ya se murieron, ya se adelantaron pobrecitos... *mostlatsinko, mostlatsinko* [mañanita, mañanita]. (Obs.Asamb.260117)

Durante las reuniones observadas en el grupo *"Hueyi Atlixcayotl"*, las conversaciones se daban en torno a diferentes temas, en la reunión descrita se observa cómo se preparan para la representación y cómo mientras conversan se hacían las coronas, los ramos y los aditamentos para la presentación. La elaboración de los ramilletes mayores, el quitasol, las coronas y los ramilletes menores es similar a la que el próximo favorecedor de la boda realiza antes de la celebración. Al observar el armado y los amarres que se entretajan con las flores, ramas y hojas de maíz en la elaboración del ramillete, se entiende que se va dando forma a un simbolismo ancestral que se relaciona con lo mítico, lo ritual, y lo sagrado de la celebración.

En cuanto a lo que acontece en la asamblea, en lo referente a la lengua, se advierte que en las reuniones del grupo *"Hueyi Atlixcayotl"*, el náhuatl se deja escuchar entre las conversaciones de los mayores, mientras las generaciones más jóvenes en silencio tratan de entender lo que los mayores conversan con la intención de ser integrados en el diálogo y otros más conversan en español. Ahora bien, de acuerdo al documento de la vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas, de la UNESCO (2003), el factor más utilizado para evaluar la vitalidad de una lengua es el de si se transmite o no de una generación a la siguiente (Fishman 1995). Tomando en cuenta los antecedentes de lo prescrito, la valoración del náhuatl en Nealtican se encuentra seriamente en peligro o amenazada, porque sólo la generación de los abuelos y los más ancianos hablan la lengua; si bien en la generación de los padres todavía se entiende la lengua, por lo general, no se utiliza para dirigirse a los hijos, ni entre las personas de esta generación. Aunque para valorar el grado de vitalidad, se requiere tomar en cuenta los factores prescritos, el factor (1) Transmisión intergeneracional de la lengua es el que se evidencia en los hallazgos.

5.4.3. La presentación de “La boda indígena” en festejo de los cien años de la Colonia

La conmemoración de los Cien años de la Colonia Guadalupe Hidalgo llegó, los mayores se preparan para su presentación, cada uno de los integrantes toma el lugar que le corresponde para en su momento representar la tradición de “La boda indígena” del grupo “*Hueyi Atlixcayotl*”. Al subir al escenario, se dejan ver los atuendos que ellos portan para la celebración de “la boda indígena”. Cuando inician su participación un integrante del grupo “*Hueyi Atlixcayotl*” toma el micrófono y dice: “Buenas tardes a todos los presentes, pues esta boda se representa en gracia a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl y por tradición de muchos años que el pueblo lo festeja, nosotros vamos a presentar parte de como antiguamente se hacía la boda en Nealtican, esperamos les guste” (Obs. Representación 270117).

En la escena se encuentra colocada una mesa y a los extremos derecho–izquierdo de la mesa simétricamente distribuidos, se encuentran los ramilletes mayores, dos ceras y un sahumerio en el centro. Frente a uno, en el extremo derecho se encuentran los novios, el térpito y los que personifican a los familiares de los padrinos de los novios, en el extremo izquierdo se encuentran el intérprete que representa a los papás de los novios y los integrantes que se personifican como los familiares de los novios. Puesta la escena y distribuidos los personajes en los espacios previstos, toman los micrófonos y el térpito que representa a los padrinos inicia con la salutación a los papás y familiares de los novios, los papás y familiares de los novios corresponden el saludo, después de la salutación; los novios pasan en frente y se hincan dando la vista al público, al estar hincados los novios, el térpito que representa a los padrinos pide se inicie la unción, bendición o consejo y llama los compadres.

Térpito Don Joaquín: Comadre Dña. Luisa *ximopanoltijtsino* [Comadre Dña. Luisa pase Usted]

Dña. Luisa toma el sahumerio lo lleva en su mano derecha y en frente a los novios los sahúma en forma de cruz después coloca el sahumerio en la mesa y dice al novio. **Dña. Luisa:** *Ni ikatsinko, ni takatsin, teo tetajtsin teo ni piltsin*

maijmochihua [En el nombre del padre, del hijo, y del espíritu santo, amen], luego se dirige a la novia y dice –*ikatsinko ni tekatsin teo tetatsin, teo nipiltsin maijmochihua* [En el nombre del padre, del hijo, y del espíritu santo, amen]. *Tlasojkamatik nanohuitsitsin* [gracias a Ustedes] compadritos.

Don Joaquín: *Xomosehuikan* [descansen], compadre Don Porfirio *ximopanoltijtsino* [pase Usted]

Don Porfirio: Pasa y empieza a dar unción y consejo a los novios y dice: *kitakan piltsitsihuan nin tonalme nan panoske nin sacramento ixpantsinko* Virgen de Guadalupe *ihuan* San Buenaventura *ne tiopantsinko tiktlasojkamati amo tlenon majse* bendición *itotajtsin itetajtsin teonipiltsin*, luego bendice a la novia y dice: *itotajtsin y tetajtsin* Dios *ipiltsin. Xikakikan ximoentenderokan, ximotasojtakan jamotikmatische nanmokakahuilia!* [Vean hijos en estos días pasaron este sacramento enfrente de la Virgen de Guadalupe y con San Buenaventura en la iglesia y damos las gracias, no hay nada más que una bendición, en el nombre del padre del hijo y del espíritu, luego bendice a la novia y dice: en el nombre del padre Dios el hijo. Escuchen, traten de entenderse, quiéranse, ¡no vamos a saber, que ya se van a dejar!], después de ofrecer a los novios la bendición y el consejo, se dirige al público: aquí les hablo que estén contentos que estén alegres que estén bien los contrayentes. Muchas gracias... se escuchan los aplausos.

Don Joaquín: Le contesta *Ximosehuijtsino* [pase a descansar] (Obs.Representación270117)

En los primeros parlamentos de la representación, se muestra la mezcla y alteración de los diálogos dichos como consejo que los mayores dan al matrimonio. “Se da entonces un proceso de “sincretismo cultural”, es decir, un proceso de interacción entre culturas mediante el cual estas asimilan los rasgos más significativos de una y otra. Se entremezclan las culturas dando origen a manifestaciones culturales nuevas” (Espinosa & Gilyam, 2012, pág. 4). Los diálogos evocan más una enunciación religiosa que a un consejo prehispánico referido por los mayores a los novios.

Don Joaquín agradecía y contestaba –*techondispensarokan* [que nos dispensen] comadres, después llamo a Dña. Agustina *ximopanoltijtsino* [pase Usted por favor]

Dña. Agustina tomo el sahumerio santiguado a los novios y después de colocar el sahumerio a la mesa regreso al frente de los novios, dio la bendición primero al novio. **Dña. Agustina:** *Itsinko ni tokatsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin maj Dios mochihua* [Aquí frente al altar les bendigo, en el nombre de Dios padre, Dios hijo, del espíritu santo, amen], al terminar de ofrecer la bendición al novio se dirigió con la novia: *itsinko ni tokatsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin majimochihua, xikita* [Aquí frente al altar les bendigo, en el nombre de Dios padre, Dios hijo, del espíritu santo, amen]. *Xikita Pepe yakantika kichiuke favor kankiyayotimotiochihuili ka to patrón Buenaventura iwan itonantsin Guadalupejsins entos ahorita ximotlasojtlakan ika sekan xinamokaltecho nikan xola iwan seka nikan malintsi xinamike, amo después tikmatische onka ya tikontokak so yotikon nakashuijhuitek. Huan inte malintsi inte xikontlasojtla amotikonanankilis porque cuando ti cholo ikamarra motlapextla amo después tikontokas cuando ya ikajke tejtsin ine nimitstatahuita xikintlasojtla. Te Pepe nohuijki xijtlasojtla. Kitlasojkamati namohuitsotsin compadritos.* [Mira Pepe tus padrinos hicieron el favor de llevarlos a casar con el patrón Buenaventura junto con la Virgen de Guadalupe, entonces ahorita permanezcan juntos como matrimonio en un solo techo, no después vamos a saber que le pegas ole jalas de la oreja. Y tú mujer aprecia a tu esposo, no le repliques porque puede ver ajeno y no después lo andes correteando. Cuando ya tengan sus hijos les pido que se quieran y los quieran. Tu Pepe también debes siempre respetarla y quererla. Muchas gracias a Ustedes compadritos].

De alguna manera, los mayores al dar consejo a los novios, reviven las lecciones que en su momento ellos recibieron y aunque en el presente el dar un consejo hacia los hijos o familiares se ve como una recomendación, no como motivo de reflexión o enmienda de vida, los mayores intentan dentro del parlamento de su representación, encomendar la buena relación familiar entre la concurrencia. “La forma en que los sabios indígenas hablaban es una muestra valiosa de los certeros que eran los métodos de enseñanza, basados en el consejo, en el convencimiento y en la persuasión. Promovían sentencias sabias, “verdaderas”, y tenían la paciencia suficiente para dejar al aprendiz recorrer todo el camino necesario para su entendimiento. El método era esencialmente nemotécnico: el mensaje se repite una y otra vez, reforzándose, para quedar mejor

registrado en la memoria” (Díaz, 2015, págs. 43-44). En la época prehispánica los aztecas observan el consejo como un modo de iniciación hacia los principios morales y éticos del ser humano y cuando llega la evangelización se retoman como consejos cristianos para sus doctrinas tergiversando su esencia en un sincretismo lingüístico y cultural; muestras de ello son los diálogos dichos en esta representación.

Don Joaquín: Comadre Dña. Rufina *ximopanolti* [pase Usted]

Dña. Rufina toma el sahumero y con el sahumero santigua a los novios diciendo. **Dña. Rufina:** *Nikan itsinko nin totajtsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin majimochihua* [Aquí frente al altar les bendigo, en el nombre de Dios padre, Dios hijo, del espíritu santo, amen] pone el sahumero en la mesa y continua *Kitakan telpokahuan ya yotikrecibirojke in sacramento ixpatsinko San Buenventura inahuaj itsinko tonantsin Guadalupejtsin namextatahutia ximotlanotsakan para nochi na mo vida amo sayo axkan, mostla so huipta, ahorita techololoa nikan huan mostla so huipta tikmatische yayanamotahuijtoke amo nanmoneki, tehuan timitstatahutia huan Dios motlanahuatilia ximotlakapohuakan para tahuan no tipaktokke huan tietoske contentos, huan tej telpokatl timitstatahutia kamitsmaktia xipakatl kajki se kuale xixilotson amo mostla huipta amo mostla huipta tikajkahuas keme se miston xixilotik ika non timistatahuita. Dios namestiochihua. Huan titlasojkamati namohuitsotsin compalejtsintsitsihuan.* [Miren muchachos ya recibieron el sacramento enfrente de San Buenaventura y en el regazo de la Virgen de Guadalupe, le ruego que se amen para toda la vida no solo hoy, mañana o pasado, ahorita nos reúnen y mañana o pasado mañana vamos a saber ya se pelearon y que ya no se quieren, nosotros nos rogamos y Dios se ruega que lleven una vida llevadera y que estén bien y estaremos contentos, y a ti muchacho te ruego que cuides esta planta que está en flor y reverdeciendo, no, mañana o pasado lo sueltas como un gato entecado porque si no con eso te disciplinaré. Que Dios los bendiga. Y mi agradecimiento a mis compadritos]. (Obs.Representación270117)

El diálogo muestra con qué cariño Dña. Rufina les aconseja a los muchachos, ella se ruega para que “se amen para toda la vida” y solicita que “lleven una vida llevadera y que estén bien”, usa metáforas y le dice al casadero “a tí muchacho te ruego que cuides esta planta que está en flor y reverdeciendo, no, mañana o pasado lo sueltas como un gato entecado porque si no con eso te disciplinaré”, en cierta forma el recurso

nemotécnico queda en el versar de la representación, que en el consejo azteca así se escucharía:

Motolinia injn totelpuch: ma cana ticcioatlanjcan, ma cana itla qujchiuh: ma cana cueitl, vipilli tepan tepanca, ma cana tepan ia: ca ie iuhquj ca omacic". Este pobre de nuestro hijo, ya es tiempo que le busquemos su muger, porq no haga alguna travesura, porque por ventura no se revuelva por ay, con alguna muger, que ya es hōbre. (López A. A., 1985, pág. 78)

Se considera que una de las características de los consejeros era mostrar cariño al aconsejado para que a partir del consejo se garantizara ser obedecidos. Las enseñanzas que en los mayores se llegan escuchar tienen en el recurso nemotécnico cierta similitud a las cotejadas en el diálogo y el ejemplo.

Después de la unción, la bendición y el consejo a los novios, el intérprete de los padrinos entrega a los ahijados y ellos pasan con los participantes que representan sus padres. Posteriormente los familiares de los novios dan las gracias saludando a todos los acompañantes del padrino empezando por el térpito o intérprete y a cada uno de los que acompañan a los caseros o papás y familiares de los novios, y al agradecerles se escucha que dicen: *tlasojkamatik* [gracias] compadrito, *tlasojkamatik namohuitsotsin* [nuestro agradecimiento]. Con el agradecimiento termina la representación de la unción, la bendición y el consejo. Cuando termina el parlamento de la unción, la bendición y el consejo pasan a la escena del baile. Al iniciar el baile, la mayoría de los integrantes del grupo se colocan en círculo con sus respectivas coronas y ramilletes, uno de los integrantes carga el quitasol o paraguas, otras de las señoras en sus rebozos cargan colación o dulces, otros más de los integrantes cargan sus cántaros de pulque, estratégicamente se acomodan los que representaron a los térpitos y pasan al centro los novios. Los animadores del evento dicen:

Los aplausos para estos danzantes... bueno pero ya solo falta el paraguas para iniciar ya este tradicional baile por supuesto el más significativo y como les decimos: en muchas ocasiones ya nos han ido a representar el grupo de "la boda

indígena del “*Hueyi Atlixcayotl*” ¡Felicidades a los novios! están invitados todos a bailar. (Obs.Representación270117)

Hecha la invitación, al escucharse la música del Tlaxcalteco, los integrantes del grupo ubicados estratégicamente en sus espacios inician el baile. El señor que lleva el paraguas, los novios y demás integrantes del grupo se encuentra en el centro y junto con algunos asistentes se animan a bailar. Los acompañantes que no tiene pareja se mantienen en las orillas del espacio bailando, la mayoría de las personas toma pareja del público para bailar. Los niños están atentos y en espera de quitarle los colgantes al quitasol. El portador del quitasol empieza a sacudir el paraguas, los niños saltan para lograr obtener algún pan, refresco o dulce de lo que le cuelga al quitasol, poco a poco los colgantes del paraguas se descuelgan y al terminar de despuntar el quitasol, el baile finaliza.

Al representar la boda indígena, toman en cuenta secuencialmente el ritual, también cada uno de los participantes hace énfasis al papel que representará en el acto de la interpretación; tan es así que cada quien sabe qué es lo que le corresponde y lo hace saber en su momento replicando los diálogos que en una boda se realizaban y que deberían decirse, están conscientes de lo que implica representar esta práctica cultural y lo indican:

En la representación, por eso se dice boda indígena porque los diálogos sí son en náhuatl, aquí hay que hincarnos para que nos den la bendición en náhuatl, por eso supuestamente es indígena, tratamos de que sí sean los diálogos lo más apegados posible al náhuatl y a la tradición, porque igual ya no es completamente cien por ciento náhuatl, entonces pero si tratamos de hacerlo lo más cercano a lo de antiguas y pues lo hacemos. Si porque ahorita nada más son señalados quienes dan la bendición, quienes son los que reciben los compadres, quienes entregan los novios, Dña. Agustina es una de las personas que da la bendición y da consejo a los novios en náhuatl, ya no como antes se oía su mensaje pero, si, si lo más cercano a lo de antes. (Ent.RO.230117)

En el testimonio, se manifiesta que el náhuatl en la práctica de la boda tradicional de la comunidad ya no es evidente y es por ello que ellos tratan de mantener los diálogos en la lengua. Al hacer referencia a la tradición, se evidencia que existen prácticas

comunitarias como: el consejo, el convite y la ritualidad hacia lo que conlleva el paraguas entre otras, que ya no son tan evidentes en la práctica de la boda tradicional de la comunidad. De alguna manera, el grupo “*Hueyi Atlixayotl*” intenta revalorar esta tradición haciendo remembranza de estos aspectos en la representación de “la boda indígena” como un legado de la leyenda de la boda de los volcanes en el lugar.

Queda claro que la razón principal es representar la boda ancestral de sus antepasados. Al significar la boda, tienen la intención de dar a conocer la lengua náhuatl que ellos hablan, la relación simbólica entre la práctica de la boda y las leyendas, y la indumentaria antigua que usaban en el pasado sus antecesores. Al personificar las situaciones comunicativas que en la práctica comunitaria de la boda se han perdido, vivifican costumbres que en la memoria colectiva se guardan pero ya no se recuerdan. Conocedores de la práctica comunitaria de la boda de Nealtican y de lo que implica representarla ante el público, tratan de tomar en cuenta la vestimenta, la lengua y el conocimiento que conlleva la celebración de la boda indígena. La interpretación que trata de mantener situaciones comunicativas que antes se expresaban en náhuatl y que en la costumbre es una práctica sin lengua en la ritualidad de la boda del lugar.

5.5. EL MOLE Y SU COMETIDO EN LA BODA, OTRO ESPACIO DE REFLEXIÓN

Las señoras que preparan mole en Nealtican guardan diversas recetas para preparar en las celebraciones. Ellas conservan las recetas de los diferentes moles del lugar, como: el mole verde, de ladrillo, *nopalmole* o mole con nopales y tortitas hechas de haba, o el *mishmole* o mole de pescado para la semana santa; para preparar una salsa rápida el más conocido es el *chilmamole* o salsa con la mano. Claro, el mole que no falta en una boda es el mole rojo, el mole que lleva picantes; como el chile ancho, semillas secas como el ajonjolí, ingredientes como la canela y las pasas; o el plátano tabasco conocido comúnmente como plátano macho o plátano para freír y otros ingredientes más que complementan la receta para un buen mole. El origen del mole se remonta a

tiempos prehispánicos, de hecho se dice que los aztecas preparaban un platillo para los grandes señores denominado *mulli*, cuyo significado es potaje o mezcla, haciendo referencia a una salsa (CDI, 2015). Son recetas que se preservan en cada familia para cada una de las festividades, pero cuando la familia o la comunidad se organiza para una fiesta mayor se acude a las expertas de los moles que la mayoría de ocasiones están dispuesta para colaborar con la tradición. Al considerar que la comida de las bodas en Nealtican regularmente es el mole, entrevisté a Dña. Braulia Grande para conocer más de esta tradición culinaria.

5.5.1. La experiencia de vida de Dña. Braulia Torres Grande

Dña. Braulia se dedica a preparar mole para las fiestas de la localidad. La suelen visitar para que vaya a preparar mole en bautizos, cumpleaños, bodas, nuevas ofrendas y mayordomías entre otros eventos. Al acompañarla y platicar con ella, me comenta que desde pequeña hablaba náhuatl porque “así nos enseñó mi mamá a hablar”. Cuando tenía nueve años, fue a la escuela a primer año y solo cursó el primero y el segundo, después dejó de ir. Fue en la escuela donde aprendió algunas palabras en castellano:

Sí...ya como de nueve a diez, pero antes puro náhuatl y mi mamá no hablaba español, mi mamá puro náhuatl, le digo –yo que me hagan enojar, yo le voy a decir lo que quiera en náhuatl, yo todo mi mamá me lo decía y me regañaba... ella me decía sihiatl kekexita [ya fuiste a la calle, callejera] ¡yo ti xoxotak! [¡Ya te prendiste!] yo qué iba a saber si me regañaba así. (Ent.BTG.230117)

Al morir sus padres, ella y sus hermanos vivieron dos años con sus tíos que también son sus padrinos, el padrino tenía conocidos de México, en el tiempo que vivió en la casa de ellos, él anduvo tramitando la luz para el pueblo ante las autoridades de la Comisión Federal de Electricidad en México, La CFE es una empresa productiva del estado mexicano encargada de controlar, generar, transmitir y comercializar energía eléctrica en todo el país mexicano (CFE, 2016). Él iba a México, porque tenía sus reuniones allá, como era presidente de la comisión que gestionaba la Luz, entonces tenía

vergüenza de que ella y sus hermanos no pudieran hablar en castellano, por lo tanto, le pedían que platicara en castellano.

