

ETNOLOGÍA

Lina Odena Güemes

Los otomíes de Tlaxcala

HISTORIA

Ethel Correa y Ruth Solís

Carnaval, baile de máscaras y mascaradas
en la ciudad de México

LINGÜÍSTICA

Juan A. Hasler

Las divisiones del idioma nahua

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow

Género y poder en Mora, Nuevo México

SUPLEMENTO

ETNOLOGÍA INDÍGENA

Samuel L. Villela F.

Petición de lluvias en Petlacala, Guerrero

Íñigo Aguillar Medina, Sara Molinari Soriano

y *Ana Ma. Luisa Velasco L.*

Población chatina: naturaleza y demografía

Maya Lorena Pérez Ruiz

Los pueblos indígenas y las paradojas del censo de 1990

NOTICIAS DEL INAH

Sistema Nacional de Fototecas



ANTROPOLOGIA

41

ISSN 0188-462-X



COLABORADORES

Solange Alberro	Jesús Monjarás-Ruiz
Beatriz Braniff	J. Arturo Motta
Jürgen K. Brüggemann	Enrique Nalda
Fernando Cámara Barbachano	Jesús Narez
María Gracia Castillo Ramírez	Margarita Nolasco
Beatriz Cervantes	Eberto Novelo Maldonado
Eduardo Corona Sánchez	Julio César Olivé Negrete
Jaime Cortés	Benjamín Pérez González
Fernando Cortés de Brasdefer	Gilberto Ramírez Acevedo
Roberto Escalante	José Abel Ramos Soriano
Marisela Gallegos Deveze	Catalina Rodríguez Lazcano
Roberto García Moll	Salvador Rueda Smithers
Carlos García Mora	Antonio Saborit
Leticia González Arratia	Cristina Sánchez Bueno
Jorge René González M.	Mari Carmen Serra Puche
Eva Grosser Lerner	Jorge Arturo Talavera González
Paul Hersch Martínez	Rafael Tena
Irene Jiménez	Pablo Torres Soria
Fernando López Aguilar	Julia Tuñón
Gilberto López y Rivas	Víctor Hugo Valencia Valera
Rubén Manzanilla López	Françoise Vatant
Alejandro Martínez Muriel	Samuel Villela
Eduardo Matos Moctezuma	Marcus Winter

DIRECTORA GENERAL: **MARÍA TERESA FRANCO** ■ SECRETARIO TÉCNICO: **ENRIQUE NALDA**
SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **JORGE CARLOS DÍAZ CUERVO** ■ COORDINADOR NACIONAL DE DIFUSIÓN: **JAIME BALI**
DIRECTORA DE PUBLICACIONES: **ADRIANA KONZEVIK** ■ EDICIÓN: **ÁNGEL MIQUEL**

Correspondencia: Álvaro Obregón 151, tercer piso, col. Roma, 06700, México, D.F. Tel. 2074592, fax 2074633.

Antropología es una publicación trimestral. Editora responsable: la titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Núms. de certificados de licitud de título y de contenido en trámite. Núm. de reserva al título en Derechos de Autor en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, 09840 México, D.F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, 01000 México, D.F.

ETNOLOGÍA

Lina Odena Güemes

Los otomíes de Tlaxcala: ¿antiguos
pobladores o inmigrantes recientes?

3

HISTORIA

Ethel Correa y Ruth Solís

Fiestas que fueron: carnaval, baile de máscaras
y mascaradas en la ciudad de México