Él sí nos regañaba, nos enseñaba el castellano... sí y luego nos regañaba para aprender, y se enojaba pues, porque no podemos hablar. Mi tía me hablaba en náhuatl pero mi tía me decía “nosotros hablamos en náhuatl pero tú nos vas a hablar en castellano”. Por eso, por obligación aprendí, mis primos ya van a la escuela, mis primos grandes, los de mi edad ellos van a la escuela, sacan la primaria, ya me hablan “así vas a decir, si te llaman, vas a contestar ‘mande usted’”. (Ent.BTG.230117)

Aunque su tía le hablaba en náhuatl la condicionaba para hablar el castellano, al decirle “nosotros hablamos en náhuatl pero tú nos vas a hablar en castellano”, los primos que iban a la escuela, ejercían de cierta manera presión para que los que estaban en casa aprendieran el español. O sea, aunque los que no iban a la escuela estaban libres de la contaminación lingüística de la escuela, quienes iban a la escuela, les estaban condicionando a quienes no iban para hablar en castellano explicándoles cómo hablar. En cierta forma fue una manera de aprender hablar e interactuar en la lengua que en ese momento a partir de la llegada de la escuela ejercía un status superior a la lengua nativa del lugar.

En casa de sus padrinos apoyaba en las labores y también trabajaba. Fue ahí, en uno de sus trabajos, donde conoció a su esposo y a los dieciséis, se presentó su esposo y después fueron a preguntar sus suegros, y en la casa de sus padrinos la entregaron en matrimonio. Desde que la cortejó, siempre le habló en castellano, no deseó hablarle en náhuatl:

Nosotros nunca nos hablamos en náhuatl aunque acá (refiriéndose a su casa), porque él fue a la escuela, salió quinto y yo pues, nada más de segundo, pero ahí con mis tíos ya también ya me hablaban en castellano. Como eran como ricos, tenían mucho terreno, entonces tenían piones, les hablaban en náhuatl y les hablaban en castellano y ahí también aprendí en castellano... Sí, dejé de hablar, pero si alguien me habla como con mi consuegra, algún vecino, viejitas, nos platicamos en náhuatl. Mi suegra habla náhuatl hasta ahorita, pues yo lo platico en náhuatl si viene mi suegra y nos platica, entre nosotros y ella, tres, nosotros

platicamos en náhuatl, pero yo y mi esposo nunca nos platicamos en náhuatl.
(Ent.BTG.230117)

Deduzco que la consigna a partir de la influencia de la escuela fue hablar el castellano entre los contemporáneos. Si bien, la familia tampoco quería que se hablara el náhuatl, Dña. Braulia conversaba de acuerdo a como le platicaban las personas; es decir, si las personas que conversaban con ella hablaban castellano conversaba en castellano, pero si las personas le conversaban en náhuatl la plática fluía de acuerdo a la conversación. Los discípulos de las escuelas que empezaban a ser bilingües como el esposo de Dña. Braulia preferían hacer uso del castellano como una cualidad que concedía prestigio al hablante del castellano. Destacando que la generación que le ofrecía la oportunidad de hablar el náhuatl era su suegra cuando su esposo y ella la visitaban. Es decir, la generación de los mayores es la depositaria del náhuatl en la comunidad y es a esa generación a la que se le concede hablar en la lengua nativa, y en ausencia de los mayores la lengua nativa se relega al olvido del que funge como bilingüe y como hablante pasivo de la lengua minoritaria.

Considero que los testimonios de Dña. Braulia de alguna manera ejemplifican las actitudes que en cierta forma están ligadas a la identidad de la lengua en la comunidad. Es decir que cuando se habla de actitudes lingüísticas podemos decir que son reacciones ante lo que se dice o se hace en torno a la lengua en las relaciones comunicativas que los hablantes muestran en el interaccionar lingüístico. Se trata de la actitud ante la lengua más que del comportamiento lingüístico o del comportamiento expresado a través de la lengua (Fishman, 1995). En este caso son actitudes que las ejercía la escuela a través de la gente que acudía a ella.

Lo analizado me lleva a concluir que en la actualidad, la lengua nativa la hablan los mayores, sus hijos lo entienden pero no la hablan, y la generación de los nietos no son hablantes pero todavía comparte las tradiciones del lugar. El testimonio y lo

observado dan cuenta que la lengua se distribuye por generaciones, no se distribuye por espacio y no se resguarda en la ritualidad.

5.5.2. La reminiscencia del náhuatl en espacios donde se prepara el mole

Al ser invitados a una de las fiestas donde Dña. Braulia va a preparar el mole, se presta atención si en las interacciones con las personas se comunican en náhuatl o español. Un día antes de la celebración de la boda, Dña. Braulia llega a la casa donde preparará el mole y saluda a la familia o a los caseros. Al recibirla los caseros la saludan y le invitan un refresco, el cual ella acepta, luego le piden que pase al espacio donde preparará el mole, después ella y sus dos acompañantes acomodan los braceros y limpian el lugar.

Al estar preparados los braceros con lumbre, limpia los contenedores y cuando ordena todo, Dña. Braulia pide a los caseros los ingredientes. Con todo los ingredientes requeridos, ella y sus acompañantes poco a poco limpian y separan los componentes de acuerdo a cómo consideran el proceso del sazonado. Cocinados todos los ingredientes, la guisandera va separando y preparando lo que se molerá para la pasta del mole. Dispuestos todos los condimentos, Dña. Braulia avisa a los caseros en dónde se colocarán para al siguiente día disponer de ellos (Obs. Preparación/mole 020217).

Al preguntarle si se habla náhuatl en estos espacios, Dña. Braulia afirmó que en los espacios donde se prepara el mole, todavía se habla náhuatl y tal vez en las conversaciones de los mayores en las fiestas pueden existir algunas pláticas. Señalando a su compañera, dice:

Este... ella habla el náhuatl, también la señora pues me vino a ver.... pues las señoras grandes nos platicamos en náhuatl, pero las muchachas y las nueras pues nos platicamos en castellano, entonces, como sé de los dos, pues como me platican y como me preguntan, les contesto y así hasta ahorita.
(Ent.BTG.020217)

Cuando Dña. Braulia estaba joven pensaba que con los mayores se hablaría el náhuatl y entre sus contemporáneos como su esposo se hablaría en castellano, ahora que ella ya es adulto mayor, considera que solo entre los adultos mayores se debe hablar el náhuatl porque con las personas menores que ella considera que solo se puede conversar en castellano. Una de las ventajas que se evidencia en los mayores como Dña. Braulia es que son bilingües, entonces, para ellos no es un problema comunicarse con la comunidad; el conflicto se genera en las nuevas generaciones porque, en su mayoría, dicen conocer el castellano, entender el náhuatl pero no generan una actitud positiva ante esta lengua nativa de su comunidad. Razón por la cual, se concibe que por ahora el náhuatl se resguarde en el saber de los mayores de la localidad.

Cuando vamos los cuatro, ellos dos (refiriéndose a las personas que la acompañaban), nosotros dos nos platicamos todo en náhuatl, pues ellas (refiriéndose a sus hijas) nos oyen, dicen “lo entiendo pero no lo podemos pronunciar, nos agarra difícil” y entonces aquí nadie les habla, de ellos solo las mayores como yo. (Ent. BTG. 020217)

En la explicación, Dña. Braulia reafirma que para ella el ser bilingüe le da la posibilidad de entender y conversar con cualquier integrante de la comunidad, pero cuando Dña. Braulia conversa con su familia en náhuatl, sus hijas dicen entender pero no lo hablan. Estas actitudes me llevan a inferir que tal vez la escuela o la comunidad que ejerce presión para el cambio de código lingüístico, lograron hacer creer a estas generaciones que para aprender hablar castellano tenían que dejar de hablar la lengua nativa de su comunidad, pasando a ser bilingües pasivos al silenciar en ellos la lengua nativa de sus ancestros. Por eso, al preguntarles si hablan la lengua suelen responder que entienden pero que les “agarra difícil” pronunciar y como los mayores ven las reacciones de ellos ante la lengua solo prefieren conversar en náhuatl con sus contemporáneos y a ellos hablarles en español. Al preguntar a las ayudantes de Dña. Braulia sobre el tema, me respondieron:

La tía: Verá usted que yo ya ni siquiera les hablo, ya ni me oyen.

Dña. Braulia: Pues yo no les hablo nada, aunque uno les dice, una chiquita sí lo repite aunque estaba aquí mi suegra, bien que lo oía, ya lo había aprendido *kema, kema, amo, amo, ako* [sí, sí, no, no, ya no] pero ya se fue mi suegra para con mi otra cuñada, ya no.

La sobrina: Yo sí, lo han de hablar, los entiendo, pero para contestar, ya no, como eso que dicen *xikanana, kikanana*[*Jala esto, jala aquello*].

Dña. Braulia: *Xiktilana palangana uan nexmaka, ijkon* [jala la palangana y me la das, es así], pues sí, con las comadritas nos platicamos de cómo están, cómo está su salud y cómo ahorita del mole, si está bien el chile o el ajonjolí, pero con alguien más, solo lo oyen y nomás. (Obs. Preparación/mole020217)

La conversación nos da a entender que los hablantes de las nuevas generaciones cierran sus oídos al náhuatl por tanto los mayores deciden ya no hablar con sus menores al no ser escuchados. Aunque al convivir los abuelos con los nietos se ofrece la posibilidad de que los nietos al estar en contacto con los abuelos aprendan la lengua de los mayores, pero al perder contacto con los abuelos se abandona la posibilidad de reanudar la lengua nativa de la localidad. Queda claro que por parte de la segunda generación o hijos de los mayores, si bien dice entender el náhuatl, no están dispuestos a llevar a cabo una conversación en la lengua porque al dialogar dice no entender, entonces los mayores por la consideración hacia ellos solo les platican en castellano y entre ellos conversan en la lengua nativa del lugar.

Al terminar de cocinar todos los ingredientes, Dña. Braulia pregunta a los caseros quiénes auxiliarán a cargar los botes que se llevarán al molino temprano. Dña. Braulia junto con los caseros se ponen de acuerdo a qué hora irán al molino, posteriormente entregan a los caseros lo sazonado y conversan a qué hora se reencontraran para terminar de preparar la pasta y cocinar el mole para el festejo o la celebración. Finalizada la conversación en torno a la organización de la preparación del mole, nos despedimos y nos retiramos de la casa donde será la festividad al día siguiente (Obs. Preparación/mole020217).

5.5.3. La preparación del mole en una boda

A las cuatro de la mañana, acompañamos a Dña. Braulia a moler los ingredientes para el mole al molino que administra una de sus hijas, cuando ya estaban los ingredientes molturados y en los recipientes los llevaron a la casa de los caseros. Al llegar, lavamos las cazuelas y cazos, prendimos el fogón, Dña. Braulia empieza a sazonar la pasta y los ingredientes, sus ayudantas auxilian a preparar el caldo para terminar de cocer el mole del festejo. Más tarde empiezan a llegar las familias y platican en torno al mole, las fiestas y los festejos. Llegado el momento, le pregunté a Dña. Braulia ¿Considera que en Nealtican todavía se habla la lengua náhuatl o ya no? A lo cual me expresa:

Sí, porque como nosotras, hay personas que sí todavía lo hablan, le digo, como mi consuegra, aquí otra vecina, uno ya se murió también, pero esta otra vecina también ya está grande, como de ochenta y dos, tengo aquí otra vecina, sí, nosotros nos saludamos *¿kani timuika?* o *¿kanotimuikaya?* [¿Dónde había usted ido?] Aquí cerquita de esta casa ya se murió uno, pero tengo otro también de ochenta y cinco años, pero a ella ya no se le entiende bien, como ya se siente más acabada... como aquí, otra mi vecina, aunque sabe pero no nos hablamos en náhuatl, sí buenos días, sí, pero no habla por vergüenza, sí, es como por vergüenza, pero sí, sí, mucha gente todavía sabe pero por vergüenza no nos platicamos. (Obs. Preparación/mole 030217)

Infiero que Dña. Braulia supone que al hablar ella y sus coetáneos el náhuatl, se preserva la lengua en la comunidad, pero su testimonio también demuestra que las mayorías de sus contemporáneos ya son mayores y que algunos ya han fallecido, por tanto la posibilidad de que el náhuatl en las siguientes décadas pierda su vitalidad es latente. Aunque ella reconoce que ser bilingüe aporta ventajas al hablante, también acepta que la generación que creció bilingüe “por vergüenza” no les transmitió la lengua a sus hijos. Si bien los hijos de los mayores dicen entenderlo, no se ve la voluntad de transmitirlo, es claro que en ningún momento se piensa la posibilidad de que el náhuatl se transmita a las nuevas generaciones del lugar. Es una clara evidencia de que es esta la generación que, por diferentes razones, deja de transmitir la lengua a los hijos y desprovee

a los descendientes de la voluntad de compartir a partir de la lengua los conocimientos que porta el náhuatl de la comunidad.

Desde que se inicia la preparación de la pasta hasta el término de la cocción del mole, la mayoría de las interacciones las realizan en castellano, solo en algunas ocasiones las cocineras interferían con algunas frases en náhuatl, lo mezclaban con el español y comentaban:

Bueno, como compañeros en hablar, como que son de nuestra época y nos conocemos, de contemporáneos platicamos en náhuatl. Sí, cuando llegamos con ellos (refiriéndose a los caseros donde se realiza la fiesta) o ya llegamos a alguna parte, alguna fiesta y somos hartos, ya las muchachas nos oyen, dicen “sí, le entiendo pero no lo puedo pronunciar” y si no ahorita, ya también andan practicando ya, ya *xihualo ximotlali* [ven siéntate] ya andan practicando las muchachas. Aunque como de cuarenta años, de treinta y cinco años, ya lo veo que lo andan practicando anda *nikan ximotlali, nikan ximochapani timo kikinatsaske* [acá acomódate, acá siéntate nos platicaremos] Ya, ya lo dicen, ya lo oyen y yo en veces nomás los oigo y ya les empiezo a hablar, ya dicen “Usted sí sabe bien”. Les digo “pues sí” pero, este, ya quieren hablar, dicen, pues este, *yayi ximotlali, ximochapani, ximosehui* [ya me acomodé, siéntese, descanse]. Le digo pues, todo ese “siéntase usted en el banquito, en la silla”, este *ximochapani* es como una referencia “allí extiéndete” pero *ximotlali* es “siéntese usted”, decían *ximochapani, ximoyayanti*, [descanse, relájese, siéntase cómoda] es como *ximoyayanti*, es como “que te sientes o ponte cómoda o siéntete en tu casa”, así que decían *ximoyayanti*, así nos decían. (Obs. Preparación/mole 030217)

La acotación manifiesta que cuando los mayores se encuentran, conversan en su lengua y en consecuencia creen que son varios nativos hablantes en la comunidad. CONAPO reporta en su informe del 2010 que en Nealtican hay una población total de 12,011 habitantes y 1,094 se reconocen como hablantes del náhuatl en la localidad (CONAPO, 2013), siendo el 9.10% de la población total. Según lo observado que de este porcentaje la mayoría son adultos mayores del lugar. De acuerdo al testimonio proporcionado, la segunda generación de la comunidad puede considerarse portador de un bilingüismo sustractivo que contribuye a una “bilingüismo sin diglosia” en la comunidad. En el testimonio llama la atención la acción del hablante pasivo de “andar

practicando” se puede interpretar como un intención de preguntar como se dice para conocer las diferentes formas de interpretar la palabra y valorar en qué contexto puede ser usadas, en el entendido de que las palabras en náhuatl según Swadesh y Sancho suelen ser “polisemias –homonimias y carecen de dimensión diacrónica”, que aparecen sus varios significados (López Austin, 1978, pág. 166), por ejemplo:

Tabla N° 14. Palabras polisemias –homonimias

Formación de la palabra/ construcción morfológica	Interpretación	Su uso	
Nikan [aquí]	/Ximo – Tlali [poner]	Siéntate	Aquí siéntate
	/ Ximo – Chapani [desprender/caer]	Acomódate	Aquí acomódate
	/ Ximo – Sehui [apagar]	Descansa	Aquí descansa
	/ Ximo – Yayanti [extender]	Relájate	Aquí relájate

Fuente: Elaboración propia

En el caso del ejemplo, uno puede decir que todas las palabras tienen el mismo significado pero en cuanto se aplican en el contexto de uso, cada una de ellas, aunque tengan una misma raíz etimológica que indique acción el sufijo, marca la pauta del tipo de acción e enunciar. En cuanto a la acción de “andar practicando”, se puede considerar que, al ser conscientes que más adelante llegarán a ser adultos mayores, tendría la responsabilidad de retornar al uso del náhuatl para ser gestores de las costumbres, la lengua y la tradición de su comunidad. El testimonio manifiesta que solo en tiempos breves se enuncia la lengua y una de las condiciones es que acudan hablantes del náhuatl y a partir de la interacción se den evidencias de vitalidad de la lengua en la comunidad. De acuerdo a lo observado las señoras son las que regularmente usan el náhuatl con las personas mayores, son las que se acercan a saludar, son las que ponen atención a los breves cantos que las cocineras expresan para alegrar a sus acompañantes, son las que bromean con sus contemporáneos o con las personas mayores que entienden y que hablan el náhuatl.

Para ultimar este apartado, de acuerdo a la experiencia de vida de Dña. Braulia, existió presión y condicionamiento para dejar de hablar el náhuatl en la comunidad. La escuela fue uno de los factores más evidentes para el cambio de código lingüístico; aunque se da cuenta que entre los mayores el bilingüismo fue favorable, también se evidencia que “por vergüenza” la lengua no fue transmitida a las nuevas generaciones de la localidad; por tanto, se considera que entre la población no se hace evidente la transmisión de la lengua entre las generaciones. Se puede decir que uno de los cometidos de la preparación del mole es mostrar que las mujeres son las que de alguna manera se interesan en conocer la lengua de sus mayores, pero no existe un acto consciente de transmisión. Otro de sus cometidos es que el mole como plato principal de las fiestas comunitarias en la comunidad contribuye a la convivencia de los festejos comunitarios y a la preservación de la cocina tradicional del lugar.

5.6. LA INFLUENCIA DE LAS ESCUELAS EN LA VITALIDAD DE LA LENGUA

La llegada de las escuelas en las comunidades regularmente tiene efectos que afectan el modo de vida de los habitantes en las localidades. Por tal razón consideré la posibilidad de dar voz a las experiencias que los participantes han vivido en las escuelas, indagando cómo ha sido la relación de convivencia a partir de la llegada de la escuela, qué ha cambiado para ellos, y qué ha sido lo positivo al llegar la escuela a la comunidad. Se tiene la intención de que, a través de las voces de los entrevistados se conozca cómo la presencia de la escuela intervino en el uso o des uso del náhuatl en los hablantes de la localidad.

5.6.1. La prohibición del náhuatl en las primeras escuelas de Nealtican

El grupo “*Hueyi Atlixayotl*” se reúne cuando es invitado a participar en algún festejo o conmemoración. En esta ocasión se encontraba en asamblea porque las autoridades de la Colonia Guadalupe Hidalgo lo visitaban para coordinar su participación en el evento que el comité del festejo organizaba. Al estar reunidos, trataron diversos

asuntos de la organización en el evento, temas de interés común y sus experiencias escolares en la comunidad. A partir de lo observado enfocaré el presente análisis a las experiencias escolares de los mayores en las primeras escuelas de la localidad.

Según versiones de los mayores, las dos primeras escuelas en Nealtican fueron la primaria oficial y una escuela particular. En estas escuelas, los escolares que asistían en su mayoría eran varones y algunas más eran mujeres que deseaban aprender. En la asamblea, Dña. Agustina comenta que los maestros imponían reglas para comunicarse y es así como lo explica:

En el tiempo en que llegó la escuela oficial, la población hablaba náhuatl pero...después ya las autoridades avisaron que ya no hablen los niños [el náhuatl], bueno pues, que ya no hablemos el náhuatl... que si hablamos el náhuatl, los van a multar a nuestros papás. ¡No pues! si ya hablamos [el náhuatl], ya nos regañan: “no tú ya no vas a hablar” y así. Había la escuela ¿sabe Usted dónde? Donde ahorita está la presidencia y donde ahorita está la clínica, era la escuela allá, allá era la escuela, no, si luego a uno lo oían [hablar en náhuatl], nomás a uno lo regañaban, sí. Hasta estaba la escuela particular allá, del Rafael Luna la tienda, allá estaba mi tío, allá enseñaba, también enseñaba, pero también le prohibieron, que ya no va a hablar el náhuatl, sí. Que ya no hablen o les van a multar, por eso lo quitaron de hablar así. Si yo bien que me estoy acordando, juntos ahora Dña. Gabina íbamos a la escuela, no, ella hasta lloraba la pobrecita ¡hasta lloraba! No, uno no puede hablar el español... para los papás, hasta los “llamaron a los intérpretes” para que los platiquen. (Obs. Asamb. 080117)

La llegada de las primeras escuelas a las comunidades no contemplaba a las poblaciones nativas de las localidades. “Los indígenas quedaban excluidos de las escuelas por el solo hecho de no hablar el español” (Canal Once,27052014). Una condición para asistir a la escuela era comunicarse en castellano porque al no hablar en la lengua prescrita a los asistentes les llamaban la atención, en el caso de los padres al no entender lo que los maestros decían convocaban a los intérpretes para que les tradujera lo que los maestros les indicaban, y si los padres no tomaban en cuenta las recomendaciones los multaban con cuotas económicas. Infiero que la interpretación en este caso no solo era

una práctica comunitaria en las bodas de la comunidad y festividades, sino que en la escuela surgía como una forma de mediar la conversación entre los hablantes y los educadores que hablaban castellano, estrategia que ayudó a la castellanización de la localidad.

La asistencia de los escolares a las primeras aulas implicó la asimilación de nuevos hábitos lingüísticos y culturales que presionaban al educando a cambiar la actitud hacia su lengua y cultura. Es así como Don Porfirio, Dña. Rosa Osorio y Dña. Eulalia, y Valdetano narran sus anécdotas:

Don Porfirio: Un señor, ya no vive, lo conocía Don Marcelino Castro, le decíamos el rabia, me hablaba en la clase, con el maestro Guzmán, así como Usted maestro, pero de Atlixco, yo pasé en manos de él, ahora el maestro Eliu y veníamos juntos, entonces “ya acabe”, y usted ve que luego los maestros andan en el corredor ¡No! dice “me avisan si no alguien copia a uno. Entonces el maestro dice “¿Qué estás haciendo tú, Marcelino?” Le digo “ya acabó”, porque él no sabía hablar el castellano, le digo “ya acabó la clase que nos dejó usted”, nos daba aritmética, cuentas, cualquier clase, este, pues “no, qué va” le decía al chamaco “¡Ya deben hablar bien el español!” Y eso olvídale... (Obs. Asamb. 080117)

Lo narrado por Don Porfirio permite reflexionar el tipo de reprimendas que los maestros imponían en las primeras escuelas a sus estudiantes hablantes del náhuatl en la comunidad. Algunos de sus compañeros que dominaban el castellano comunicaban al docente lo que el compañero que no hablaba el castellano no podía expresar y al no hablar encontraba reprimendas por no lograr hablar la lengua atribuida por el profesor. Al profesor no le interesaba que el estudiante desarrollara sus capacidades y habilidades en favor de la clase impartida, para él lo importante es que el alumno hablara bien el español.

Dña. Rosa: Con la misma regla, con la varita pasa, pasa así, a uno le sonaban, nos pegaban con una varita, con una tablita, que no vamos a hablar eso y pues ya teníamos miedo pues ya no hablábamos, pero sí, antes se hablaba todo... si yo iba yo a la escuela y no se hablaba así, sólo se hablaba del castellano... (Obs. Asamb. 080117)

Lo manifestado no ofrece un panorama alentador para los estudiantes de aquella época, creo que en cierta medida la intimidación en clase fue una de las formas de instruir de los docentes por el contexto en que se encontraban de aquel tiempo, y aunque no fueron las mejores estrategias para educar, “la vara” si fue un medio de represión que en cierta medida lograba coaccionar al escolar hablar la lengua castellana que en la escuela se imponía.

Dña. Eulalia: Por eso decía el maestro: “Dícales a sus papás que ya no les hablen de náhuatl porque aquí puros cuatros”, dicen, señalan, en vez de que digan “luna” dicen “lona”, o “to luego”, “oyes to”, en lugar de decir “tú”, dicen “to” y algo, otras palabras lo decían, luego también eso nos ponían “vas a hablar así, repítelo, repítelo” pero éramos chamacos, hacíamos lo que nos decían. (Obs. Asam. 080117)

Parte de lo vivido en las escuelas fue manifestándose al hablar, provocando dos fenómenos de habla; el primero fue la alternancia de lenguas que provoca conflictos al pronunciar las palabras en español, un segundo fenómeno que calcó el idioma fue el bilingüismo que se marcó en la comunidad de habla, presentándose como un problema de pronunciación donde se cambian las vocal “u” por la “o” y al hablar se escuchaba como lo que afirma Dña. Eulalia en lugar de decir “tú”, dicen “to”, “luna” dicen “lona”, “to luego”, “oyes to”. Con estas expresiones, los hablantes bilingües español – náhuatl manifiestan su juicio negativo hacia el bilingüismo y el hecho de que perciben que la diglosia trae como consecuencia unas imperfecciones en su modo de hablar tanto el español como el náhuatl (Barriga & Flores Farfán, 2003). Estos fenómenos de lengua provocan el desprestigio social y el desuso del náhuatl en la comunidad.

El trato que los profesores daban a los escolares que asistían a las primeras escuelas no era del agrado de los padres. Los docentes pedían que los hijos y los papás que asistían a las escuelas hablaran el castellano y avisaban a sus alumnos que en sus casas no hablaran más la lengua del lugar. Estas actitudes repercutieron en la comunicación entre los padres hablantes del náhuatl y los hijos que vivían la exigencia de hablar en castellano.

La situación expuesta me permitió preguntar a Don Hilario y a su esposa ¿si ellos todavía hablan el náhuatl con sus hijos? a lo cual ellos respondieron:

Don Hilario: No pues, nosotros puro náhuatl, puro náhuatl, sí. Si ya cuando ya va a la escuela mi primer hijo que Usted vio allá, pues ya le empezábamos a hablar ya en español. Sí, hasta que ya va a la escuela, pero al niño le hablábamos, pero nosotros puro náhuatl, entonces, ahorita hasta mi hijo sabe náhuatl.

Dña. Marina: Bueno, este, ya como de diez años, once. O sea, le digo nomás de que fue a la escuela, ya de ahí ya les hablan ellos, ya nos hablan también en español, sí, porque ahí les decían los maestros que “no deben hablar como nosotros el mexicano”, puro español. (Ent. HLS/MMG290117)

El mensaje que comparte Dña. Marina: los hijos “no deben hablar como nosotros el mexicano”, en cierto modo fue la estrategia eficaz para interrumpir la transmisión intergeneracional entre los hablantes de la comunidad. Al replicar este mensaje de generación en generación, se fue consolidando la idea al grado de que la generación de los mayores es la que afirma hablar la lengua de la comunidad y los primeros hijos de los mayores son los que todavía llegaron a entender y hablar el náhuatl con sus padres, pero al llegar a las primeras escuelas, les era prohibido hablar.

Don Hilario: Sí, por esa razón pues el niño ya le hablábamos en español. Hasta después, cuando ya están los hijos ya como ahorita, grandes, pues ya, ya lo van revolviendo tantito, nosotros nos hablamos en náhuatl, a los hijos le hablamos en español, porque ellos, como ya van a la escuela, también ya les enseñan a leer y a escribir, ya de ahí aprenden también y de ellos también poco a poco fueron dejando, o sea, mi hijo el mayor fue dejando de hablar el náhuatl, por eso ahorita sabe, pero no todo bien, bien no. (Ent. HLS/MMG290117)

La respuesta dada por Don Hilario ejemplifica como a partir de la alternancia de lenguas, se va dando prestigio al castellano y va desplazando la lengua vernácula de la comunidad de habla. Al instruir a las nuevas generaciones en castellano y darle un uso funcional en la comunidad, los padres fueron dejando de hablar con sus hijos la lengua nativa del lugar para sustituirla por el castellano que se imponía a través de la actitud negativa hacia la lengua en las escuelas, y aunque los hijos de los mayores conocen la

lengua de sus padres por decisión han dejado de hablarla con sus progenitores y tampoco la han transmitido a sus hijos.

Dña. Marina: Ese no quieren, entonces por eso... Mis hijos todavía no fueron al kínder, bueno todavía no había, entonces los mandamos allá, la escuela pues, ya van a la escuela primaria, secundaria, ya este mmm, y luego oyen de que nosotros hablamos o él va de térpito y dice “Ay apá, cámbialo... se oye muy mal como hablas”. Así como ahorita, ves, nosotros algunas cosas o palabras nos decimos *ixkonana atl* [vete a traer agua]. Como alguna cosa, a ellos no les gusta.

Don Hilario: Siii, dicen “ya no hablen así, porque se oye mal”. Este, hasta nos da vergüenza porque vamos a la escuela dicen que somos ignorantes, así como dicen “Ustedes puro indígenas”, entonces no quieren ahí en la escuela, entonces, por eso ya no, ya como ya mucha gente ya no sigue, ya no. (Ent. HLS/MMG290117)

Lo descrito por Dña. Marina y Don Hilario reseña por qué a sus hijos les daba “vergüenza” que ellos siguieran interpretando en náhuatl en los festejos. Para ellos el ser llamados ignorantes o “puro indígenas”, conseguía intimidarlos ante sus contemporáneos. Por esa razón creo que la presencia de la escuela consiguió que las nuevas generaciones tengan una actitud negativa ante la lengua, al grado de pedirles a los padres que “ya no hablen así, porque se oye mal”. Entiendo, que la presencia de la escuela fue un detonante que ayudó a que la lengua perdiera su status en la comunidad y ahora se confine solo en los adultos mayores.

Don Eloy ofrece una explicación de cómo hasta la actualidad las primeras escuelas continúan promoviendo la castellanización sin tomar en cuenta que Nealtican es una comunidad nativa hablante del náhuatl.

Pues desafortunadamente como los maestros desde la escuela (refiriéndose a la escuela Lic. Benito Juárez) les empiezan con puro español, nunca enseñan el náhuatl, hasta que llegaron los de la escuela bilingüe es como que... que ya como medio que les van metiendo algunas palabras; pero en el náhuatl hubo un buen espacio de tiempo en que nadie lo habló, es por eso que también se abrió mucho el espacio y se perdió. Ahora pienso por qué se dejó eso y por qué la escuela empezó a enseñar puro castellano, empezó a enseñar puro castellano que lo dejaron a un lado el náhuatl. (Ent.EPz.230117)

Para Don Eloy, es lamentable que las escuelas primarias generales solo se les enseñe en castellano y no tomen en cuenta la lengua nativa de la comunidad. Reconoce que al llegar las escuelas bilingües es como en cierta medida se empezó a tomar en cuenta algunas palabras del náhuatl y se evaluó la pérdida de la lengua en las nuevas generaciones. Razona que parte de la responsabilidad de la pérdida del náhuatl recae en el tipo de enseñanza que se genera en las escuelas.

Considero que estas prácticas en su momento tuvieron que ver con las políticas educativas propuestas en el país mexicano. Fueron políticas públicas de castellanización que lograron llegar a las aulas de inmediato con la imposición lingüística y cultural que a la postre portaba el docente, logrando incorporar desde las aulas el rechazo y las actitudes negativas hacia su lengua nativa de los hablantes.

5.6.2. La llegada de las escuelas bilingües a Nealtican

A partir de las experiencias vividas en las primeras escuelas, se propició la inquietud de promover nuevos planteles donde se respetaran los derechos lingüísticos y sociales de los hablantes. Es como algunos padres de familia gestionaron la apertura de escuelas bilingües que respondieran a su necesidad, que articularan la promesa de la enseñanza del náhuatl y fuera un espacio donde se retomaran las tradiciones y costumbres de la localidad. De esta manera lo narra la Profesora Amparo Aguilar Alejandre, directora del Centro de Educación Preescolar Indígena (CEPI) Emiliano Zapata:

Por el año de 1988 se iniciaron los procesos de admisión en el preescolar y primaria del lugar. Los profesores de educación indígena trabajaban en casas particulares prestadas por los padres de los niños que asistían a estas escuelas, regularmente se desempeñaban bajo la instrucción de recibir alumnos de padres hablantes del náhuatl de la localidad, para fortalecer el preescolar y primaria de educación indígena. Posterior a la conformación de las dos escuelas y en apoyo a la comunidad, la Dirección de Educación Indígena de Puebla (DEI) ofreció los servicios de la brigada de desarrollo y mejoramiento indígena con la finalidad de capacitar para el trabajo en beneficio del hogar y la localidad. Recuerdo que

cuando llegó la brigada a Nealtican la directora del preescolar se llamaba Rosa, el profesor Celedonio Posadas era el director de la primaria y el responsable de la brigada fue el Profesor José Tapia, de esta manera fue como recuerdo que llegamos, en cuanto el náhuatl a las personas mayores se les oía hablar pero ya no era tanto como en otras comunidades donde la brigada había estado. (Ent. Dir^a. Preesc. 250117)

Lo referido por la directora ofrece la posibilidad de entender cómo se consolidaron las escuelas de educación indígena en la comunidad. El que los padres reconocieran ser hablantes del náhuatl daba la posibilidad de que a partir de ese momento se contará con un aliado para fortalecer lo perdido en la lengua, la cultura y las tradiciones de la comunidad, los padres tenían la certeza de que con su participación se consolidaría las escuelas de educación bilingüe. Otro de los aspectos que se resalta en lo expresado por la directora es que la brigada de desarrollo y mejoramiento indígena les ofrecía la posibilidad de capacitarse en el trabajo, condición que les ayudaba a insertarse a la vida laboral de las ciudades aledañas al municipio.

La nueva opción educativa da respuesta al velado reclamo de retornar la lengua a los hablantes. Al fundarse en el municipio las escuelas bilingües de educación indígena se facultó la posibilidad de que el náhuatl se enseñe en estas instituciones. Doña Luisa y Doña Rosa exponen sus consideraciones de la siguiente manera:

Bueno, yo creo que para eso se pusieron las escuelas como la bilingüe para que se vuelva a enseñar porque con nosotros los niños ya no quieren, ya no quieren hablar, le digo porque si nomas como cuando aquí se visten y ya les dicen cosas mucho menos se imagina al hablar y ahora los niños ya no se saben defender, como por ejemplo el muchachito... ya va a la escuela y ahí “aprende aunque palabritas pero aprende” pero uno les dice ya no quiere porque dice que se burlan de él. (Ent. LChL 170217)

Aprecio que los padres de las familias que asisten a las escuelas bilingües suponen que la consolidación de la lengua ya no se está dando en la familia, y creen que la escuela es el mejor espacio donde los niños pueden aprender la lengua, las costumbres y tradiciones de la comunidad. Al ver que sus hijos en la escuela aprenden “aunque palabritas” en náhuatl, los padres lo consideran como un avance que ellos en casa ya no

pueden lograr o no quieren realizar, ya sea porque en casa ya no se habla el náhuatl o porque ya no se practican las costumbres y tradiciones del lugar. En suma, el propósito de la comunidad es delegar a la escuela la responsabilidad de transmitir el náhuatl a las nuevas generaciones de la comunidad.

Pues está un poco difícil, pero pues sí, pero depende de todos los maestros, depende de las escuelas de todas de todas las escuelas, habían de hablar aunque un poquito, esos maestros porque si no, no. Nosotros les vamos hablar pero lo primero ellos van a la escuela y no les enseñan nada de eso. Debe ser iniciando por el kínder y ya van subiendo porque los niños aprenden todo se les queda desde temprano, vaya que lo enseñen y que lo pronuncien y que vayan toda la escuela (la educación primaria) y otra vez la otra escuela y que les enseñen un poquito más, ya van a ir entendiendo más, pero si nomás en una escuela y ya se van a la otra y no les enseñan, pues ya no, pues se les olvida, y sí, yo creo que sí va a volver a recuperar eso (la lengua) pero simplemente de las escuelas, porque ya como nosotros como mayores pues les enseñan, vienen y ya les hablamos, así ya van a entender, pero sino, pues, no, bueno yo me doy cuenta pero eso nomás yo. (Ent.RO 170217)

Dña. Rosa propone que el náhuatl se enseñe y se hable en las escuelas, desde el precolar, la primaria y la secundaria, porque considera que si ellos les hablan y en las escuelas no les enseñan ni les hablan la lengua no se consolidará. Cree que como mayores ya no tienen la responsabilidad de hablarles a las nuevas generaciones en náhuatl porque en otros espacios la lengua no se escucha por tanto funde la idea de que si se involucran a los maestros, padres y mayores habrá la posibilidad de que la lengua retorne a la comunidad. Aunque ella consolida la idea de que la responsabilidad de revitalizar la lengua es de las escuela, no es de los padres, ni los adultos mayores de las familias.

La llegada de las escuelas bilingües en Nealtican representó la posibilidad de delegar las responsabilidades de transmisión de la lengua en la familia a las escuelas. Se piensa que por ser escuelas con enfoque bilingüe deben tener la responsabilidad de enseñar la lengua de la localidad, sin que ellos como hablantes activos o pasivo de una lengua se comprometan a revitalizarla. Como escuelas bilingües han retomado el papel

de ser promotoras de la lengua y tradiciones de la comunidad, no como una imposición sino como una de las misiones que tienen las escuelas bilingües de educación indígena.

5.6.3. Aciertos y desaciertos en la enseñanza del náhuatl en escuelas bilingües

Los padres son conscientes que poco pueden contribuir al fortalecimiento del aprendizaje del náhuatl. Aceptan que a sus hijos se les enseñe y en lo posible contribuyen en las tareas escolares argumentando que, como no son hablantes, no pueden contribuir para vivificar la lengua de sus padres en sus hijos. Sabedores de sus limitaciones, dicen: “Yo no lo sé hablar, yo lo entiendo un poco nada más” (M17080117), o reiteran: “Yo nomás algunas palabras, como que no los puedo pronunciar” (J23220117). Pero algunos sí, explican hablarlo con sus padres pero ya no transmitirlo a sus hijos o dicen: “Sí, le entiendo todo, el problema como que ya no lo hablamos, entonces ya nos cuesta para responder rápido, para más rápido ya nomás en castilla” (C6080117). O explican: “Muchos también ya emigraron y entonces, como que ya se pierde, hay generación más chica que fue creciendo, eso ya se perdió, el náhuatl ya no se conoce” (R21080117). A partir de los testimonios se reflexiona que los padres son hablantes pasivos del náhuatl, que como padres reconocen conocer la lengua pero que por diferentes circunstancias no la heredan a sus hijos y para ellos una vía para adquirir la lengua es la escuela.