6

LINGÜÍSTICA

Juan A. Hasler

Las divisiones del idioma nahua:
en torno a un modelo teórico

13

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow

Relaciones de género, relaciones de poder
en Mora, Nuevo México

27

SUPLEMENTO

ETNOLOGÍA INDÍGENA

Samuel L. Villela F

Pidiendo vida: petición de lluvias
en Petlacala, Guerrero

38

*Íñigo Aguilar Medina, Sara Molinari Soriano
y Ana Ma. Luisa Velasco L.*

Población chatina: naturaleza y demografía

49

Maya Lorena Pérez Ruiz

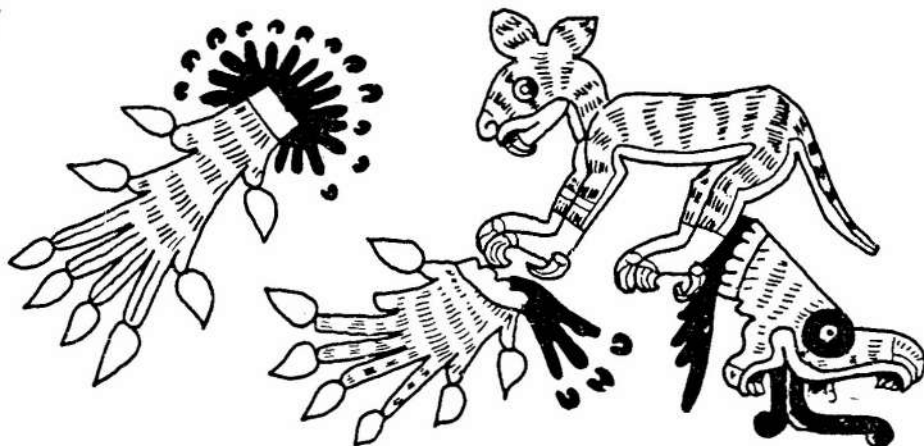
Los pueblos indígenas y las paradojas
del censo de 1990