En el caso de los docentes, se encuentran con diferentes preceptos educativos al enseñar. Como profesores de educación indígena tienen la misión de enseñar la lengua que se hable en la comunidad pero también la responsabilidad de respetar los programas nacionales que en cierta forma rigen la manera en que se debe llevar la asignatura de la lengua en las aulas. Circunstancias como estas son en las que se encuentran los docentes de las escuelas bilingües. Enfrentándose con dificultades que se evidencian en el aprendizaje de los niños y que en las indagaciones los entrevistados lo exponen:

Bueno yo veo que el problema está cuando los maestros les enseñan algunas palabras ya son diferentes a las que mis papás conocen y entonces le dicen a mi hijo: tus maestros no te están enseñando bien o a lo mejor si lo saben pero es de

otro... por ejemplo lo oía yo el Director decía *in tlaxkali* la tortilla y nosotros le decimos *tlaxkale* o sea oiga como *tlaxkali* verdad Usted dice *tlaxkali* y *tlaxkale* o sea es otro. (Ent.LT240117)

Sí creo que en ocasiones eso sí les afecta, principalmente en las tareas porque cuando van a preguntar con los abuelitos, los abuelitos los regañan y ellos se frustran y ya no quieren aprender como por ejemplo: la carne de pollo los maestros le dicen: *nakapio* y nosotros le decimos a la carne de pollo en náhuatl *kaxtilnakatl* y ellos (los mayores) se enojan y dicen: ¿No, porque ellos dicen que *nakapio* no es *nakapio*? y uno les explica es el mismo, carne pero de pollo también pero es en otra forma y nosotros es *kaxtilnakatl* entonces nosotros a veces mejor nos quedamos oyendo. (KOT240117)

Como docentes hablantes de alguna lengua nativa tienen la dificultad de que al llegar a las comunidades, la lengua que ellos hablan tiene variaciones que al enseñar interfieren en el aprendizaje de la lengua; o se encuentran en la disyuntiva de que no son hablantes de la lengua y deben enseñar la lengua nativa de la comunidad y al consultar con compañeros y en diccionarios se encuentran con variaciones de la lengua que en la comunidad donde se encuentran no son usadas. Es así como una de las docentes del CEPI Emiliano Zapata lo expresa:

Bueno, yo si lo sé hablar pero me encuentro con las variantes, el tono de la voz es diferente, porque yo aquí escucho a las maestras que dicen *yeyi* [tres] y yo no yo digo *eyi* y entonces uno entre en la pregunta ¿aquí realmente como se dice? Otro ejemplo es que aquí todas las terminaciones son en *tle* y escuchas que dicen: *itskuintle* [perro] y nosotros decimos *itskuintlí*, aquí dicen *tlaxkale* [tortilla] y yo digo *tlaxkali* y otras palabras más, entonces pienso esta forma de hablar no es igual como yo lo digo y entonces considero que eso si nos tocaría analizar...como por ejemplo mis niños están aprendiendo el náhuatl que yo sé y yo no soy de aquí y cuando llegan a la bilingüe (primaria bilingüe) y llegan con otro maestro y con otra variante y no se iguala, creo que es una de las razones por las que los niños no logran aprender. (Ent.Prof^a. Preesc. 020217)

De acuerdo a lo expuesto por la docente, se infiere que las variaciones de la lengua pueden ser un problema para la enseñanza del náhuatl en las aulas bilingües. Como hablantes del náhuatl cada docente conoce la variante de acuerdo a la región de donde es originario, y cuando imparte la enseñanza del náhuatl en la comunidad donde está asignado, de alguna manera ejerce su derecho lingüístico de variación, dejando a un lado

la variación lingüística de la comunidad, ya sea por desconocimiento o porque como en este caso la lengua se guarda en las generaciones mayores. Por lo tanto, considero que se debe dar un espacio de análisis para su mejor solución y aplicación en la enseñanza.

Al visitar a un grupo de canteros de la comunidad, comentan que los profesores al conversar con ellos no les entienden, porque el náhuatl de los maestros es distinto al náhuatl que ellos hablan. Explican que la mayoría de ellos al escuchar a sus padres entienden la lengua y si desearan volver hablar no se les dificultaría, tal vez el problema sería al escribir o leerlo porque lo han intentado y se les dificulta. Uno de los participantes describe la experiencia que tuvo con su hija en la escuela:

Yo tengo a mi hija que va aquí en la escuela bilingüe y la verdad es complicado porque les acaban de entregar un libro en puro náhuatl y pienso pero entonces como ellos van aprender, o sea ¿Qué quiere decir esto al español? no trae nada de traducciones, yo le dije a la maestra: ¿Maestra para que entrega este libro? Bueno de hecho si les enseñan un poquito de náhuatl, pero ahorita primer año muy poquito a lo mejor conforme van avanzando los años les van ir enseñando, pero ese libro para qué se lo entregan ahora, si no trae nada en español, o sea la niña lo va a leer pero ¿En español que dice o cuales el significado? Llevamos el libro con mi mamá y si mi mamá lo sabe hablar perfectamente pero ni siquiera el libro lo entiende perfectamente porque es muy, muy diferente al dialecto que tiene mi mamá o mi abuelita o sea no es entendible. Aparentemente se habla como se escribe pero al leerlo no es tan fácil. (Ent. Canteros 220117)

Considero que otra causa que influye en la variación de la lengua son los libros de texto proporcionados por la Dirección de educación indígena (DIE). Según lo que uno de los canteros enuncia en su testimonio la escuela proporciona material impreso para que los alumnos aprendan el náhuatl en la institución, pero al querer apoyar a sus hijos, el náhuatl escrito en los libros es distinto al que se habla en la comunidad. Por consiguiente, los problemas de variación lingüística también se evidencian en los materiales que la Secretaría de Educación Pública (SEP) proporciona a las escuelas bilingües de la localidad.

Por consiguiente, es que las escuelas bilingües promuevan la lengua y tradiciones de la comunidad coadyuva a fortalecer la lengua de los hablantes. Es claro que las escuelas bilingües en Nealtican conservan una población de hablantes pasivos o “hablantes de herencia” (Gubitosi, 2012) y que un problema latente es la variación lingüística; de los docentes que imparten la enseñanza del náhuatl en las aulas bilingües, en los materiales que la DEI proporciona a estas escuelas y en la comunidad. Se puede observar, que una de las fortalezas de trabajar con las distintas variaciones lingüísticas que los docentes imparten en sus aulas, daría la posibilidad de conocer las distintas palabras polisémicas que el náhuatl ofrece en su léxico.

5.6.4. El apoyo de los mayores en las tareas de lengua náhuatl en la comunidad escolar

Al observar las escuelas bilingües (preescolares y primaria indígena), se aprecia cómo las madres o padres de familia acuden a los mayores para que les ayuden en las tareas de lengua náhuatl que las y los profesores les asignan a los alumnos.

Una de las observaciones se efectúa en el CEPI Emiliano Zapata, C.C.T. 21DCC0552E. La observación se realiza a las madres de familia del preescolar y consiste en prestar atención a qué desafíos se enfrentan para redactar en náhuatl las páginas del libro cartonero. Las madres de familia para poder realizar lo requerido, acuden a los mayores que ellas conocen. Al visitar a uno de los mayores, me dice:

Apenas una mi sobrina su niño va a la escuela (refiriéndose al preescolar) y nos vino a ver y dice “Pues yo terminé mi primaria, pero ahorita nos dieron un libro de la escuela y lo vamos a contestar este... en náhuatl”, dice. Pero yo ni lo sé escribir... Sí, pero es que las palabras llevan mucha hache [h], esta equis [x], i-griega [y], doble u [w], en náhuatl. “Mejor te venimos a ver para que nos lo dictes”. (Ent.RPL.080117)

Se observa que la mayoría de las madres sabe escribir pero solo lo hacen en castellano, el afrontarse al desafío de redactar en náhuatl implica acudir a los mayores para que les cuenten o les dicten las distintas historias de la comunidad. Algunas mamás deciden repartirse la historia en párrafos y acudir a sus padres o abuelos para que les

ayuden a traducir, otras acuden a las personas mayores que saben náhuatl y tienen la disponibilidad de ayudar, otras más les piden ayuda a los maestros bilingües que se quedan en la localidad. De acuerdo al seguimiento la mayoría de ellas acuden a sus familiares de edad senil, pidiendo ayuda para redactar las narraciones requeridas en las escuelas.

La siguiente observación se realiza en la escuela primaria de educación indígena “Niños Héroes de Chapultepec” C.C.T. 21DPB0654G, se observa que las exigencias en cuanto a las actividades y trabajos de lengua náhuatl se desarrollan tomando en cuenta las habilidades del lenguaje, dando prioridad a listados de palabras en campos semánticos, narraciones, traducción de textos o algunos ejercicios escritos en lengua. En los primeros grados (1º, 2º y 3º), las madres o los padres de familia colaboran con las tareas, preguntando ellos mismos a sus padres, acudiendo con los abuelos o alguno de los mayores de la localidad. En los grados superiores (4º, 5º y 6º), son los alumnos quienes se acercan a sus abuelos para que sean apoyados en las lecciones de lengua que le soliciten en la escuela. Al entrevistar a Dña. Braulia, ella comenta como colabora en las tareas de lengua náhuatl con sus nietos o vecinos de la comunidad:

Luego las vecinitas ya las mandan, en la tarea les van a ayudar, pide la tarea la maestra; investigar cómo se traduce, les dicen preguntas en castellano y lo van a llevar contestado en náhuatl. Luego venía aquí un mi vecino, venía a cada ratito su niña, su nieta, ahorita ya son mamás, están en el norte como de treinta años las muchachas... me venían a preguntar, les decía “pues sí, pero de a peso cada palabra”. Aunque nada más les decía de broma, pero no deberás [no de verdad] les cobraba pues, “nomás me vienen a avisar si está bien, si les calificaron bien”, sí. En el otro día, mi nietecita de acá también me pregunta diez palabras, pues ahí le estoy diciendo, le digo ya en la tarde “¿Qué te calificaron? Bien o mal”, dice “Sí, me sacaron un diez”, le digo “entonces está bien” y ya dice su mamá “pues también no sabe mucho”, con la abuelita “no sé cómo se dice muñeco”, pues le digo “pues nomás *kokonete konet*” [Nene - bebe] porque no nos decían muñeca, nos decían *mo konetl* [mi bebe] así, o sino las chamacas ya les piden la tarea, ni podemos contestar, pero más por la tarea, no por el interés de ellos, por la tarea de que los obliga la escuela. Yo creo que si no se practica el náhuatl para más adelante, pues efectivamente se va a perder, pero si ahorita los maestros ya

les piden la tarea, ya quieren renovar, entonces para de aquí a unos cinco ya se van a empezar a hablar. Sí, yo creo que sí se van a empezar a hablar y van a entender y ya van a decir “nuestros abuelitos hablaban así” y nosotros lo vamos a renovar que no se pierda la lengua de nuestras bizcas abuelitos [bisabuelos] y ya van a hablar los dos (Ent.BTG230117).

Dña. Braulia supone que al apoyar a los pequeños en sus ejercicios de lengua a través del tiempo se reconocerá que el náhuatl se habla desde las generaciones que anteceden a los bisabuelos de la comunidad. Ella, al apoyar, desea saber si lo que tradujo o dictó está acorde a lo que los docentes requieren, si la nieta o vecino trae una nota de diez, la abuelita considera que el apoyo otorgado tuvo una buena valoración; de antemano sabe que los niños no acuden a ella por un aprendizaje sino por un cumplimiento escolar, pero cree que; si los docentes continúan impulsando este tipo de tareas, el náhuatl no se perderá. Ella considera que la escuela le otorga un estatus a la lengua y al pasar el tiempo la lengua recuperara su prestigio.

Al asistir a una de las reuniones del grupo “*Hueyi Atlixcayotl*” después de su presentación, algunos mayores explican cómo en tiempo atrás hubo compañeros de su grupo que colaboraron en la escuela primaria “Niños Héroes de Chapultepec” apoyando a los profesores con la enseñanza del náhuatl en la escuela. Dña. Rosa Santamaría fue una de las participantes y al ser entrevistada, aclaró:

A nosotros nos fue a ver el Director. Y nos dijo pues que les enseñáramos las partes del cuerpo en náhuatl... pues si ya les comenzamos a enseñar a los niños... Sí, porque sí se les preguntaba y sí decían... sí se les decía todo contestaban... O sea, todo lo que les enseñaban saludos, partes del cuerpo, nombres de plantas, y algunas cosas más y después les preguntaban y ya así [los alumnos] les contestaban [a los docentes]. (Obs.Gr.ROS310117)

De acuerdo a lo conversado con el grupo “*Hueyi Atlixcayotl*”, ellos siempre han estado en la disposición de participar en las actividades que las escuelas bilingües promueven a favor de la lengua y las prácticas comunitarias de la comunidad. Las colaboraciones de los mayores del grupo “*Hueyi Atlixcayotl*” a la comunidad escolar se han dado en diversas actividades como: las jornadas culturales, en los actos de promoción

en valores, la colaboración en la enseñanza del docente, en la instrucción del baile de “la boda indígena” y con sus participaciones en los festivales. Los integrantes del grupo en diversas ocasiones han estado atentos a los eventos que la escuela primaria realiza y cuando se ha solicitado su colaboración como grupo o de manera personal siempre les ha recomfortado participar.

La comunidad adulta mayor trata de mantener la lengua de su comunidad a partir del apoyo a sus nietos en las tareas de lengua náhuatl, a través de la consulta de sus hijos hacia ellos o en las breves conversaciones con sus nietos porque en cierta manera saben que si sus descendientes asisten a las escuelas bilingües, el náhuatl se va a requerir.

Pues yo les enseño a mis nietos, los más chiquitos (señala a una niña de tres o cuatro años) como esta niña, sí, más chiquitos, sí y como decimos, ya dicen, por ejemplo, algo estamos haciendo y decimos *axan kema*, *axkan kema*, el niño ya dice *axkan kema*, dice ese ahora sí. Sí pero yo ya les voy enseñando, enseñando, ¿no? este para que no les engañen. Luego me dice mi nieto “cómo se dice, qué es *kentimestika*”, le digo pues ese “Cómo estás”. Luego llega y dice “abuelita *kentimestika*” le digo yo “bien”. Ese me quiso decir ¿cómo estás? Entonces él rápido ya lo va escribiendo *kentimestika* aja *kuale*, bien... (Obs. Gr. T230117)

Está bien que pregunten, porque ve usted que unas tareas les dejan, luego andan preguntando casa por casa, a veces es bien decirles bien nomás y se van y ya, los niños siempre andan preguntando, los niños lo que les dejan de tarea, preguntan. (Obs.Gr.SOS230117)

Se deduce que los mayores en cierta forma sienten que han perdido valioso tiempo al dejar de transmitirles la lengua a sus hijos y tratan de enmendar el error con sus nietos. Para ellos las condiciones no son favorables pero en lo posible dialogan breves conversaciones con los pequeños, los apoyan en sus tareas, o cuando sus nietos o vecinos lo requieren tratan de colaborar con ellos. Al apoyar a la comunidad escolar restituyen la carencia de la lengua en las nuevas generaciones. Cuando uno conversa con ellos, los abuelos hacen remembranza a tiempos pasados y recuerdan como apoyaron a sus hijos o a sus nietos cuando estos eran pequeños.

Yo todos mis nietos sí sacaban sus calificaciones bien... sacaba diez porque es que... decían: “abuelita, es que yo quiero unas palabras de náhuatl”. “Ay pues... yo a poco te voy a enseñar”. Bueno, les decía yo así, “yo no te enseño, tú eres la beneficiada que vas a sacar tu diez”; luego dice: “¡Ay abuelita!”. “A ver”, le digo “bueno, órale”, ya les enseño, ya se sacan su diez. Entonces, todos este tienen sus... sus calificaciones de diez en náhuatl... pero ya como ya se juntaron, ya ni se hablan ni les hablo así. (Ent.ROS.310117)

La colaboración de los mayores en las tareas ha sido constante. Los alumnos en edad escolar, la mayoría de las ocasiones han contado con el apoyo de sus abuelos. El problema se expresa que al salir de las escuelas bilingües los esfuerzos realizados por los docentes y los mayores se dejan en el olvido al ya no ser recordado ni practicado el náhuatl de la comunidad. Va a ser lamentable que en uno años más ya no se cuente con la sabiduría de los mayores y ya no se tenga a quien más recurrir.

En este caso, las escuelas bilingües son un impulso importante para la preservación del idioma. Los adultos mayores a partir de las diversas actividades, han ayudado a documentar la lengua a través de los cuadernos de los alumnos, han proporcionado algunas narración de los abuelos a sus hijos o nietos en torno a los temas requeridos en las escuelas bilingües o de las practicas comunitarias de la localidad, como lo es el baile de la boda de Nealtican, que alumnos de preescolar “Niños Héroes de Chapultepec” C.C.T. 21DCC0030Y de la Colonia Guadalupe Hidalgo han representado en distintos eventos o como la observación del preescolar “Emiliano zapata” que han contribuido a las producciones de textos en la lengua nativa del municipio

A pesar del apoyo que se recibe por parte de los mayores en las escuelas, es pertinente diseñar políticas lingüísticas individuales, familiares y comunitarias que involucren a los hablantes de la localidad ya que es una de las misiones sociales que las escuelas bilingües de educación indígena conllevan en cada una de las localidades donde se crean.

Capítulo VI: Conclusiones

En esta tesis se analizó el aporte de los mayores en el fortalecimiento de las prácticas culturales y lingüísticas en la comunidad de San Buenaventura Nealtican, Puebla. Los siguientes apartados precisan las conclusiones que irán identificando las diferentes prácticas en la comunidad, visibilizando la participación de los mayores y tomando en consideración las percepciones sobre el fortalecimiento cultural y lingüístico en la localidad.

El análisis sobre el aporte de los mayores en el fortalecimiento de las prácticas culturales y lingüísticas se concretó en la relación que existe entre el relato referido por el tiempero de la localidad y la práctica de la boda de Nealtican. Al realizar la investigación, se comprendió que la práctica de la boda de Nealtican despliega diversas ritualidades que en el transcurrir de la celebración expresan la relación con la leyenda de la boda de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Este estudio evidencia quiénes son los mayores que en la actualidad fortalecen las prácticas culturales y lingüísticas de la comunidad.

En esta celebración de la boda de Nealtican, se deja ver un sincretismo religioso caracterizado “por los nexos del mundo natural, humano y espiritual prehispánico presente en la vida diaria, así como los principios católicos y evangélicos que son recodificados” (Argüelles, 2008, pág. 183) por la comunidad. Al desarrollarse la celebración, se entremezclan estilos de vida que marcan las nuevas manifestaciones. De esta manera, se desestructura la tradición con la consiguiente transformación y la adecuación de la práctica.

Por lo que se refiere al uso del náhuatl, se observó que la lengua se preserva entre los mayores. Ellos lo expresan cuando se saludan, cuando se encuentran en comunidad. Si bien el castellano es una lengua franca en la comunidad, el náhuatl pervive de un modo intrínseco a sus prácticas y concepciones basadas en su cosmovisión, en el relato

del tiempo, en las deidades de las montañas, en la interpretación del tépito, en las prácticas de la boda de la comunidad, en la comunidad que representa o pone en escena la boda indígena y en las distintas conversaciones entre los mayores. Los primogénitos de los mayores son herederos del náhuatl pero ya no transmiten la lengua a su descendencia, por tanto solo manifiestan que suelen entender pero ya no lo pueden hablar. Las posibilidades para revitalizar el náhuatl requieren de la comunidad estar en disposición de hacerlo y comprometerse a tener un cambio de actitud hacia la lengua nativa de Nealtican.

6.1. LA BODA TRADICIONAL DE LA COMUNIDAD

La boda tradicional rememora un relato de la boda de los volcanes que se manifiesta a través de esta celebración. Al estudiar la celebración de la boda de Nealtican, se va comprendiendo cómo el entretrejo de las prácticas culturales va fortaleciendo la ceremonia en la comunidad y cómo los mayores fortalecen estas prácticas.

6.1.1. Las prácticas en el ritual de la boda

Estas son las prácticas que dan forma a la celebración de la boda y preservan su estructura cultural que se entrelazan para evidenciar la relación con la leyenda de la comunidad.

- ❖ La ocupación de los intérpretes es irrevocable porque de ellos depende el desarrollo de la boda tradicional.
- ❖ La celebración es la unción a los novios plasmada en la práctica de sahumar con el humo del copal y bendecir a los contrayentes. El sahumar es una práctica comunitaria que se realiza desde la época prehispánica en los pueblos nahuas y pasa a ser un hecho decisivo dentro del ritual, no sólo por la unción de los mayores, sino porque reconstruye situaciones del pasado que han quedado en la memoria colectiva de las nuevas generaciones para ser representadas en la actualidad.

- ❖ El baile del *Xochipitzahua* o *pakilistli*. Es primordial porque en el se ocupan los aditamentos que crean la relación con el relato de la boda de los volcanes. Es un baile que es considerado como un acto de enlaces sociales donde se consolidan relaciones de compadraje familiar y que, unido a las otras prácticas, conforman la celebración de la boda tradicional. Ahora solo se realiza el baile de la boda de Nealtican, haciendo evocación a las deidades que guardan los tesoros de los volcanes con los ramilletes mayores y menores, el quitasol o paraguas, las coronas, los novios, los padrinos y el baile. De los diálogos y los versos pocas son las personas que hacen reminiscencia a ello.
- ❖ Por último, y no menos importante, es el convite, esta es otra de las prácticas que se realizan durante la celebración. Es una práctica que consiste en entregar a los festejados un chiquihuite de carga de cuarenta almudes, que simboliza la invitación al banquete de la celebración y consiste en compartir con los invitados el contenido del presente. Las diversas prácticas aunadas o simultáneas dan significación a las leyendas de la boda de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl.
- ❖ Se debe agregar que el náhuatl ha perdido su funcionalidad en la celebración. Se observó que en la interpretación ha quedado solo el formato de las intervenciones, se prestó atención que cuando los familiares ahúman y bendicen a los novios la práctica es en castellano, en la danza del *pakilistli* las coplas ya no están presentes y en el convite se llega escuchar breves conversaciones en náhuatl, si entre los invitados se encuentran personas mayores de la localidad. El uso de la lengua se reserva a las personas mayores de la comunidad pero durante la celebración de la boda de Nealtican ya no se llega a escuchar.

6.1.2. La preservación del térpito en los festejos

La boda tradicional da un lugar importante al térpito o intérprete en la celebración. El intérprete como *huehuehtlahtoli* es el personaje que une lo originario y lo nuevo de la cultura, dentro de las estructuras sociales, forma parte de la memoria colectiva y da lugar a la cosmovisión. Cuando el térpito interpreta, él recurre al formato que queda del recurso mnemotécnico en la lengua o protocolo a seguir. “Este personaje popular vehicula la religiosidad tradicional de la comunidad nahuatlata” (Muñoz, 1996, págs. 1-7). Los intérpretes o térpitos en este festejo tienen una función importante en la celebración, por tanto en esta práctica se destaca su ocupación como guías para realizar la ceremonia aunque el discurso ahora ya sea en castellano.

6.2. EL FORTALECIMIENTO CULTURAL Y LINGÜÍSTICO DE LA BODA

La boda de Nealtican se ha dado a conocer en la fiesta del *Hueyi Atlixcayotl* por un grupo de adultos mayores de la localidad. Este grupo se fundó hace 52 años, la mayoría de sus integrantes son personas mayores de 65 años, asisten algunas parejas entre los 35 años a los 50, cierto número de jóvenes y niños. El grupo consecutivamente ha sido invitado a otros lugares para poner en escena la boda de Nealtican conocida por la región como “Boda indígena”. Cuando los invitan a participar, se congregan hasta cuarenta y cinco participantes. Al fundarse el grupo se tuvo la intención de escenificar la boda tradicional de la comunidad. Ahora los participantes argumentan que desean representar la boda para dar a conocer cómo se casaban sus familiares en el pasado, mostrar la vestimenta que usaban en las bodas de Nealtican, personificar los diálogos en náhuatl y evidenciar el contenido que cada elemento guarda para la boda en la comunidad.

El grupo “*Hueyi Atlixcayotl*” conforma un espacio para el fortalecimiento cultural y lingüístico de la boda. Entre sus acciones está la de preservar la lengua y cultura de la boda de Nealtican. En las reuniones del grupo, el náhuatl se deja escuchar entre las conversaciones de los mayores, mientras las generaciones más jóvenes tratan de entender lo que los mayores conversan con la intención de ser integrados en el diálogo. Los

mayores no imponen la lengua, solo ejercen su derecho de hablar y las personas más jóvenes están atentas escuchando la pronunciación y preguntan las veces necesarias para aprender a pronunciar. Los mayores les repiten lo preguntado sin ser reprendidos por lo mal pronunciado. Al aprender el náhuatl, no existe papel o lápiz, solo el discurso reiterado y la memoria para aprender. Regularmente. Esto se manifiesta cuando elaboran los ramilletes, las coronas y el quitasol.

La puesta en escena de la boda indígena que presenta el grupo “*Hueyi Atlixayotl*” fortalece la cultura y lengua de esta tradición. Cuando presentan sus discursos prioritariamente los realizan en náhuatl aunque dentro de los diálogos se dejan escuchar ciertas palabras en castellano; si uno de los participantes desea explicar que dijo en náhuatl explica lo dicho en español. Ellos mencionan que cuando iniciaron todo se decía en náhuatl pero como ha pasado el tiempo y hay personas que no lo entienden decidieron hacerlo en forma bilingüe, pero al ver que se extendían las participaciones y perdían la atención del público, retomaron la primera versión, de realizar la presentación en náhuatl como era la tradición. Ahora estas acciones ayudan a preservar la lengua de la comunidad y a recordar el relato de la boda de los Volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.

- ❖ Al presentar la boda indígena o boda de Nealtican ante el público, los participantes de la representación recuerdan cómo sus padres se casaban antiguamente; al presentar los ramilletes, las coronas, el quitasol y los ramos evocan un legado de la leyenda de la boda de los volcanes en el lugar.
- ❖ Cuando se pone en escena la representación de la boda, el térpito realiza la interpretación en náhuatl.
- ❖ Al sahumar y bendecir a los novios, los integrantes de la representación de la boda indígena lo hacen a partir de “la palabra del consejo” en náhuatl. es decir dan consejos a los novios en náhuatl. De alguna manera, los mayores, al dar consejo a los novios, reviven las lecciones que en su momento ellos recibieron.

En el presente, dar un consejo hacia los hijos o familiares se ve como una recomendación, no como motivo de reflexión o enmienda de vida, sin embargo, los mayores lo rememoran en la unción.

- ❖ Ellos tratan de preservar la estructura oral de la boda que se entrelaza con la leyenda de la comunidad.
- ❖ Al realizar el baile del *pakilistli*, los integrantes del grupo antes de iniciar el baile recuperan las coplas que anteriormente se decían. según testimonio de Don Hilario Luna, térpito mayor de la comunidad. Ahora ellos en las representaciones de “la boda indígena” tratan de recordar.
- ❖ En la presentación el baile del *pakilistli*, se recupera la práctica de la invitación del pulque. En la escena, se lleva un cántaro de barro con jugo de maguey o pulque y se reparte a todos los compadritos que en este caso sería el público participante.

En la representación de la boda ancestral, se evidencia la lengua náhuatl, la relación simbólica entre la práctica de la boda y las leyendas y la indumentaria antigua que usaban en el pasado sus antecesores. Al personificar las situaciones comunicativas que en la práctica comunitaria de la boda se han perdido, vivifican costumbres que se guardan en la memoria colectiva. Conocedores de la práctica comunitaria de la boda de Nealtican y de lo que implica representarla ante el público, los integrantes del grupo “*Hueyi Atlixayotl*” tratan de tomar en cuenta la vestimenta, la lengua y el conocimiento que conlleva la celebración de la boda tradicional de Nealtican. En la interpretación que los mayores realizan en la representación mantienen situaciones comunicativas que antes se expresaban en náhuatl y que en la actualidad ya no se llegan a escuchar.

6.3. LA VITALIDAD DEL NÁHUATL EN NEALTICAN

La vitalidad de la lengua náhuatl se fortalece entre los mayores, sus hijos son herederos del náhuatl pero no hablan con sus descendientes y la generación de los nietos no son hablantes pero todavía comparte las tradiciones del lugar. Como se revela en los

hallazgos, la lengua en la comunidad es de uso generacional, cuando los mayores se encuentran y se saludan entre ellos, cuando se encuentran en reuniones, festejos o celebraciones. Se puede decir que la lengua se resguarda en el paisaje del lugar a través de la leyenda contada por el tiempere del lugar. La lengua se reivindica en sus tradiciones como pueblo que resguarda sus costumbres en sus festividades, sin embargo, no es evidente la conciencia lingüística sobre la pérdida de la lengua en la localidad.

Cuando el téripito se inició como intérprete, sus primeras glosas las realizaba en náhuatl, pasados los años interpreto en forma bilingüe y en la actualidad, la lengua castellana es la que prevalece en la persona, en las familias y en la comunidad. De acuerdo al documento de la vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas (UNESCO, 2003), el náhuatl en Nealtican se encuentra seriamente en peligro o amenazado, porque sólo la generación de los abuelos y los más ancianos hablan la lengua; si bien en la generación de los padres todavía se entiende la lengua, para relacionarse con sus hijos no se utiliza, ni entre las personas de esta generación se usa para interactuar.

La comunidad no está consciente de que el sistema social en que se vive afecta a las lenguas y culturas de la localidad pero al entrevistarlos quedan claros que en sus manos no se encuentra la solución. Es por ello que en la opinión de los jóvenes expresan que la prioridad para la mayoría de ellos no es una lengua que los identifique sino más bien una lengua que los ayude a insertarse al mundo global, aunque los jóvenes reconocen que si le dieran prioridad a la identidad de su cultura, fortalecerían su personalidad.

El factor migratorio en el lugar impacta en la lengua y cultura de la localidad. Al migrar los padres, se genera primeramente el abandono de los hijos con familiares cercanos o con los abuelos, este factor a la vez genera una fortaleza porque a los abuelos tendrían la posibilidad de conversar en náhuatl con sus nietos, siendo una forma de vivificar el náhuatl en el proceso de convivencia familiar.

La consecuencia del contacto de lenguas en la comunidad deja ver que el empuje social logra cambiar la actitud de los hablantes que promueven en su actuar dejar la lengua nativa para socializar con sus familiares, vecinos o comunidad la lengua de prestigio que en este caso es el castellano. Aunque de alguna manera las nuevas generaciones han tratado de respetar y reverenciar sus tradiciones, las prácticas como la boda, la interpretación o la preparación del mole en su mayoría se realizan en castellano porque las circunstancias de convivencia social de la comunidad no favorecen la preservación de las prácticas en la lengua nativa de la comunidad.

El proceso de pérdida del náhuatl se inició con las primeras escuelas que llegaron después de la revolución. Estas escuelas influyeron de manera decisiva en el cambio de actitud hacia la lengua y por ende al cambio de código lingüístico. Al ser presionados por los agentes de la escuela o los asistentes escolares; la presión de la castellanización logró el cambio de creencias en la generación de los mayores, al grado tal de influenciar a los hijos para que aprendieran a hablar castellano y dejaran de hablar la lengua nativa de la localidad, pasando a ser bilingües pasivos y herederos de una lengua que se silencia al paso de la modernidad.

Aunque los mayores se dan cuenta que entre ellos el bilingüismo fue favorable, también son conscientes que “por vergüenza” no transmitieron el náhuatl a sus hijos; por tanto, entre la población de Nealtican ya no es evidente la transmisión de la lengua entre las generaciones. De ahí que “la gente puede estar concienciada de que las lenguas mueren, pero no tiene idea de a qué ritmo agoniza” (Crystal, 2001, pág. 16).

6.3.1. La vitalidad del náhuatl en las escuelas bilingües

Las escuelas bilingües han retomado el papel de ser promotoras de la lengua y tradiciones de la comunidad, como una de las misiones que tienen las escuelas bilingües de educación indígena. Al estimar las fortalezas con que cuentan las escuelas prescolares y primaria bilingüe indígenas, se evidencia que cuentan con una población de familias que presentan la característica de tener adultos mayores hablantes del náhuatl, padres y

madres de familia herederos de una lengua que al preguntarles responden: “dicen entender el náhuatl aunque ya no la pueden pronunciar”, y una comunidad escolar que promueve es sus actividades el recuerdo del náhuatl en las tareas escolares.

En las escuelas bilingües del Municipio de San Buenaventura Nealtican, Puebla, las variaciones del náhuatl en la comunidad escolar se determinan en función de la ubicación geográfica de los participantes, es decir, el docente porta una variación de lengua al enseñar, la comunidad tiene otra variación del náhuatl y los libros presentan una tercera variación de la lengua. Por consiguiente, en la mayoría de las ocasiones, cuando el docente deja algunas tareas para investigar o para resolver en el cuaderno de trabajo en lengua náhuatl, la variación no es entendida por todos los participantes, afectando en la comunicación y aprendizaje de la lengua del aprendiz.

La población escolar de las escuelas bilingües es hablante del castellano, algunos de los docentes son bilingües y otros más aunque no hablan la lengua retoman la misión de instruir en lengua náhuatl. Los profesores al realizar la instrucción en lenguas se encuentran con la realidad contraria al propósito de la instrucción de la lengua en la comunidad escolar. Porque aunque los escolares aprenden el náhuatl en las aulas, al salir no tienen con quien socializar la lengua que están aprendiendo, porque no existe el interés en las familias y en la comunidad de propiciar un ambiente de revitalización de la lengua nativa de la localidad.

Por otra parte, y como desafío mayor, los procesos que el náhuatl vive en la localidad son producto de cómo las primeras escuelas rurales realizaban su papel de “control cultural” (Bonfil, 1991) con castigos y reprimendas hacia los niños hablantes. Los mayores conscientes de haber sido agentes de la ruptura de la transmisión intergeneracional, expresan que aunque ahora se desee hablar la lengua, las actitudes de los nuevos hablantes no ofrecen la posibilidad de que el náhuatl sea hablado por los procesos de “endoculturación” (Harris, 2001, pág. 21) que la comunidad ha vivido en la localidad.

6.4. CONSIDERACIONES FINALES

- ❖ La investigación deja claro que la práctica de la boda de Nealtican despliega diversas ritualidades que expresan la relación con la leyenda de la boda de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.
- ❖ El resguardo de las tradiciones y el náhuatl se encuentra en los adultos mayores de la comunidad.
- ❖ Para la comunidad, los mayores son los que resguardan y promueven la cultura y tradición, principalmente en la preservación de las costumbres, las prácticas comunitarias y el náhuatl en Nealtican, quedando claro que al valorar a los mayores no implica que sean conscientes de la futura desaparición de la lengua en la comunidad, al morir los mayores la lengua y cultura se silencia.
- ❖ Los adultos mayores en las familias juegan el papel de consejeros de la tradición, por ejemplo: “en una boda, en un bautizo, en un compromiso de esta índole pues siempre están presentes los adultos, son los que te van guiando, como tienes que realizar dicho evento, dicho compromiso. Son los que te dicen tienes que ir a ver al padrino así, tienes que ir a ver al compadre de esta manera, son ellos los que mantienen la cultura en el municipio, las tradiciones y la transmisión de conocimiento”. (Ent.COJUFE150217)
- ❖ A través del testimonio de vida de Don Hilario se señala que el aprendizaje en la tradición oral lleva procesos metodológico de aprendizaje nahua a partir del “don”; El “don” entendido como una habilidad en el prójimo; en este caso será, desde el cultivarse a observar y participar para aprender a interpretar, escuchar y aprender cómo hablar y el aprender –haciendo.
- ❖ Las escuelas preescolares y primaria bilingüe indígenas tienen la fortaleza de contar con una población que presenta la característica de tener adultos mayores hablantes del náhuatl, padres y madres de familia herederos de una

lengua que “dicen entender el náhuatl aunque ya no la pueden pronunciar” y una comunidad escolar que promueve en sus actividades el recuerdo del náhuatl en las tareas escolares. Condición que ofrece la posibilidad de implementar una planificación de revitalización de la lengua con las familias, la comunidad escolar y la comunidad civil.

Capítulo VII: Propuesta

“Los mayores son el corazón, una raíz buena de nuestra cultura”

A partir de los hallazgos en la investigación que se realizó en la comunidad de San Buenaventura Nealtican, Puebla, se concluye que es necesario resarcir la cultura, la identidad y la lengua de la comunidad, procurando el uso y la significación del náhuatl en las familias, en la escuela y en el municipio.

1. ANTECEDENTES

San Buenaventura Nealtican, Puebla, es un municipio con herencia cultural nahua. El municipio ofrece la oportunidad del reconocimiento ancestral a través de sus costumbres, prácticas comunitarias y tradiciones que se expresan de acuerdo a la observancia de los ritos establecidos en la comunidad.

La investigación nos deja ver que el resguardo de las tradiciones y del náhuatl se encuentra en los adultos mayores de la comunidad, en ellos está el preservar y la cultura y la lengua y la tradición en las prácticas comunitarias y el náhuatl en Nealtican; ellos fungen como consejeros de las tradiciones de la localidad.

2. PROBLEMA

En la actualidad, el Municipio cotidianamente se enfrenta a cambios sociales y culturales, debido a que es una localidad cercana a la capital, es una comunidad donde el proceso de la inmigración y emigración a los Estados Unidos es latente, los cambios sociales y el factor de la modernidad afectan la transmisión de la lengua y la influencia de la tecnología detona la acelerada inserción a la modernidad. En este contexto, los procesos del desarrollo y de la modernidad se hacen evidentes tanto en lo económico, en la organización social, en la lealtad lingüística y lo cultural.

Las escuelas preescolares y primaria bilingüe indígenas tienen la fortaleza de contar con una población que presentan la característica de tener adultos mayores hablantes del náhuatl, padres y madres de familia herederos de una lengua, y una

comunidad escolar que promueve es sus actividades del recuerdo del náhuatl en las tareas escolares. Al ejercer el derecho lingüístico de la comunidad hablante del náhuatl, se encuentra con el problema que ya no hubo transmisión de la lengua en las nuevas generaciones y por tanto, los alumnos ya no son hablantes del náhuatl de la localidad.

Al desarrollar la enseñanza de la lengua, los docentes se enfrentan con el problema de la variación de la lengua. Los docentes son hablantes del náhuatl con una variante dialectal distinta a la de la comunidad de hablantes y al enseñar prevalece y se contrapone a la variante de la comunidad; el segundo problema de variación de la lengua es la variantes de los libros de texto, ya que en la mayoría de las ocasiones responde a una tercera variante dialectal que dista de la variante del docente y la variante de la comunidad. Estar sumergidos en este dilema dialectal se vuelve un ciclo de confusión que no favorece al aprendizaje de la lengua en la comunidad escolar.

De acuerdo a los hallazgos de la investigación, es evidente que el debilitamiento del náhuatl en la comunidad se debe a la actitud negativa hacia la lengua nativa de la localidad. Por tanto, aunque en las escuelas bilingües se promueva la enseñanza y/o adquisición de la lengua nativa entre los escolares, los estudiantes no tienen espacios dónde recrear o dar uso al náhuatl en la familia o comunidad, ya que la lengua solo se habla entre los mayores y en espacios restringidos.

Un factor externo que afecta la lengua y cultura en la comunidad es la inmigración de pobladores del interior del estado de Puebla o de estados circunvecinos, la emigración de pobladores de Nealtican a los Estados Unidos y el retorno de familias que estuvieron en el USA y que decidieron regresar a la localidad. Los escolares de condición inmigrante, emigrante o de retorno cuando ingresar a las escuelas bilingües, descubren que las clases son en castellano, que además deben aprender la lengua nativa de la comunidad. Al ser portadores de una tercera lengua, los niños de familias de retorno se encuentran ajenos a su contexto cultural y lingüístico en relación a la mayoría de la población escolar.

3. OBJETIVOS

De acuerdo a los antecedentes y planteamiento del problema que se observa a partir de la investigación se proponen los siguientes objetivos.

3.1. Objetivo general

Planificar acciones para la transmisión y fortalecimiento de la cultura y lengua de Municipio, a través de la creación de un programa de radio comunitaria en colaboración con la comunidad de hablantes y la comunidad escolar.

3.2 Objetivos específicos

1. Gestionar un espacio radiofónico que recupere la memoria histórica, la sabiduría tradicional – étnica, donde se divulguen los valores culturales y promueva el uso de náhuatl en la localidad.
2. Vinculación y promoción de los saberes comunitarios que se originen en la radio a través de las capsulas informativas, los pot cas, las narraciones, las entrevistas, las series radiofónicas y más producciones en las escuelas bilingües de la comunidad.

4. BENEFICIARIOS

- Los beneficiarios directos del proyecto son los hablantes del náhuatl, originarios de la comunidad de San Buenaventura Nealtican.
- Se consideran como beneficiarios indirectos a la población del municipio de San Buenaventura Nealtican Puebla, a los grupos independientes, ONG 's, a la comunidad de hablantes (grupo "*Hueyi Atlixcayotl*", adultos mayores y padres de familia que se determinan como herederos del náhuatl) y a la comunidad escolar (preescolares, primarias indígenas y otros niveles educativos).

5. JUSTIFICACIÓN

La presente propuesta surge de advertir el debilitamiento de las prácticas comunitarias y la lengua náhuatl en el municipio de San Buenaventura Nealtican,

Puebla. Considero que ofrece su pertinencia en el fortalecimiento identitario y de lengua en la comunidad, propone el vínculo entre comunidades comunitaria – escolar con el compromiso de propiciar espacios que generen el conocimiento de la pérdida lingüística y cultural en la localidad.

Al prevalecer tres o más comunidades lingüísticas en el municipio, la lengua vehicular es el castellano, de manera que se desestima el valor cultural y lingüístico de las prácticas comunitarias en la lengua nativa de la localidad. Así mismo, la carencia de interacciones del náhuatl en la familia y en la comunidad genera procesos de enseñanza aprendizaje inconclusos, que obstruyen la adquisición y el fortalecimiento del náhuatl en escolares que asisten a las escuelas bilingües de la localidad. Dando lugar a que el náhuatl que aprenden en las escuelas no lo puedan ejercitar.