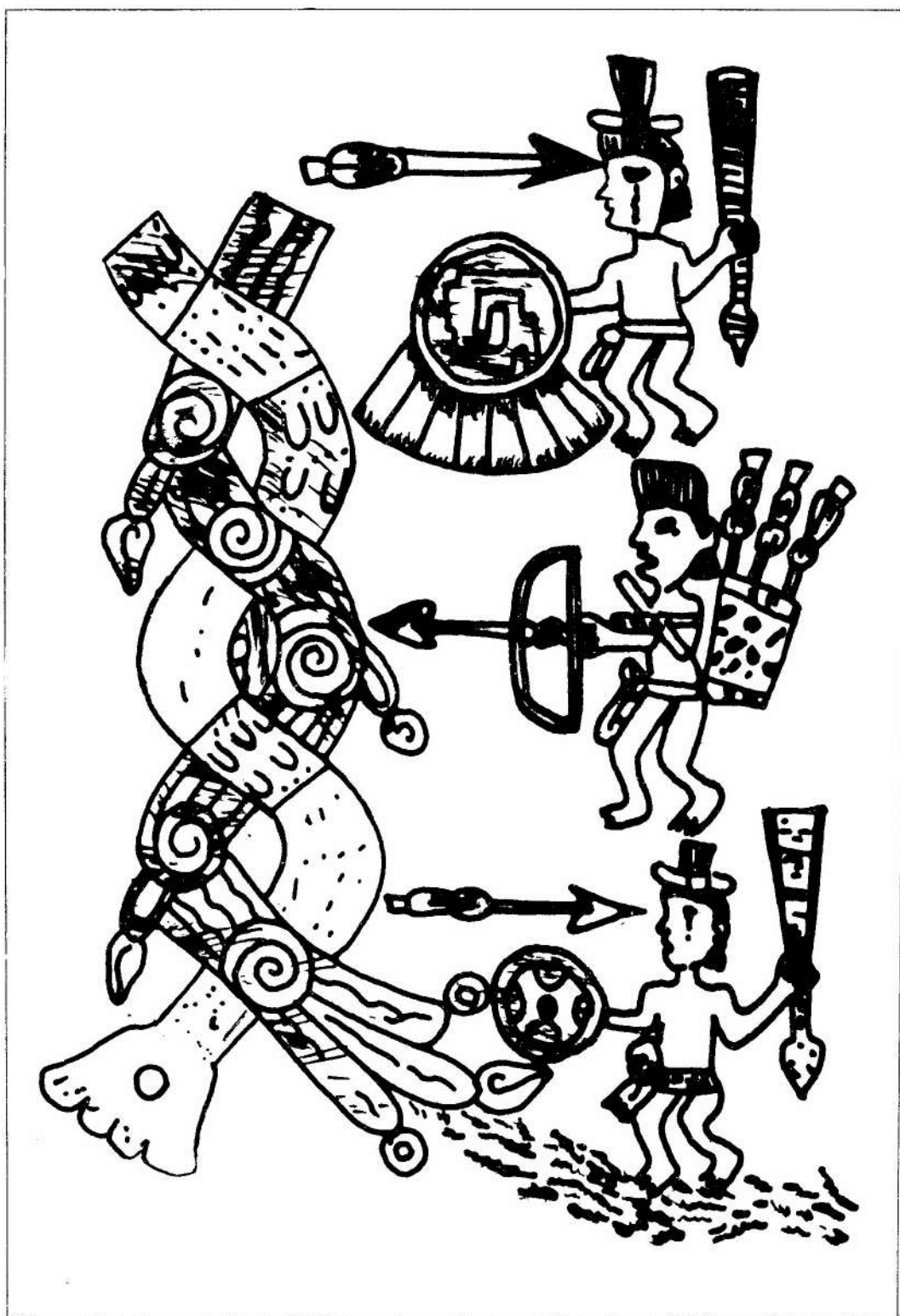
66

NOTICIAS DEL INAH

Sistema Nacional de Fototecas

80





Códice de Huamantla: Guerreros otomíes.

Lina Odena Güemes

Los otomíes de Tlaxcala: ¿antiguos pobladores o inmigrantes recientes?

Introducción

En otros avances de investigación sobre el Señorío de Tepetícpac, que fundan en el siglo XII los migrantes chichimecas que proceden de Chicomóztoc, formulé la necesidad de entender la composición poliétnica del Estado tlaxcalteca. En la primera fase de la investigación discutimos el viejo asunto de "la cuestión chichimeca" y arribamos a algunas conclusiones provisionales. En esos avances no se discutió la presencia de población otomiana en Tlaxcala, que es el tema que aquí se presenta.

Desde la década de los años treinta, Jacques Soustelle emprendió uno de los estudios más serios y completos sobre los otomíes, y en 1950 Pedro Carrasco realizó un notable estudio sobre este pueblo, donde concluyó, para el caso de Tlaxcala, que se trataba de asentamientos tardíos ocurridos debido al empuje de grupos nahuas. Estas migraciones otomianas a Tlaxcala tendrían lugar después de la migración chichimeca del siglo XII. Efectivamente, como afirma Carrasco, así ocurrió, pero pensamos que él se refiere a la última oleada otomiana a Tlaxcala y que no analiza su

presencia en épocas más tempranas. En este avance de investigación no se presentan conclusiones, únicamente se plantea el problema de la antigüedad de los otomíes en la región poblano-tlaxcalteca. Para tal fin echaremos mano de la lingüística y la arqueología, y por supuesto de las fuentes históricas que, no está por demás repetirlo, en muchas ocasiones nos presentan datos contradictorios.

Planteamiento del problema

Desde las primeras décadas de este siglo Gamio y Seler pensaron que los otomíes pudieron ser los portadores de las culturas tempranas del Preclásico.¹ Por otro lado, Kirchhoff sostiene que en Tamoanchan-Chollula habría otomíes y al respecto afirma: "Yo interpreto a estos otomíes... como un resto muy antiguo de otomíes del tiempo en que Tamoanchan era, por así decirlo, el centro del mundo".²

¹ Citado por Jiménez Moreno (1967: 16).

² Kirchhoff (1967: 18).

La deducción de Kirchhoff, quien se basa en Sahagún, es por demás sugerente. La historia que recoge es la siguiente: varios grupos llegan por mar hacia la costa, al lugar que ahora conocemos como Pánuco. Estos grupos son olmecas-uixtoti, toltecas, mexicanos o nahoas,³ otomíes, tarascos y huastecos. Rodean la Sierra Nevada y llegan a la vasta zona de Tamoanchan, que abarca parte de Puebla y llega hasta Xochicalco, en la región de Morelos; Kirchhoff pensó que el centro de Tamoanchan estaba en Cholula. De este lugar, es decir, de Tamoanchan, los olmeca-uixtoti se fueron hacia el oriente "y que en llegando al puerto, allí se quedaron y no pudieron pasar por la mar; y de ellos descienden los que al presente se llaman anaoaca mixteca".⁴ Las demás etnias iban de este sitio hacia Teotihuacan a hacer ofren-

³ Sahagún menciona que "los nahoas eran los que hablaban la lengua mexicana, aunque no la hablaban ni pronunciaban tan clara como los perfectos mexicanos. Y aunque eran nahoas también se llamaban chichimecas..." (*Códice Florentino*, libro 10, f. 124v). En otro pasaje menciona que los nahoas son "los tepaneca, los acolhuaque, los chalcas, los huexotzincas y los tlaxcaltecas" (libro 10, f. 146v).