Seguido de ello, no se generan políticas lingüísticas que coadyuven el fortalecimiento y vitalidad del náhuatl en Nealtican, y al no propiciar lo primero, el trabajo escolar de los docentes no encuentra soporte para reivindicar la misión de enseñar a partir de un enfoque intercultural bilingüe, que como escuela de educación indígenas se debe cumplir en las comunidades de condición nativa. Al dejar de lado esta prioridad, la muerte del náhuatl en el municipio nealtiquense se irá acercando, y al perder cada día un hablante en la comunidad, se pierde la posibilidad de revitalizar la lengua que por derecho cultural y lingüístico les corresponde. A través del proyecto, se considera que la concientización de la pérdida de la cultura y lengua en la comunidad será más evidente y la posibilidad de un reconocimiento y dignificación de la identidad nahua será viable a partir del grado de participación comunitaria y de la accesibilidad de la comunidad escolar, bajo a propuesta de revertir el debilitamiento del náhuatl en la comunidad.

El proyecto es relevante porque beneficia de manera directa a la población asistente de los 2 Centros de Educación Preescolar Indígenas (CEPI), y a una Primaria Bilingüe de educación Indígena, y tiene un impacto indirecto en 2,946 personas que

viven en hogares indígenas en Nealtican, una población de 1041 personas que se reconocen como hablantes del náhuatl de un total de población de 12,011 habitantes; de este millar, 13 personas dicen solo hablar náhuatl de la comunidad, los otros 994 se reconocen como hablantes del mexicano (CONAPO, 2013). Teniendo un impacto educativo y social en un municipio de condición semi-urbano.

6. PLAN DE ACCIÓN

6.1. Desarrollo de los objetivos

Los objetivos específicos se proponen para dos ámbitos: el comunitario y el ámbito escolar. Son acciones que se implementarán en dos momentos, en un periodo de renovación por año durante dos años; es decir, cada año se informa y se valora su factibilidad.

6.1.1. Ámbito comunitario

Objetivo específico 1. Gestionar un espacio radiofónico que recupere la memoria histórica, la sabiduría tradicional – étnica, donde se divulguen los valores culturales y promueva el uso de náhuatl en la localidad.			
Primer momento			
Acción: Gestionar la creación del programa de radio “Los saberes de la comunidad”			
Actividades	Participantes	Recursos	Espacios
Actividades * Presentación del proyecto al grupo grupo “ <i>Hueyi Atlixcayotl</i> ” * Presentación del proyecto a la estación de radio de la comunidad	Responsables: Gestores del programa de radio El grupo “ <i>Hueyi Atlixcayotl</i> ” y adultos mayores	Según las actividades generadas por la acción	Espacios públicos de radiodifusión y espacios educativos
Segundo momento			
Acción: Sensibilizar a la comunidad hacia los problemas del debilitamiento de la cultura y la lengua náhuatl.			
Actividades	Participantes	Recursos	Espacios
Actividades *Realizar programas radiales que se desarrollen en forma bilingüe (náhuatl – español)	Responsable Gestores del programa de radio Grupo “ <i>Hueyi Atlixcayotl</i> ”, Adultos	Según las actividades generadas por la acción	Espacios públicos de radiodifusión y espacios educativos

* Tomar en cuenta contenidos a través de formatos radiofónicos emergentes de las prácticas comunitarias como las practica de la boda en la comunidad.	mayores y organizaciones civiles.		
Tercer momento.			
Acción: Promover otros espacios en redes sociales (radio digital) para tener un alcance en las nuevas generaciones.			
Actividades	Participantes	Recursos	Espacios
*Producir en nuevos espacios de difusión de la lengua y cultura de la localidad.	Responsable Gestores del programa de radio e integrantes involucrados en el proyecto	Según las actividades generadas por la acción	Instituciones de apoyo

6.1.2. **Ámbito escolar**

Objetivo específico 2. Vinculación y promoción de los saberes comunitarios que se originen en la radio a través de las capsulas informativas, los pot cas, las narraciones, las entrevistas, las series radiofónicas y más producciones en las escuelas bilingües de la comunidad.		
Acciones: Sensibilización para reconocer los saberes comunitarios y fortalecer la lengua de la comunidad		
Actividades	Responsables	Recursos
Relacionar las producciones de la radio en los distintos contenidos escolares de la asignatura de lengua indígena	Gestor del proyecto	Según las actividades generadas por la acción
Sistematización de los saberes de las prácticas comunitarias que se realizan en la comunidad	Autoridades civiles y educativas	
Diseño de materiales bibliográficos y didácticos en forma física o digital con enfoque intra- intercultural ya sea en forma monolingüe, bilingüe o trilingüe según sea el caso	Comunidad escolar	
Desarrollo de una propuesta curricular para la enseñanza del náhuatl a partir de los saberes comunitarios con la participación de los mayores de la comunidad	Agentes interesados en el proyecto	

7. EVALUACIÓN

Acciones	Actividades	Participantes	Recursos	Espacios
Permanente *Seguimiento y evaluación del proyecto en relaciona los compromisos propuestos por los participantes	*Diseño y gestión del proyecto *Organización del proyecto *Difusión del proyecto *La ejecución del proyecto *Cierre del proyecto.	Responsable e integrantes involucrados en el proyecto	Según las actividades generadas por la acción	Espacios públicos y educativos

8. RECURSOS FINANCIEROS

Los recursos que requiera cada acción se generará con la puesta en marcha de los proyectos generados con instituciones como: el Instituto Nacional de Lengua Indígenas (INALI), la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), la Dirección de Educación Indígena (DEI) en Puebla, autoridades estatales y locales a las que pertenece el Municipio, ONG 's como "Ayuda en Acción" u otros espacios donde se generen apoyos en beneficio del fortalecimiento cultural y lingüístico del náhuatl en la comunidad.

9. FACTIBILIDAD

La factibilidad de la propuesta se genera bajo los compromisos comunitarios de autoridades civiles y mediante el interés y participación de la comunidad. En el grupo "*Hueyi Atlixayotl*" existe un compromiso de palabra para fortalecer la puesta en escena de La boda indígena en la lengua y de acuerdo a las costumbres de la comunidad. La factibilidad en las enseñanzas y aprendizajes de los saberes comunitarios dependerá del grado de interés de los participantes y el apoyo de las autoridades educativas en curso.

10. CONSIDERACIONES FINALES

- Cada una de las acciones considerará las sugerencias de los habitantes y hablantes de la comunidad

- Se tomarán en cuenta las distintas orientaciones y sugerencias que en cada espacio se aporten.
- Se buscará mantener diálogos breves en lengua con las personas, las familias o grupos donde sea uno sabedor que existen hablantes activos o pasivo en lengua del náhuatl en la comunidad.

Como gestora y promotora de las lenguas originarias, cada una de mis acciones estará encaminada a despertar el interés por las lenguas nativas de mi familia, de mi comunidad de mi región y en su caso de mi país. Así sea.

Bibliografía

- Appel, R., & Muysken, P. (1996). *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona España: Ariel Lingüística S.A.
- Aranibar, R. C. (1996). *El saber local. Metodologías y técnicas participativas*. Bolivia: CID Centro de Integración para el Desarrollo.
- Argüelles, S. J. (2008). *El Maíz en la Identidad Cultural de la Huasteca Veracruzana*. Cochabamba Bolivia: PROEIB Andes.
- Arredondo Gutiérrez, R. S. (2014). *Enciclopedia de Municipios y Delegaciones de México. Estado de Puebla*. Obtenido de Enciclopedia de Municipios y Delegaciones de México. Estado de Puebla : <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21102a.html>
- Ayuntamiento Nealtican, H. (s/d de enero de 2014). *Enciclopedia de municipios y delegaciones de México*. Obtenido de Estado de Puebla Nealtican: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21102a.html>
- Baker, C. (1997). Fundamento de Educación Bilingüe y Bilingüismo. En C. Baker, *Fundamento de Educación Bilingüe y Bilingüismo* (pág. 416). Madrid: Cátedra.
- Barriga, V. R., & Flores Farfán, J. A. (2003). Cuatrerros somos y toindioa hablamos: contactos y conflictos entre el nahuatl y el español en el sur de México. *Caravelle*(80), 317. 322.
- Beals, R. L., & Hoijer, H. (1981). Capítulo1 Naturaleza y Alcance de la Antropología, 4. Antropología Social y Cultural. En A. L. Beals, & H. Hoijer, *Introducción a la Antropología* (pág. 713). España: aguilar s.a. ediciones españolas.
- Bertely, B. M. (2000). *Conociendo Nuestras Escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México, Buenos Aires Barcelona: PAIDOS.
- Blaxter, L., Hughes, C., & Tight, M. (2000). *Cómo se hace una investigación*. España: Gedisa.
- Bonfil, B. G. (1991). La teoría de control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las culturas contemporáneas, Vol IV, núm. 12, IV(12)*, 165-204.
- Bricker, V., & Edmoson, M. (2001). *Las coplas indígenas de México*. Recuperado el 06 de 06 de 2018, de Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien Année 2001 76-77 pp. 13-26: https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2001_num_76_1_1281
- BUAP. (21 de Agosto de 2012). *Puebla on line*. (cuerpolinguisticabuap@yahoo.com.mx) Recuperado el 3 de Marzo de 2018, de Puebla on line: http://www.pueblaonline.com.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=29297:diversidad-ling%C3%BCistica-de-puebla-en-riesgo-de-desaparecer&Itemid=155

- Campoy, A. T., & Gomes, A. E. (2015). *Manual básico para la realización de tesinas, tesis y trabajos de investigación*. Madrid: Editorial EOS.
- Canal Once,27052014. (27 de 05 de 2014). La Educación en México. El siglo XIX primera parte. (E. Estrella , Ed.) México, Ciudad de México, Ciudad de México: INAH, CONACYT, CONACULTA.
- CANTÓN, F. A. (9 de Abril de 2012). *Vanguardia Mx. Coplas mexicanas*. (VANGUARDIA, Editor) Recuperado el 28 de 05 de 2018, de Vanguardia Mx. Coplas mexicanas: <https://www.vanguardia.com.mx/columnas-coplasmexicanas-1261409.html>
- Castel, R. (2001). Presente y genealogía del presente. En R. Castel, *Presente y genealogía del presente: Una aproximación no evolucionista al cambio social*. (págs. 5-12). s/d: Archipiélago No. 47.
- CDI. (06 de 10 de 2015). *¡Conoce la maravillosa historia del mole!* (gob.mx, Editor, gob.mx, Productor, & Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) Recuperado el 31 de 05 de 2018, de ¡Conoce la maravillosa historia del mole!: <https://www.gob.mx/cdi/articulos/conoce-la-maravillosa-historia-del-mole>
- CEIGEP. (S/d de s/d de 2016). *Fichas Municipales*. Obtenido de Fichas Municipales: <http://www.coteigep.puebla.gob.mx/est231.php?muni=21102#TABLA!A3>
- Centros Educativos. (03 de Diciembre de 2017). *Centros Educativos en Nealtican* . Obtenido de Centros Educativos en Nealtican: <https://centroseducativos.com.mx/puebla/nealtican>
- CFE. (19 de 01 de 2016). *Comisión Federal de Electricidad*. (INFOMEX, Editor, & INFOMEX, Productor) Recuperado el 31 de 05 de 2018, de Comisión Federal de Electricidad: <http://portal.cfe.mx/acercacfe/Quienes%20somos/Pages/historia.aspx>
- CGEIB. (2004). *Políticas y Fundamentos de la Educación Intercultural Bilingüe en México*. México, Ciudad de México, México : SEP.
- Chi, C. H. (2011). *LA vitalidad del Maaya T'aan. Estudio etnográfico de la comunicación intergeneracional de los mayas de Naranjal Poniente*. La Paz Bolivia: PROEIB Andes.
- Christian, C. J. (1976). *Social and psychological implications of bilingual literacy*. Simoës: ed.
- CONAPO. (2013). *SEDESOL Catalogo de localidades. Consejo Nacional de Población*. (U. d. Microrregiones, Editor, & D. G. Microrregional, Productor) Recuperado el 26 de 05 de 2018, de SEDESOL Catalogo de localidades. Consejo Nacional de Población: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=211020001>
- Crystal, D. (2001). *La muestre de las lenguas* (primera ed.). (P. Tena, Trad.) Madrid, España, España: Cambridge University Press.

- Díaz Courder, E. (Mayo -Agosto de 1998). Diversidad Cultural y Educación en Iberoamérica. *Revista Iberoamericana de Educación*(17), 21. 10 - 31.
- Díaz, I. F. (2015). Tlachuapahualiztli "Arte de criar y educar a los hombres". En I. F. Díaz, *La Educación de los Aztecas: cómo se formó el carácter del pueblo mexicana* (págs. 38 - 88). México: PANORA.
- Espinosa, M., & Gilyam, M. (25 de 02 de 2012). Sincretismo Cultural Mestizaje Cultural en México y Perú. *Cátedra Virtual para la integración Latinoamericana*, 17. Obtenido de Sincretismo Cultural Mestizaje Cultural en México y Perú.
- Fishman. (1995). *SOCIOLOGÍA DEL LENGUAJE The Sociology of language*. Madrid: Graficas Rogar, S. A.
- Glockner, J. (2012). *Los Volcanes Sagrados*. México: Grupo editorial México.
- Gómez, G. P. (1981). *La Antropología estructural de Claude Levi. Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*. Madrid: TECNOS.
- Gomez, P. (7 de Febrero de 2014). *Prezi Transcripción de Estructura de la Administración Pública*. Obtenido de Prezi Transcripción de Estructura de la Administración Pública: <https://prezi.com/qp1w9w1wzlar/estructura-de-la-administracion-publica/>
- Gubitosi, P. (2012). El Desafío de Enseñar Lengua a los Hablantes de Herencia. En U. d. Amherst (Ed.), *Identidades dinámicas: variación y cambio en el español de America I Congreso de la Delegación Argentina de la Asociación de Lingüística y Filología de America Latina (ALFAL) y V Jornadas Internacionales de Filología Hispánica* (págs. 1- 8). Argentina: Simposio: "La gramática y sus aplicaciones". Obtenido de <http://jornadasfilologiaylinguistica.fahce.unlp.edu.ar/ISSN2344-9071>
- Guerrero, G. R. (1980). *El Pulque. Religión, Cultura, Folklore*. (E. E. A.C., Ed.) México, México, CDMX: SEP INAH.
- Harris, M. (2001). *Antropología Cultural*. Madrid España: Alianza.
- Hernández. (2015). Forjando un nuevo rostro de México. En N. Hernández, *Forjando un nuevo rostro. Yancuic ixxtlachihualistli, Orígenes y desarrollo de la educación indígena en México* (pág. 197). Puebla, Puebla, México: SEP Puebla.
- Hernández, N. (2009). *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*. México: Magenta Ediciones.
- Hirschberg, J. L. (1978). *Historia Mexicana*, 28 (2). Recuperado el 24 de 05 de 2018, de *Historia Mexicana*, 28 (2): <http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2728/2238>
- INEGI. (2009). *Prontuario de información geográfica Municipal de los Estados Unidos Mexicanos Nealtican, Puebla*. Puebla: INEGI Geoestadística, clave 21102.
- INEGI. (31 de 12 de 2010). Obtenido de Instituto Nacional de Estadística y Geografía: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/default.aspx>

- INEGI. (2010). *INEGI*. Obtenido de Censo Poblacional:
<http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/bcs/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=03>
- INEGI. (2016). *“Estadísticas a propósito del día Internacional de los Pueblos Indígenas 9 de Agosto. Datos Nacionales . Aguascalientes: INEGI.*
- INEGI. (2007). *VII Censo Agrícola Ganadero y Forestal 2007*. (D. G. Economicas, Ed.) Estados Unidos Mexicanos, Nealtican Puebla, México: Dirección General de Estadísticas Economicas.
- López Austin, A. (1978). *Anales de la Antropología .* (UNAM, Ed.) Recuperado el 01 de 06 de 2018, de Anales de la Antropología :
<http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23260>
- López, A. A. (1985). 9 Discursos de la Salida del Joven del Telpochcalli para Contraer Matrimonio. En A. López Austin , & UNAM (Ed.), *Educación Mexica. Antología de textos sahuaguntinos* (págs. 20 -84). México, México , México : UNAM.
- López, L. E. (2009). Interculturalidad, educación y política en América Latina: perspectivas desde el Sur. En L. E. López, *Interculturalidad, educación y ciudadanía perspectivas latinoamericanas* (págs. 129 -219). La Paz Bolivia: Plural.
- Lorente, F. D. (septiembre - diciembre de 2009). Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía. *Cuicuilco*(47), 201 -229.
- Mendoza, O. M. (30 de Agosto de 2010). *ALTERIDADES UAM*. (UAEM, Ed.) Obtenido de El compadrazgo desde la perspectiva antropológica:
<http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/153>
- Mind the Gap, A. d. (2010). *Guía Metodológica para el Desarrollo de Habilidades Sociales .* Europa: Organización Autónoma Programas Educativos Europeos.
- Monje, Á. C. (2011). *El proceso de la Investigación cuantitativa y cualitativa*. Colombia: Universidad SurColombiana .
- Muñoz, C. H. (1996). El Huehuetlahtolli, recurso de la vitalidad etnolingüística del pueblo náhuatl. *PROEIB ANDES*, 1-7.
- Nealtican, A. (2014). *Plan de Desarrollo Nealtican 2014 -2018*. Puebla: Orden Juridico Poblano.
- Ong, W. J. (1994). *Oralidad y escritura Tecnología de la palabra*. México/ Colombia: Fondo de cultura Económica.
- Orden Jurídico, P. (2014). *Plan de Desarrollo Municipal Nealtican, Puebla 2014 -2018*. Puebla México: Secretaría General de Gobierno.
- Pérez, M. S. (2016). *Desplazamiento de la lengua Totonaco, variedad de EspinalL Veracruz, desde las estructuras culturales*. Cochabamba Bolivia: Proeib Andes.
- Pérez, P. J., & Gardey, A. (2010). *Definición. de.* Recuperado el 19 de Marzo de 2018, de Definición. de.: <https://definicion.de/tradicion/>

- Piña Loredo, M. (s/d de Septiembre de 2012). *Nealtican el voz de su gente*. (M. Piña Loredo, Ed.) Puebla, San Buenaventura Nealtican, Huajotzingo-Cholula: mimeo.
- Piña Loredo, M. C. (2013). Testimonios del archivo de San Buenaventura Nealtican, Puebla. En M. P. compilación, *Testimonios del archivo de San Buenaventura Nealtican, Puebla* (pág. 95). México: Apoyo al desarrollo de archivos y bibliotecas de México, A.C.
- Podestá, S. R. (2000). *Funciones de la Escuela en la Cultura Oral Nahuatlaca*. México: SEP.
- PRATEC, P. A. (2006). *Calendario agrofestivo en comunidades y escuela*. Perú: Bellido Ediciones EIRL.
- Rodríguez, A. M., & Pérez, Q. R. (1993). El Atlixcayotl. *TRAMOYA*, 47-52.
- Rodríguez, G. G., Gil, F. J., & García, J. E. (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Granada: Aljibe.
- Rodríguez, S. M., D' Aubeterre, M. E., & Shadow, R. (s/f de Abril - Junio de 2000). El matrimonio indígena en el México Contemporáneo. *Antropología Nueva Época*(58), págs. 49 -55.
- Sahagún, B. d. (1956). Capítulo IV De los oficios condiciones y dignidades de las personas nobles y generosas. En F. B. Sahagún, *Historia general de la cosas de Nueva España. 4 tomos*. (pág. 400). México: Espasa- Galpe Arg.S.A. .
- Santos, G. F. (2004). Escribiendo la Historia el el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanasha. En A. S. Editores, *TIERRA ADENTRO* (págs. 187 - 219). Lima, Perú: Tarea Gráfica Educativa.
- Schmelkes, S. (2001). *Interculturalidad y Educación de Jóvenes y Adultos. Número Especial de Aniversario CREFAL*. Recuperado el 22 de 06 de 2018, de Interculturalidad y Educación de Jóvenes y Adultos. Número Especial de Aniversario CREFAL.: <http://www.crefal.edu.mx/rieda/images/rieda-2001-especial/articulo2.pdf>
- Sebe Bom Meihy, J. C. (28 de abril de 1993). *Estudios históricos INAH, revistas historias*. Recuperado el 24 de Abril de 2018, de Estudios históricos INAH, revistas historias: <http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/?p=4106>
- SEP. (2014). *Español. Libro de Lecturas. Segundo grado*. México: SEP.
- Sichra, I. (2003). *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. La Paz Bolivia: Plural.
- Solís, F. G. (1997). *La Gente pasa, Los nombres quedan... Introducción en la Toponimia*. Lima Perú: G. Herrera editores.
- Soriano, S. S. (2013). *Nealtican*. Puebla: Mineo.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia : Universidad de Antioquia .

- Tapia, C. R., Mejía, G. M., & Iglesias, B. M. (Julio - Diciembre de 2017). Desafíos Lingüísticos de una primaria bilingüe indígena. (E. Villaseñor Gómez , Ed.) *Reporte en Migración. Agenda migrante Puebla año 6, No 9. Migración, niñez y juventud*(9), 11 -27.
- Terborg, R., & García, L. L. (2011). Las Presiones que causan el Desplazamiento. Mantenimiento de las Lenguas Indígenas. La Presentación de un Modelo y su Aplicación. En R. Terborg, L. L. García, & CELE (Ed.), *Muerte y Vitalidad de las Lenguas Indígenas y las Presiones sobre sus hablantes* (Primera ed., Vol. I, pág. 285). México, México, Ciudad de México: UNAM.
- Toledo, V. M., & Barrera, B. N. (2008). *La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Romanyá/Valls, s.a.
- Toukomaa, P., & Skutnabb-Kangas, T. (1977). *The intensive Teaching of the mothertongue to migran children at pre-school age*. Finlandia : University of Tampere.
- UNESCO. (2003). Vitalidad y Peligro de Desaparición de las Lenguas. En UNESCO, *LVE_Spanish_Edited for Publication .pdf*(pág. 23). Paris: UNESCO. Obtenido de LVE_Spanish_EDITED FOR PUBLICATION.pdf.
- UNESCO, ONU. (1954). *El empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza*. Suiza: C. F. Bucher.
- Yates, J. L. (14 de 06 de 2011). *heraldicamesoamericana*, wordpress. Recuperado el 09 de 05 de 2018, de heraldicamesoamericana:
<https://heraldicamesoamericana.wordpress.com/2011/06/14/nombres-y-apellidos-aztecas/>
- Zamora, R. D. (2014). El sistema operador de los servicios de agua potable en la Ciudad de Puebla 1984 - 2010 Tabla III. 1 Número de pozos por sistema y municipio 2010. En R. D. Zamora, *Los Servicios de agua potable y saneamiento en la Ciudad de Puebla. Sujetos sociales, poder y modelo de gestión 1984 - 2010* (pág. 342). Puebla, México: BUAP. Facultad de Economía.

Anexos

A. Instrumentos de la investigación

Universidad Mayor de San Simón, PROEIB Andes Maestría en Educación Intercultural Bilingüe 9na.versión

Anexo 1. Ficha de la comunidad

1. **Ubicación geográfica**
 - a. Nombre de la comunidad
 - b. Ubicación...
2. **Organización social**
 - a. Ámbito Municipal
 - b. Ámbito local (organización social, ejido, asociación...)
3. **Servicios con que cuenta la localidad**
 - a. Servicios de agua (acueducto, pozos, potable)
 - b. Servicios públicos
 - c. Servicios de salud
4. **Aspecto económico**
 - a. Organización comercial
 - b. Organización agrícola
 - c. organización ganadera
5. **Aspecto educativo**
 - a. Institución educativa
 - a) Nombre de la institución
 - b) Docentes, Población escolar por grado
 - c) Tipo de población escolar (nativa, mestiza, migrante)
 - d) Servicio que ofrece
 - e) Organización escolar
 - f) Organización estudiantil
 - g) Horario de trabajo
6. **Aspecto cultural**
 - a. Festejos de acuerdo al mes
 - b. Ferias culturales
 - c. tradiciones
 - d. Costumbres
 - e. Deporte
7. **Aspecto lingüístico**
 - a. Población hablante de alguna lengua indígena
 - b. Población hablante de un idioma extranjero.
8. **Situación particular a observar**
 - a. Uso del náhuatl

b. Ubicación de espacios del uso de la lengua...

Universidad Mayor de San Simón, PROEIB Andes
Maestría en Educación Intercultural Bilingüe 9na. versión
Anexo 2. Guía de entrevistas semiestructurada, grupo focal

Datos Generales

Estado: _____

Municipio: _____

Tiempo de observación: _____

Lenguas: _____

Espacio y situación: _____

Hora: _____

Lugar y fecha

Ruta de trabajo

- 1)
- 2)
- 3)

Primer momento para la práctica cultural a observar

¿Qué acciones han ayudado a los mayores a mantener la cultura y la lengua?

¿En qué prácticas culturales usan el náhuatl los mayores?

¿Qué funciones tiene la lengua en esas prácticas y relaciones interculturales?

¿Qué conocimientos transmite la práctica cultural o lingüística?

¿Cómo están organizados los mayores?

¿Qué funciones sociales, culturales o políticas y de lengua ejercen los mayores?

¿Cuál es la percepción de la comunidad hacia los mayores en cuanto a su participación en prácticas culturales?

Segundo momento Guía de preguntas para entrevista semiestructurada

Temas de conversación

- Apreciaciones sobre el uso actual de la lengua náhuatl
 - les gusta, quieren aprenderla, les es indiferente, se avergüenzan, o si lo hablan los discriminan.
- Apreciaciones sobre el uso de la lengua náhuatl en el pasado
- Percepciones sobre las tendencias del uso del náhuatl en el futuro
- Significado personal, familiar y social de la lengua náhuatl
- Lengua que se debe hablar hoy
- Razones de la ruptura o mantenimiento de la transmisión intergeneracional

Primer momento Guía de preguntas para la entrevista a profundidad

Temas de conversación

- Valoración y significado personal, familiar y social de la lengua náhuatl

¿Cómo adulto, como prefiere hablarles a los niños en náhuatl o castellano?
¿Considera Usted que en la actualidad en Nealtican todavía se habla la lengua náhuatl?
¿Por qué cree Usted que las personas ya no hablan el náhuatl en la comunidad?
¿Usted cómo considera a los que hablan el náhuatl?

Conocimiento de lenguas

Hay alguno de sus familiares que también hable náhuatl?
Usted cómo hablante del náhuatl en Nealtican ¿Conoce a alguien más que también hable el náhuatl? Si/no ¿Dónde?
¿Conoce algún de los jóvenes que hable náhuatl? ¿Habrá la posibilidad que algún niño hable el náhuatl?
¿A qué cree que se deba esta situación?

Revitalización

¿Usted cree que se deba hablar la lengua náhuatl en la comunidad? Si/no ¿Por qué?
¿Cree Usted que nuestra lengua en la generación de los jóvenes y los niños se siga hablando o llegará a desaparecer? Si/no ¿Por qué?
Según Usted ¿En qué lugares de la comunidad se usa la lengua?
¿Qué sugiere Usted para que se hable más la lengua en la comunidad?

Otros (Si el entrevistado es joven)

¿Qué lenguas habla su papá?
¿Qué lenguas habla su mamá?
¿Qué lenguas hablan sus abuelos?
¿Viven con tú familia? Si/no ¿Dónde viven?

Fuente: Elaboración con referencia a: Dra. Inge Sichra, Dr. Tulio Rojas, (Chi, 2011)

Universidad Mayor de San Simón, PROEIB Andes
Maestría en Educación Intercultural Bilingüe 9na.versión
Anexo 4. Guía de observación para el diario de campo

Datos Generales

Estado: _____ Municipio: _____

Tiempo de observación: _____
Lenguas: _____

Espacio y situación:

_____ Lugar y fecha _____ Hora: _____

Ruta de trabajo

- 1)
- 2)
- 3)

Puntos focales a observar	Notas de observación (NO)
<ol style="list-style-type: none"> 1. Practica social que desempeñan los mayores. 2. Es costumbre o hábitos... 3. Organización en la práctica social. 4. Contexto donde se desarrolla la practica social. 5. Escenario físico donde se lleva a cabo la practica social. 6. Actores que intervienen en la actividad. 7. Uso de la lengua de los mayores en torno a la práctica social. Interacción comunicativa con los demás participantes. 8. Situación de habla (acontecimiento, ritual, religioso, familiar etc...) 9. Evento de habla (actividad, propósito u objetivo, situación de conflicto, negociación, convencimiento, conversación cotidiana, conversación ritual, y/o religioso). 10. Acto de habla (afirma, pregunta, niega, aconseja, acepta, rechaza, propone, invita, amenaza, condena, etc.) 11. ¿Qué motiva la comunicación? 	
Memorándums analíticos (MA)	
Análisis de lo observado o la entrevista	
Notas metodológicas (NM)	
Mejora a la metodología	
Notas teóricas (NT)	
Primer acercamiento a la teoría	

Fuente: Elaboración propia con referencia a: (Blaxter, Hughes, & Tight, 2000), (Chi, 2011)

Universidad Mayor de San Simón, PROEIB Andes Maestría en Educación Intercultural Bilingüe 9na.versión Anexo 5. Guía temática del taller de historia oral náhuatl	
Datos Generales	
Estado: _____	Municipio: _____
Tiempo de observación: _____	Lenguas _____
Espacio y situación:	

Lugar y fecha	
Hora: _____	
Ruta de trabajo	
a)	
b)	
c)	
Diseño metodológico del Taller de Historia Oral Náhuatl	
1° día	Presentación del taller a los participantes Motivación del diagnóstico participativo Presentación de Mapas parlantes y Calendario agro festivos.

	Trabajo en grupos sobre aspectos físicos- naturales y agropecuarios. Plenaria de presentación y discusión de los trabajos Presentación de diapositivas o proyección de videos Comentarios y/o debate
2° día	Dinámicas de motivación Trabajo en grupos sobre aspectos económicos y sociales Continuación de los trabajos en grupo Plenaria de presentación, discusión de trabajo Proyección de videos o diapositivas Comentarios y/o debate
3° día	Dinámicas de motivación Trabajo de grupo sobre organización y cultura Plenaria de presentación, discusión de trabajo Proyección de videos o diapositivas Comentarios y/o debate
4° día	Dinámica de motivación Consolidación del Mapas parlantes y Calendario agro festivos. Plenaria de presentación y discusión de los trabajos Socialización de saberes Plenaria y priorización de problemas y necesidades Acuerdos y compromisos Conclusión

Fuente: Elaboración con referencia a: (Aranibar, 1996, págs. 15-19)

Universidad Mayor de San Simón, PROEIB Andes
Maestría en Educación Intercultural Bilingüe 9na.versión
 Anexo 6. Guía del taller de habilidades sociales
Datos Generales

Estado: _____

Municipio: _____

Tiempo de observación: _____

Lenguas: _____

Espacio y situación: _____

_____ Hora: _____

_____ Lugar y fecha

Ruta de trabajo

- 1)
- 2)
- 3)

Guía temática del taller

- Pensamientos y creencias
- (Tomar en cuenta las preguntas de investigación)
- Aceptación o rechazo de las relaciones interpersonales
- Dialogo de conflictos interpersonales
- Responder asertivamente a las críticas
- Hacerse de nuevas percepciones

Fuente: Elaboración con referencia a: (Roca, 2010)

B. Sistematización de diálogos en náhuatl de la boda de Nealtican

Diálogos de la interpretación en náhuatl por Don Hilario Luna Osorio y su esposa Marina Méndez Grande

Entrevista diálogos en náhuatl

Interpretación en náhuatl

Se empieza a interpretar en puro Náhuatl, pero pues uno viene de por ahí (señala la entrada de la puerta) –*Mo kuali tonaltsintli* que Dios *memoxpilia mo kualit ionantzintli*.

Y ahí contesta la de la casa –*ximopanoltijsinokan comaletsitsin, compaletsitsin* algo así y ya entramos es cuando ya habla en lo que vamos...

Al llegar a la casa ya así le dice (el intérprete) –*kenaponoltijk se kuale tonaltsintli*. La dueña de la casa va a decir este – *mokualitonaltsintli ximopanoltijsinokan ipa lugartsintle*.

El interprete –*comalejtsin, compalejtsin nikan kenamopanoltijsinojke namokompalejtsin, Komalejtsin nikan namotlalpalohuilia kenton kemajxiktijkatsin wan namohuitsotsin keno namotlahuultsinojke nin tonantsintli* Ese es el saludo como que se dijera ¿Cómo amanecieron esta mañana?

(Luego menciona el motivo por el cual se les visita)

Interprete. *Pues compadre* (mencionan los nombres del para los papás) –*komalejtsin, kompalejtsin nikan ¿kenamopanoltijsinojke namokompalejtsin, namokomalejtsin? nikan techmoilia huan tlajtlanilijke se favor inahuaktsinko kampa namo akompañahuriske namopilhantsitsihuan*

De próximo van a entrar las familias todas y se les dice:

Interprete –*Otimakompañaruijtsinoje onikan yohualmokumplirojke yokilmanahui Namonpilhuantsitsihuan, yokimoselilijke in chikontej motlanahuatili wan ixpantsinko to hueyitajtsin wani totiopanchantsin, wan otemakistijkatsin tomasehual nantsin okimateochihuilijke ne kampa nehualtjiktate nihuan nin semanahuak huaktli neka namotlatsijsinoa okinamotlakamachitiske huan nopanoltijsinoske nonka namomakiliske nonki namoteochihuiliske namopiluantsitsihuan*

Para que les den la bendición, luego se da agradecimiento

Interprete. *Komalejtsin, kompalejtsin nikan timohuilijtsinoa namokompalejtsin namokomalejtsin kampotimohuilijtsinoa timonchankahuilia huan kimotemaktilia namonpiluantsitsihuan.*

Al recibir los padres

Totemakixtijkatsin kuale tomasehualnantsi, amo tlenol, kuele namonamikiltijke sanse velatsin okimohualtsijsinojke wan seixochitlamlantli mailakatsoltsin wan namohuitsotsin nikan semohuistika se mohuitsotsintle kampa ompamasepa omasehuitsinoske...kan tsakuiltonal, senkuaxochitl ihuan temakxochime namokualkumpliouiske sepakilistsintle wan kampa kualiltsinojke namo kompadres namokomadres tepitsin hualminijsinojke tlatsotsonale kampa neka ne ijtotilis xochipitsahuak kualmihuikilia maj se makuil tonal (Ent.HLSyMMG220117).

Entrevista que complementa a la primera

Cuando se llega a la casa y llaman para avisar

Interprete –Ken namopanoltia maj se kuali tonaltsintle namohualmopanoltijtsinoske namechnatlistsinoske

Ya dentro la casa empiezan avisar

Interprete. Kenamopanoltia maj se kuali tonaltsintle, sanon techotlakamachitijtsinoske nohualpanojtjtsinoske san techmonahuatlistsinoske ken namopanoltijtsinoa maj se kuali tonaltsintle san tejtakamajtlijtsinoske namohualpanojtsinoskiaya tle non namechtlana

Caseros Maj se mopanoltijtsinokan ipan no kaltsintli

Interprete. Pues compadres Antonio comadre Juana nikan ken namopanoltijtsinojke na mo compadre en compañía de nochi descendencia keme nikan Dios kimokahuilijtsinoa nikan no hualmacompañaruitsinojke namopilhuantsitsihuan kan pilkokoal moentegraruijke in chikontej sacramento ij tlajtoltsin in tohueyi itotemakixtjijksin huan in to hueyi tajtsin, huan in to tiopanchantsin kampa iktoj hueyi tajtsin huan itomasehualnantsin okihualmotiochihuilijtsinojke desde kampa moyehu tiltijtkate itech inin semanahuajtle huan nikan kimijtalijtsinoa san tej motlakamajchitsinoske onohualmopanoltijtsinoskiaya

Caseros. Tiktlasojkamati namohuahuitsotsin compadres, comadres maj Dios mitsonpelijtsinoa

Bueno entonces da la bendición, entonces otra vez dice

Interprete. Pues compadres pues ya kihual namoteochitihuilijtsinoske

Caseros. (Los familiares bendicen y dan consejo a los novios) Ikatsinko ni tokatsin Dios tetatsin huan Diosipiltsin, iyekatsin yolitsin mail mochihua

Caseros. (otra forma de decir la bendición) Maipampa nimajchihua cruz inikpa intoyahua totoko yej Dios se ika nitokatsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin iejekatsin yolitsin mail mochihua...

Después de dar la bendición los caseros dicen

Caseros... yaimetsinojtika tlasojkamatik namomahuitsotsin eso es cuando dice ya está, ya está la bendición muchas gracias

Padrinos y acompañantes. Tlasojkamatik namomahuitsotsin

Interprete. Pues compadre, comadre nikan kimijtilijtsinoa namo compadre namo comadre kampa yo mocumpliruijtsinojke inkenon namotlanahuatiltinojke yokihualmakcompañaruijtsinojke namopilhuantsitsinhuan huan horita nin mechhualmaktilitsinoa namonpilhuantsitsinhuan

entonces el padrino ya los agarra a los novios y se los entrega a su mamá y a su papá eso le dicen nechoalmoentregarhuijlijtsinoa o también dicen nechonmaktilitsinoa

Bueno entonces ellos (los caseros) que van a decir Titlasojkamati namohuitsotsin tlajki so amo ijki ixtechondispensarokan

Interprete tlajkatsintli huan tla amo ijksintli entos ixkihualdispensarokan

Y los caseros tlasojkamatik inamohuitsotsin

Pasan al pakilistli o el baile del Tlaxcalteco

Interprete. Nikan nohualminekititsinojke mas ke san se velatsin kualmoxotalilinoske huan se ixochitlamantli mailakatsoltsi, huan no ijki namohuahuitsotsin maj san se kuaxochitsintli, huan se temakxochitsintle para kan kinamokumpliruijtsinoske se pakilistsintle nikan namo compadre okualmilijtsinojke maj san se tipitsin tlasojtsionale

para kampinamokumopliroske seimijtotilis para kuilmijtotilijtsinoske in tsakuiltonale (paragua)

H1. yo hasta ahí termino ya trabajo dije eso ya salen al patio a bailar

Todos los de la casa tlasojkamatik namohuitsotsin

H1. y ya es como van pasando y dan el saludo y van diciendo tlasojkamatik namohuitsotsin para ya entran a bailar

Interprete. Tlasojkamatik namohuitsotsin ya salen al patio a bailar con el quitasol

En el baile se inician los versos

H1. Y cuando eso ya dentro del baile ya comienza a decir los versos, hay muchos versos...

M2. Si bailan los novios bailan y dicen

Xikonmaka, huan xikonmaka... Los dos novios se dicen dice el muchacho –

Xikonmaka, huan xikonmaka xikontepini tlaktlikpaktle para mokalkakikan tlalankate sepasan tikpajpaktikate ese dice el muchacho le dice a la novia que hay baile que pise fuerte que se oiga para que oigan los que están abajo que estamos muy contestos ese es el verso el que primero empieza

H1. Nomás que con su tonito, si con su tonito estando en el baile ya sale todo de cada persona con su tono pero lo van dando también

M2. Xikonmaka huan xikonmaka xikontepini tlaktlikpaktle para mokualkakikan tlalankate sepasan tipajpaktikate y otra vez dicen tilalana huan tilalana ... así hablan los novios, primero ellos empiezan el verso y ya empiezan los padrinos los compadres hagamos de cuenta el padrino y el de la casa.

H1. Este bueno de esos versos que decía el novio este onimitsomoliliaya tikisaske huan ticholoske intehuatsin otikonmitali techasiske huan techpiloske si, ese el novio le decía a la novia que nada más se van a largar que nada más se van a ir así pero la novia contesto dice

–no porque nos van a encontrar y nos van a colgar

M2. de ahí empiezan los compadres el padrino y el casero, se agarran a bailar el de la casa la comadre y el padrino y ahí se van diciendo los versos este –comadre ximiyeklatemaktiksino

H1. Si mucho, mucho versos un montón es que de antiguo de antes ya para ahorita ya nunca recordamos ya se nos olvidó, si se nos olvida a tiempo, si como le dije la otra vez no sé si le dice el padrino o quien porque le dice a la novia Axan kema noviajtsintle koxitikmati tlen tikchihuas amo tikualanis huan momonantsin huan hasta mits kuatexiximas, ese la novia que si ya sabe todo lo que va hacer porque si no de repente le va a dar coraje a su suegra y hasta lo va a peluquear.