⁴ *Códice Florentino*, libro 10, f. 143v.

das y a elegir a sus señores; continuaron su migración hacia Chicomóztoc y en el pueblo de Coatepec, en las cercanías de Tula, los otomíes, que siempre iban detrás de los toltecas, se quedaron poblado algunas sierras; posteriormente los tarascos se fueron a la región que ahora ocupan; los huastecos regresaron a su lugar de origen y los toltecas, que como informa Sahagún eran seguidos por los otomíes, siguieron más al norte.

Con los datos anteriores se puede advertir la importancia de los otomíes entre los pueblos mesoamericanos de alta cultura, ya que migraron juntos y asistieron a sitios tan importantes como Teotihuacán, lugar donde cada pueblo elegía a sus tlatoque. Asimismo, está ampliamente documentada la presencia otomiana en la región del imperio tolteca conocida como Teotlalpan,⁵ lo que indica el grado de acercamiento y tal vez de alianza de estos dos pueblos. Por otro lado en todas las fuentes, sin excepción, se habla de los otomíes como los habitantes más antiguos de la Nueva España,⁶ y en las *Relaciones geográficas de Tlaxcala* se asienta: "Esta nación de otomíes es muy antigua: fueron señores y poseedores de estas tierras. No se tiene noticia de su origen."⁷

Lo anterior nos obliga a reconsiderar el papel de este pueblo en el proceso civilizatorio y entender que —como le pasaba a grupos chichimecas—, los otomíes fueron considerados de baja cul-

tura o calificados de bárbaros sólo en función de la ideología azteca.

El material lingüístico aporta un dato de todos conocido pero que al etnohistoriador le es útil recordar: la presencia de las lenguas macrootomangues es la más antigua, al menos en la región del Altiplano Central y en zonas tan meridionales como Oaxaca y Veracruz. En este tronco macrootomangué se incluyen las lenguas de la familia otomiana (otomí, mazahua, matlatzincua, ocuilteco y pame —esta última parece ser la más alejada del otomí—), además del conjunto que engloba las lenguas mixteca, mazateca, chocho, popoloca, ixcateca y zapoteca (este segundo grupo es denominado por Paddock como tetlamixteca).⁸ Así, pues, la primera presencia lingüística, por lo menos en Mesoamérica, está constituida por una población otomí que pudo haberse extendido hasta el valle poblano-tlaxcalteca, como sugieren las hipótesis arqueológicas recientes.

Las relaciones entre otomíes y otras etnias de la familia mixteca-popolucapotecas, etc., es decir, de la familia tetlamixteca, no están ampliamente documentadas en las fuentes escritas, aunque existen algunos materiales que confirman su existencia; tal es el caso de los datos hallados en la *Histoire du Mechi-que*⁹ donde se mencionan algunos lanzes entre otomíes y popolucas para obtener el fuego. Aunque el material es mítico, no por ello deja de ser revelador, ya que el fuego tenía un alto contenido simbólico y ritual; baste tan sólo

⁸ Cf. Paddock (1987, *passim*). Las clasificaciones lingüísticas y las migraciones de las lenguas se encuentran en el trabajo de Swadesh, "Lexicostatistic classification" (1967) y en el de R. Weitlaner, "Los pueblos no nahuas de la historia tolteca y el grupo lingüístico macrootomangué" (1941).

⁹ Publicada como *Historia de México en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (1973).

recordar que Huehuetéotl, el dios viejo (tal vez el más antiguo en la cosmogonía mesoamericana), es el mismo Xiuh-tecuhtli, dios del fuego.

Entre los arqueólogos, es John Paddock quien sugiere una presencia muy antigua de tetlamixtecas y otomíes en fases tan tempranas como la de los pobladores de las culturas preurbanas en el valle de México y en el poblano-tlaxcalteca, entre 400 y 200 antes de nuestra era. Es decir, estamos hablando de la primera entrada de otomangues a la zona de Puebla-Tlaxcala.¹⁰

En el caso de la investigación sobre Tepetícpac, no se puede afirmar que ese sitio haya estado poblado por otomíes, pero se puede sugerir que los chichimecas que arribaban a la zona encontraron poblaciones otomianas antiguas, así como a olmecas y xicalancas que desplazaron hacia otras zonas, según revelan algunas fuentes etnohistóricas y los recientes hallazgos en Cacaxtla.

Uno de los problemas a dilucidar está relacionado con los olmecas y xicalancas. Mientras Sahagún nos dice que los olmecas-uixtoti se fueron hacia la costa, Mendieta afirma que los otomíes salieron de Chicomóztoc con otros cinco grupos, entre ellos los olmecas y los xicalancas.¹¹ Y fueron justamente estos dos grupos los que presumiblemente señorearon Cacaxtla y buena parte de la región de Tlaxcala. Si migraron juntos desde las siete cuevas, es posible que también los otomíes hayan alcanzado la región que nos interesa.

Un dato un poco diferente se proporciona en las *Relaciones geográficas de Tlaxcala*,¹² que hacen salir de Chicomóztoc en primer lugar a los otomíes y tarascos, y después a los mixtecas, olmecas y xicalancas. En ambos casos, es

¹⁰ Paddock (1987, *passim*).

¹¹ Mendieta (1971: 91-92).

¹² Edición de René Acuña (1985, t. I: 119-120).



Códice Telleriano-Remensis: Huehuelcáyotl, dios del canto y la danza de los otomíes. Pedro Carrasco lo asocia con Tezcatlipoca.

imposible saber a qué filiación lingüística pertenecían los olmecas y xicalancas, pero sobre el particular sólo tengo conjeturas que no presento ahora. Solamente adelanto que en las *Relaciones geográficas de Tlaxcala* se menciona que la provincia de Tlaxcala se llamó anteriormente con el nombre de Xicalanco, y esto hace pensar en relaciones con el sureste de México y Cacaxtla, donde estarían los olmecas xicalancas. Por otro lado, Cacaxtla tiene una cercanía iconográfica muy significativa con la región maya. Todo lo anterior nos confirma la complejidad de la situación étnica en el área tlaxcalteca de la época prehispánica, y por lo mismo se deduce que las culturas y pueblos existentes en el México prehispánico tuvieron entre sí más relaciones y contactos de los supuestos, y que los grupos otomianos,

con una antigüedad tan significativa, hubieron de jugar un papel más importante que el que se les ha conferido.

La zona tlaxcalteca estuvo ocupada en un periodo preurbano, como ya se mencionó, desde el año 800 a.C. y hay evidencias de ocupación más antigua que datan de 14 000 años, como revelan algunos trabajos arqueológicos.¹³ En este sentido, Tlaxcala tiene una densidad histórica insospechada y la fundación de Tepeticpac, que es el asunto central de mi investigación, es tan sólo un acontecimiento tardío en la zona. La presencia de otomíes como guerreros y guardafronteras del Estado tlaxcalteca todavía espera un estudio mayor.

¹³ Al respecto véase el trabajo de García Cook y Merino Carrión (1987: 176).

Bibliografía

- Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, 1a. edición, Instituto de Historia de la UNAM e INAH, México, 1950.
- Códice Florentino*, manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Colección Medicea Laurenziana, 3 v., Archivo General de la Nación, México, 1979.
- García Cook, Ángel y Leonor Merino Carrión, "Condiciones existentes en la región poblano-tlaxcalteca al surgimiento de Cholula", en *Notas Mesoamericanas*, núm. 10, 1987, pp. 153-176.
- Historia de México (Histoire du Mexique)*, en *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay. Porrúa, México, 1973, pp. 91-116.
- Jiménez Moreno, Wigberto. "Los toltecas y los olmecas históricos", en *Historia Prehispánica*, núm. 5, 1967, pp. 1-23.
- Kirchhoff, Paul, "El valle poblano-tlaxcalteca", en *Historia Prehispánica*, núm. 4, 1967, pp. 1-23.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2da. edición facsimilar. Porrúa, México, 1971.
- Motolinía o Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.
- Paddock, John, "Cholula en Mesoamérica", en *Notas Mesoamericanas*, núm. 10, 1987, pp. 21-67.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2 vols., 1984.
- Soustelle, Jacques, *La famille otomí-pame du Mexique Central*, en *Travaux et Mémoires de l'Institut D'Ethnologie* xxvi, Universidad de París, París, 1937.
- Weitlaner, J. Roberto, "Los pueblos no nahuas de la *Historia tolteca* y el grupo lingüístico macro-otomangue", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. V, núm. 2-3, 1941, pp. 249-269.