H1. Muchos versos que también a la hora del baile había otro verso que decían

–Huihuilotsin panchijchiki xinexkahua majnitlakchiki amo hualas inomonantsin huan tlajtlankuitsos keme chichi... ya con los versos se acaba, ya nomás hasta después ya la casera va a dar las gracias ya da el chiquihuite, ya da los guajolotes pero ya eso hasta el último, eso ya le toca a la casera, da las gracias al padrino

M2. Se diría hualmopanoltijtsinokan nikan hualmopanoltijtsinokan ipan lugarsintli como están bailando ya van a pasar y van a recibir ya lo pusieron el chiquihuite y ya habla el casero y el interprete

H1. Este dice –pues compadres, comadres lo nombra sus nombres pues este xihualmopanoltijtsinokan ijtsinokan compadres kampa ti kana huan titlasojkamati in

favor tlenon namechnahuijtilijtsinokjke ya non namoncumplirouijke yananon
acompañaruijtsinojke namopiluantsitsihuan huan amo tikpia kachi mas para
tomechmakilijtsinoske nikan katki se mohuijtsoltsintli kampa itejtsinko pos cuando
nanonaxitihue ipan namolugartsintli ahí le da su chiquihuite de guajolote muerto, les
dan los vivos y se les dice –nikan katki se papalotsintle ese es un guajolote
M2. El mahuisotsintle es el guajolote muerto con un chiquihuite y el mole y ahí
H1. Y una palangana de pan
M2. Ese dan las gracias al casero nada más y el padrino dice –tiklasojkamati
namohuitsotsin ya contesta nada más y ya
H1. Dice –tikana huan titlasojkamati namohuisitsin techmodispensaruitsinokan
M2. Ijkatsintli huan muijkatsintli technohualdispensaruitsinokan pues ya nada mas así
hay termina (Ent.HLSyMMG030317).

Diálogos de la interpretación en náhuatl por integrantes del grupo “*Hueyi
Atlixcayotl*”

Diálogos en náhuatl de la salutación en “la boda indígena” del grupo “*Hueyi
Atlixcayotl*”

Don Joaquín: (interprete) ¿Mokonokitsinoa mo kualetonaltsintle? [¿cómo están
pasando el día?]

Casera Juana: ximopanoltijtsinokan compadritos [pasen ustedes compadritos]

Don Joaquín: ¿kenamosehua kanamohuitsotsin, ken Dios namojtsinoa?
[¿Cómo están ustedes, a favor de Dios cómo están?]

Casera Dña. Agustina: ¿ke namohuitsontson, ken Dios namopanoñtijtsino?
kuali tonaltsintli [¿Cómo estan ustedes, a favor de Dios cómo la están
pasando? Buen día]

Don Joaquín: Tlasojkamatik namohuitsotsin , nikan tihualpanoke axkan nin
tonantsintli namopilhuantsitsihuan huan to pilhuantsitsihuan o kitecibirojke
nechikoles sacramento inahuaktsinko nikan tonantsin virgen de Guadalupe,
amo tlen kuajtlajtlaki este techikontlapojpoltsinoske tikualajtijke [A ustedes
muchas gracias, aquí estamos pasando en este día, sus hijos y nuestros hijos
recibieron el sacramento del matrimonio en el regaso de nuestra Virgen de
Guadalupe, no traemos mucho que ofrecer pero que nos disculpen que así
nomás venimos entrando]

Casera Juana: Titlasojkamati namohuitsonjtsin ximopanoltijtsinokan nikan
kaltsinko [agradecemos a ustedes pasen aquí a su casita]

Don Joaquín: Bueno así sea.

Diálogos en náhuatl de la unción o bendición en “la boda indígena” del grupo
“*Hueyi Atlixcayotl*”

Don Joaquín: Comadre Dña. Luisa *ximopanoltijsino* [Comadre Dña. Luisa pase Usted]

Dña. Luisa toma el sahumerio lo lleva en su mano derecha y en frente a los novios los sahúma en forma de cruz después coloca el sahumerio en la mesa y dice al novio. **Dña. Luisa:** *Ni ikatsinko, ni takatsin, teo tetajtsin teo ni piltsin maijmochihua* [En el nombre del padre, del hijo, y del espíritu santo, amen], luego se dirige a la novia y dice *-ikatsinko ni tekatsin teo tetatsin, teo nipiltsin maijmochihua* [En el nombre del padre, del hijo, y del espíritu santo, amen]. *Tlasojkamatik nanohuitsitsin* [gracias a Ustedes] compadritos.

Don Joaquín: *Xomosehuikan* [descansen], compadre Don Porfirio *ximopanoltijsino* [pase Usted]

Don Porfirio: Pasa y empieza a dar unción y consejo a los novios y dice: *kitakan piltsitsihuan nin tonalme nan panoske nin sacramento ixpantsinko* virgen de Guadalupe *ihuan* San Buenaventura *ne tiopantsinko tiktlasojkamati amo tlenon majse* bendicion *itotajtsin itetajtsin teonipiltsin*, luego bendice a la novia y dice: *itotajtsin y tetajtsin Dios ipiltsin. Xikakikan ximoentenderokan, ximotasojtakan jamotikmatische nanmokakahuilia!* [Vean hijos en estos días pasaron este sacramento enfrente de la Virgen de Guadalupe y con San Buenaventura en la iglesia y damos las gracias, no hay nada más que una bendición, en el nombre del padre del hijo y del espíritu, luego bendice a la novia y dice: en el nombre del padre Dios el hijo. Escuchen, traten de entenderse, quiéranse, ¡no vamos a saber, que ya se van a dejar!], después de ofrecer a los novios la bendición y el consejo, se dirige al público: aquí les hablo que estén contentos que estén alegres que estén bien los contrayentes. Muchas gracias... se escuchan los aplausos.

Don Joaquín: Le contesta *Ximosehuijsino* [pase a descansar]

Dña. Juana, toma el sahumerio y comienza la bendición a los novios diciendo. **Dña. Juana:** *Nikan itsinko nin totajtsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin majimochihua*, luego le bendice a la novia *-nikan itsinko nin totajtsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin majimochihua, tehuan tiktlasojkamati namohuitsotsin to compadres ka to yolo nan cumplirojke nin deber otitajtanke titlasojkamati namohuisojtsin* [Aquí frente al altar les bendigo, en el nombre de Dios padre, Dios hijo, del espíritu santo, nosotros agradecemos a ustedes nuestros compadres con todo el corazón el cumplimiento de este deber que les pedimos, agradecemos y damos las gracias a ustedes]

Don Joaquín agradecía y contestaba –*techondispensarokan* [que nos dispensen] comadres, después llamo a Dña. Agustina *ximopanoltijtsino* [pase Usted por favor]

Dña. Agustina tomo el sahumero santiguado a los novios y después de colocar el sahumero a la mesa regreso al frente de los novios, dio la bendición primero al novio.

Dña. Agustina: *Itsinko ni tokatsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin maj Dios mochihua* [Aquí frente al altar les bendigo, en el nombre de Dios padre, Dios hijo, del espíritu santo, amen], al terminar de ofrecer la bendición al novio se dirigió con la novia – *itsinko ni tokatsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin majimochihua, xikita* [Aquí frente al altar les bendigo, en el nombre de Dios padre, Dios hijo, del espíritu santo, amen]. *Xikita Pepe yakantika kichiuke favor kankiyayotimotiochiuili ka to patrón Buenaventura iwan itonantsin Guadalupejtsin entos ahorita ximotlasojtlakan ika sekan xinamokaltecho nikan xola iwan seka nikan malintsi xinamike, amo después tikmatische onka ya tikontokak so yotikon nakashuijhuitek. Huan inte malintsi inte xikontlasojtla amotikonanankilis porque cuando ti cholo ikamarra motlapextla amo después tikontokas cuando ya ikajke tejtetsin ine nimitstatahuita xikintlasojtla. Te Pepe noehuijki xijtlasojtla. Kitlasojkamati namohuitsotson compadritos.* [Mira Pepe tus padrinos hicieron el favor de llevarlos a casar con el patrón Buenaventura junto con la Virgen de Guadalupe, entonces ahorita permanezcan juntos como matrimonio en un solo techo, no después vamos a saber que le pegas ole jalas de la oreja. Y tú mujer aprecia a tu esposo, no le repliques porque puede ver ajeno y no después lo andes correteando. Cuando ya tengan sus hijos les pido que se quieran y los quieran. Tu Pepe también debes siempre respetarla y quererla. Muchas gracias a Ustedes compadritos].

Don Joaquín: Comadre Dña. Rufina *ximopanolti* [pase Usted]

Dña. Rufina toma el sahumero y con el sahumero santiguado a los novios diciendo. **Dña. Rufina:** *Nikan itsinko nin totajtsin Dios tetatsin, Dios ipiltsin majimochihua* [Aquí frente al altar les bendigo, en el nombre de Dios padre, Dios hijo, del espíritu santo, amen] pone el sahumero en la mesa y continua *Kitakan telpokahuan ya yotikrecibirojke in sacramento ixpatsinko San Buenventura inahuaj itsinko tonantsin Guadalupejtsin namextatahutia ximotlanotsakan para nochi na mo vida amo sayo axan, mostla so huipta, ahorita techololoa nikan huan mostla so huiptla tikmatische yayanamotahuijtoke amo nanmoneki, tehuan timitstatahutia huan Dios*

motlanahuatilia ximotlakapohuakan para tahuan no tipaktokke huan tietoske contentos, huan tej telpokatl timitstatahutia kamitsmaktia ixpakatl kajki se kuale xixilotson amo mostla huipta amo mostla huipta tikajkahuas keme se miston xixilotik ika non timistatahuita. Dios namestiochihua. Huan titlasojkamati namohuitsotsin compalejtsintsitsihuan. [Miren muchachos ya recibieron el sacramento enfrente de San Buenaventura y en el regaso de la Virgen de Guadalupe, le ruego que se amen para toda la vida no solo hoy, mañana o pasado, ahorita nos reúnen y mañana o pasado mañana vamos a saber ya se pelearon y que ya no se quieren, nosotros nos rogamos y Dios se ruega que lleven una vida llevadera y que estén bien y estaremos contentos, y a ti muchacho te ruego que cuides esta planta que está en flor y reverdeciendo, no, mañana o pasado lo sueltas como un gato entecado porque si no con eso te disciplinaré. Que Dios los bendiga. Y mi agradecimiento a mis compadritos]

Diálogos en náhuatl de la entrega a los ahijados a sus padres en “la boda indígena” del grupo “Hueyi Atlixcayotl”

Don Joaquín: Pues *namexmakilia namo piltsitsihuan* [Pues les entregamos a sus hijos]

Doña Agustina: *Tlasojkamatik namohuitsotsin* [Agradecemos a Ustedes]

Don Joaquín: *Techondispensarokan huan nikan más se xochitlamantle* compadres comadres *tonantsin* santísima Virgen de Guadalupe *ihuan* San Buenaventura, *nikan titlaxotaltia* más se *cerajtsin techondispensarokan* [Que nos dispensen compadre y comadres aquí les entregamos aunque un ramo de flores para la Virgen de Guadalupe con San Buenaventura Nealtican aquí les regalamos aunque una cerita, por favor que nos dispensen]

Doña Agustina: *Tlasojkamatik namohuitsotsin* [Agradecemos a Ustedes]

Don Joaquín: *Nikan tikualika majsexotlamakacholis para totonantsin no ijki nikualike techondispensarokan* [Aquí les traemos aunque un ramillete de flores y para nuestra Virgen también la traemos presente, que nos Dispensen]

Doña Agustina: *Tlasojkamatik namohuitsotsin* [Agradecemos a Ustedes]

Don Joaquín: También *tikualika se teosintle* para *namahuansotsin* comadre compadre *uan se nehutli nakonmasehuijtsinoske* [También traemos un vinito para usted compadre y un pulquito para que lo merezcan]

Doña Agustina: *Tlasojkamatik namohuitsotsin* compadrito, *tipanoske huan tikmasehuaske* [Agradecemos a Ustedes compadrito, lo pasaremos y lo tomaremos]

(Obs.Representación270117).

Coplas y versos expresados por Don Hilario Luna y Dña. Marina Méndez

<i>Xikonmaka, huan xikonmaka xikontepini tlaktlikpaktle para mokalkakikan tlalankate sepasan tikpajpaktikate</i>	El muchacho, le dice a la novia: que hay baile, que baile, que pise fuerte, que se oiga para que oigan los que están abajo que estamos muy contentos, (ese es el verso, el que primero empieza).
<i>tilalana huan tilalana</i>	Jálele, jálele al baile
<i>Axan kema nokompadre ximoyektlateliksino...</i>	Ahora sí, mi compadre póngase muy contento y alégrese de haber llegado a celebrar...
De esos versos que decía el novio este <i>onimitsomoliliaya tikiskaske huan ticholoske intehuatsin otikonmitali techasiske huan techpiloske</i>	Ese el novio le decía a la novia: que nada más se van a largar, que nada más se van a ir así, pero la novia contesta, dice: “no, porque nos van a encontrar y nos van a colgar”.
compadre <i>ximoyektlatelijsino</i>	Compadre póngase muy contento y alégrese de haber llegado a celebrar
<i>Axan kema noviajtsintle koxitikmati tlen tikchihuas amo tikualanis hiuan momonantsin huan hasta mits kuatexiximas,</i>	Ese la novia; que sí ya sabe todo lo que va a hacer, porque si no, de repente le va a dar coraje a su suegra y hasta lo va a peluquear.
<i>Huihuilotsin panchijchiki xinexkahua majnitlakchiki amo hualas inomonantsin huan tlajtlankuitsos keme chijchi</i>	Pajarillo <i>Panchijchiki</i> déjame sacar el pulque no valla venir mi suegra y murmure como el chijche

Coplas y versos expresadas por Don Porfirio Valdetano

<i>Axan kema señor compadre, yayi tiowi huan Dios techmuikilia hasta mostla huan yohuatsinki akin Dios kimokahuilia</i>	[ahora sí señor compadre, ya nos vamos y Dios nos lleva hasta mañana y buenas noches y aquí queden con Dios] <u>despedida</u>
---	--

<i>Mas san nikan motatia, se clavel más san nikan mopostektia, ika morado ipan altar motlalia</i>	[Aunque aquí nos esconderemos, aunque aquí nos encontraremos, y con un clavel morado en el altar lo pondremos] <u>agradecimiento</u>
<i>Onikitak se sitlali tlamelajke de Veracruz axan kema sihuamotsintli ximotekatsino la pampa Dios</i>	[Yo vi una estrella derecho en Veracruz ahora si mi nuerita inclínate frente al papá Dios] devoción
<i>Axan tias in atitla, amo timatemas axkan huan ketsake mimixtoto huan kikuaske tlen no axka Kuakuatetsi mo pipilkatsi teotl mitsoltlakolili tinemis san tikuanenemis hasta ika timoilpitinemis</i>	[esta bonito tu ceñidor Dios te lo regalo vas andar y caminar hasta con este vas a enredar] legado
<i>akin nikan mochantia san nikan mopostektia ipan se xochitlaltsintli ipan altar motlalia</i>	A quien vive en esta casa, aquí se quiebran las ramas que encima llevan las flores que en el altar ya pondremos agradecimiento
<i>kan xochitlamantle ya timohuika, maj sekuale tiotlaksintle</i>	con nuestros ramilletes ya nos vamos que pasen una buena tarde despedida

C. Registro Fotográfico NIGV, San Buenaventura Nealtican Puebla, México

Aditamentos de la boda tradicional





**Responsables del grupo "Hueyi Atlixcayotl"
Don Salomón Osorio Santamaría, Dña. Luisa Chico Luna y
Dña. Rosa Osorio Santamaría**



Participantes del grupo "Hueyi Atlixcayotl" de San Buenaventura Nealtican Puebla

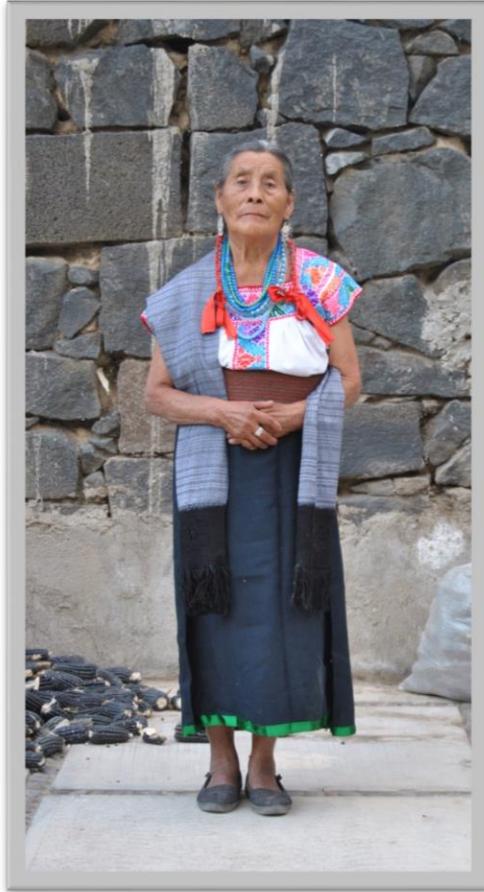
Antigua vestimenta de los desposados



El novio lleva camisa y calzón de manta, ceñidor donde resalta el color café, su sombrero y su jorongo de lana colocado en el hombro derecho.

La novia lleva su nahua blanca, su blusa bordada su ceñidor entre hilo rojo y verde y un manto que cubre desde la cabeza hasta la el tobillo en la cabeza porta listones en forma de moños que cuelgan en la parte de atrás del manto este manto se sujeta en el cuello con un amarre peculiar.

Antigua vestimenta en las bodas de Nealtican

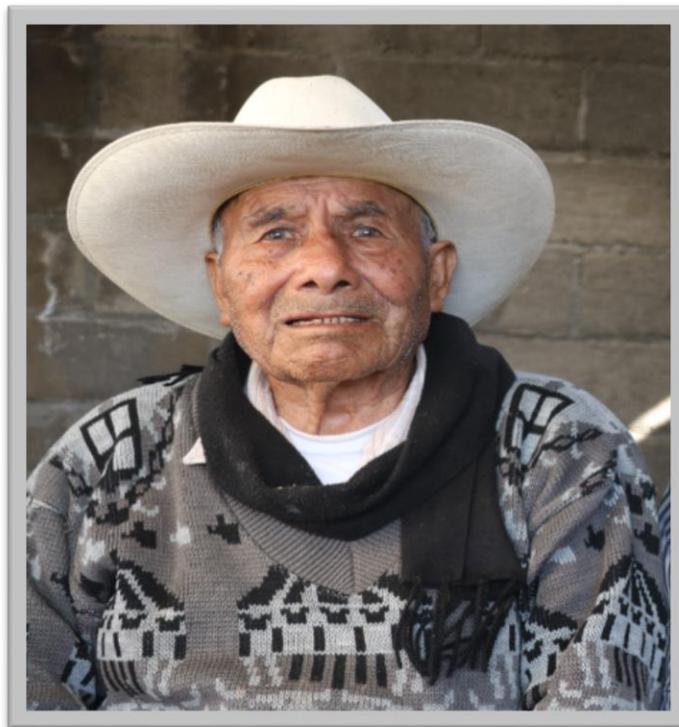


Las señoras llevan sus camisas bordadas, sus nahuas azules con bias verde abajo de la nahua, sus ceñidores tejidos de color rojo y verde luce al sostener la nahua, sus rebozos se entrelazan entre las trenzas y la blusa, van peinadas de dos trenzas con los listones de colores, en su mayoría usan huaraches

Los hombres con sus camisas de manta y calzón de manta su ceñidor rojo, sombrero y huaraches, sobre su sombrero la corona y en sus manos los ramilletes que dan luz al atuendo antiguo de la comunidad.



Don Hilario Luna Térpito mayor de la comunidad y Dña. Marina Méndez Grande; intérpretes de la comunidad



Don Matilde Osorio (†) precursor de la Banda “Los Riques” en San Buenaventura Nealtican, Puebla



Dña. Braulia Torres Grande
Una de las cocineras reconocidas por preparar el mole tradicional nealtiquense.



Participantes del Taller de Historia Oral Náhuatl (Nealtican)



Mapa parlante producto del Taller de Historia Oral Nahua Nealtican