Ethel Correa y Ruth Solís

Fiestas que fueron: carnaval, baile de máscaras y mascaradas en la ciudad de México

Este artículo es parte de una investigación más amplia sobre las fiestas en la ciudad de México, desde la Colonia hasta el final del siglo XIX. Por razones de espacio aquí sólo nos referiremos a los bailes de máscaras en el siglo XIX, que junto con el desfile vespertino de carros y carrozas (el llamado "paseo"), constituían el carnaval de la llamada "gente acomodada"; de cualquier forma el gusto por los bailes de máscaras se generalizó muy pronto a una capa muy amplia de la población: empleados, comerciantes y artesanos. Por la gran cantidad de teatros donde se llevaban a cabo, se puede suponer que a excepción de los más pobres de la ciudad, incluyendo a los indios —ellos tenían su propio carnaval—, todos, en mayor o menor medida, participaban en los bailes de máscaras. Quizá su popularidad se debía al hecho de que representaban la culminación de la jornada carnavalesca, puesto que daban inicio bien entrada la noche y solían concluir al amanecer del día siguiente; además de los teatros, estos bailes tenían lugar en circos y en casas particulares, la prensa los anunciaba profusamente y daban pie a numerosas crónicas periodísticas, algu-

nas de las cuales estaban firmadas por escritores conocidos como Guillermo Prieto e Ignacio Manuel Altamirano.¹

Fue precisamente gracias a esas crónicas, muchas de ellas anónimas, o escritas bajo seudónimo, que pudimos rastrear en varios periódicos de la ciudad de México, en un lapso que va de 1830 a 1904, la huella de esas fiestas que fueron y ya no son.

Ahora bien, la fuente periodística, que resulta ser preciosa en muchos sentidos, porque ofrece una visión detallada de estos bailes e ilumina de paso aspectos generales del carnaval en el siglo XIX, ha sido insuficiente para fijar la fecha exacta de su aparición en la sociedad de la época; esto se debe a que los bailes enmascarados son anteriores en el tiempo a los propios periódicos, de manera que cuando éstos empiezan a narrarlos, a reseñarlos, ya es una costumbre arraigada y ningún cronista se interesa por remontarse a sus orígenes, o explicar su evolución.

Este problema no es exclusivo de los

¹ Prieto escribía bajo el seudónimo de *Fidel*; Altamirano usó varios seudónimos: *Espinel*, *I.M.A. Luciano*, *M. Merlín*, *Nick*, *P.M.*, *Próspero*.

bailes de máscaras, sino de todo el carnaval en México. Juan Viqueira, en su libro *¿Relajados o reprimidos?*, que trata de las diversiones públicas en La ciudad de México durante el siglo XVIII, escribe:

...desconocemos por completo cuándo se iniciaron los festejos del carnaval en la ciudad de México y quiénes lo introdujeron a la Nueva España (...) Como suele suceder a menudo con los fenómenos históricos, sólo empezamos a encontrar huellas del carnaval cuando empieza a ser combatido por los poderes, y sólo se hacen descripciones más o menos detalladas de él cuando ya se ha transformado en una rareza, próxima a desaparecer totalmente (p. 139).

De manera que, con respecto a los bailes de máscaras, sólo podemos hacer conjeturas acerca de su introducción en la Nueva España. Una pista nos la ofrece Julio Caro Baroja en su libro *El carnaval: análisis histórico-cultural* que divide el carnaval en dos vertientes: el "rústico", o de aire medieval, y el de tipo italiano, con sus máscaras "estereotipadas y amaneradas", como las define el autor, que "debieron de ir entrando poco a poco, hasta que a comienzos del

siglo XVIII se hallaban ya aceptadas y se veían en los bailes de la buena sociedad" (p. 145). Es probable que haya sido en este siglo —XVIII— cuando, a imitación de lo que ocurría en España, empezaron en México los bailes de máscaras, que conservaron hasta el final, por el tipo de disfraces y por la escenografía, su carácter "italiano", es decir su filiación a un carnaval de tipo cortesano, y no el rústico y popular.

Probablemente los primeros bailes tuvieron lugar en casas particulares de la buena sociedad y sólo después, a medida que la costumbre se fue propagando, empezaron a llevarse a cabo en los teatros, en donde, como veremos más adelante, estuvieron sujetos a un reglamento estricto.

En opinión de Viqueira, los bailes de máscaras marcan la decadencia del propio carnaval, ya que representan su domesticación y su privatización. Según este autor, el resurgimiento del carnaval a mediados del siglo XIX "no fue más que una pálida copia, una desnaturalización burguesa que prelude su total desaparición. Su celebración se redujo entonces a elegantes bailes de máscaras, concurridos por lo más granado de la sociedad, y que tenían lugar en casas particulares o en teatros como el Principal o el Iturbide" (p. 148).

Viqueira, a nuestro juicio, no repara lo bastante en el atractivo que ejercían estos bailes en todos los estratos. Cita el caso de dos teatros, el Principal y el Iturbide, que son difíciles de homologar después de leer algunas de las crónicas de la época. El Iturbide, era marcadamente popular, al grado que lo frecuentaban con asiduidad las "hijas de la noche", o sea lo más granado de la prostitución. Y aun en el Principal, pese a su concurrencia más selecta, no todo era donaire y agudeza, como veremos más adelante.

Para Viqueira, el carnaval "debió de

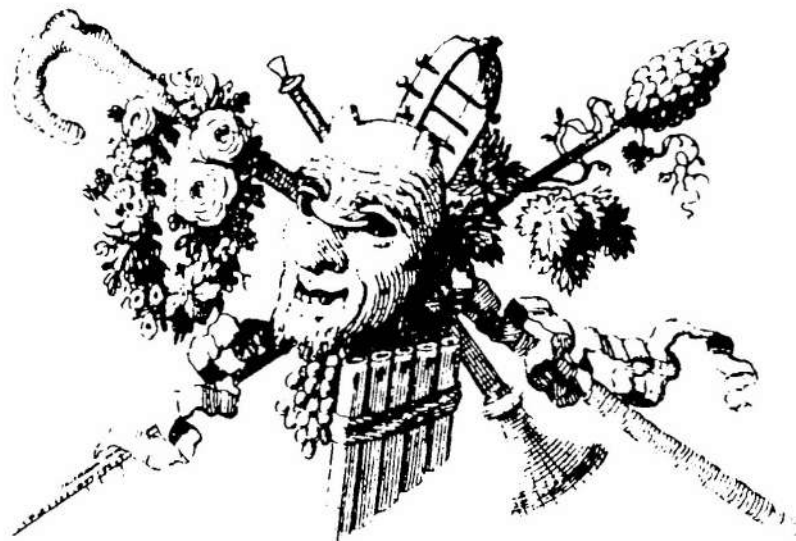
ser originariamente una fiesta, si no exclusivamente, por lo menos sí primordialmente de los indios de la ciudad y de sus alrededores" (p. 141). Sin embargo, todo parece indicar, por los decretos y prohibiciones que él mismo cita en su libro, que no fue así, ya que en el bando de 1731, por ejemplo,

...se prohibía a los hombres vestirse de mujeres, a éstas de aquellos y a todos usar máscaras, amenazando a los transgresores con doscientos azotes y dos años de presidio si eran españoles que no pudiesen probar que eran hidalgos, seis años de presidio a los que sí lo fuesen y doscientos azotes y seis años de obraje a los de color quebrado (p. 145).

Estos castigos son una muestra precisamente de que españoles, criollos y mestizos ("los de color quebrado"), participaban en el carnaval, quedando excluidos de castigos precisamente los indios. Siguiendo el mismo razonamiento, la aparente disminución de festejos carnavalescos en la ciudad que Viqueira ubica a lo largo del siglo XVIII, se ve desmentida en parte por los sucesivos decretos, posteriores al de 1731, que tra-

tan de contrarrestar los excesos que se cometían en estas fiestas, como los bandos de 1787 y de 1831. No se entendería el sentido de estas prohibiciones si en años anteriores hubiera reinado la calma y la moralidad durante los días de carnestolendas. En resumen, en base a otros edictos que permitían a los indios llevar a cabo sus festejos siempre y cuando lo hicieran fuera del trazado de la ciudad, todo parece indicar que en la ciudad de México había dos carnavales "paralelos", el de la población indígena, que tenía lugar en los pueblos aledaños a la ciudad y cuyas manifestaciones más características fueron el baile de los huehuenches y la fiesta del ahorcado, y el carnaval de la población española-criolla-mestiza, que se realizaba dentro de la traza urbana y cuyas manifestaciones más típicas fueron los bailes de máscaras, los "paseos" o desfiles de carruajes y las chanzas y burlas callejeras.

Esta división, que es una división social, ya está presente desde las llamadas "mascaradas" de los siglos XVI y XVII, fiestas que se desarrollaban exactamente como el carnaval sólo que se realizaban cualquier día del año y bajo cual-



DIVERSIONES PÚBLICAS,



**GRAN
TEATRO NACIONAL
MASCARAS.
GRAN
BAILE DE PIÑATA.**

PARA
EL DOMINGO 29 DE FEBRERO DE 1832.
CON UNA BONITA RIFA.

El Salón se iluminará extraordinariamente para el mejor lucimiento. Una numerosa orquesta compuesta de los mejores profesores de esta capital, bajo la dirección del Sr. Chavez, tocarán los mas bonitos **Walses, Contradanzas, Cuadrillos, Polkas, y el Scottish**; eligiendo algunos de las composiciones mas recientes y que tanto han agrado al público. El Sr. Barili, con la complacencia que le es característica, se ha ofrecido á que se toquen algunas de sus composiciones, contándose entre ellas la preciosa Polka mazurca de

LAS ONCE CAMPANAS,

La empresa, no perdonando medio alguno para agradar á los concurrentes, y á pesar de los crecidos gastos que indispensablemente ha tenido que hacer, ha dispuesto se rifen

DOS GRANDES Y HERMOSAS JARRAS

de porcelana del mejor gusto, conteniendo ambas dulces **Soos, Sores, y**

CUATRO ONZAS E ORO.

El número agraciado será el primero que se estraiga del globo, para lo cual se encarga cu iden de conservar la tarjetita con el número, que se entregará al mismo tiempo que el boleto de entrada.

El todo del edificio estará perfectamente iluminado, y para que no falte ningún género de comodidades para el público, habrá departamentos en donde se encontrará toda clase de refrescos, licuras y alimentos esquinitos: gabinete para señoras con personas destinadas á su servicio; un cuarto para depósito de capas y sombreros; y una sala donde se encontrarán disfraces de alquiler.

Están nombrados D. Isidoro Maiquez y D. Antonio Granados para la dirección del baile, que dará principio á las nueve de la noche hasta las cinco de la mañana.

PRECIOS DE ENTRADA.

Palcos por entero, con ocho entradas..... 16 ps.
Patio..... 2 ps.
Galería alta..... 1 ps.

Las familias de los palcos tendrán derecho á bajar al Salón, para lo que les servirán los boletos de entrada.
Los boletos se espenderán en la contaduría del Teatro.

quier pretexto. Tanto en el carnaval como en las mascaradas había un paseo, se usaban disfraces y máscaras, representando el mundo al revés, sobre todo la inversión sexual, es decir las mujeres disfrazadas de hombres y, viceversa, los hombres de mujeres. En la mascarada colonial resaltaba su contenido de farsa y satírico, dirigido a veces contra las autoridades, no obstante que muchas de ellas se realizaban para conmemorar acontecimientos relacionados con la misma autoridad, como el nacimiento, bautizo y casamiento de algún miembro de la familia real o de los virreyes, además de sucesos religiosos como fiestas de los santos patronos o construcción de algún templo. En estas mascaradas participaba toda la población, pero separada por clases. Así, los caballeros nobles, dice Leonard, "se deleitaban en mostrar su destreza ecuestre y salían ataviados con casacas policromadas en magníficas monturas (...) Los mercaderes y tenderos ricos lucían sus mejores ropas y las cofradías de artesanos, muchas veces, organizaban actos especiales". Igualmente, los elementos más humildes de la sociedad, es decir los indios, los negros, los mulatos, "desfilaban en sus propias máscaras", (p. 185).

En la medida en que las mascaradas consistían esencialmente, según Leonard, en "un desfile de personas disfrazadas con diversas indumentarias y que, llevando máscaras peculiares, desfilaban por las calles de día o de noche, a pie o montadas a caballo y en otros animales", podemos suponer que representaban el antecedente más directo de los llamados "paseos", es decir los desfiles de carruajes, máscaras y comparsas que, en palabras del cronista *Juvenal*,² constituía el "carnaval vespertino", esto

² *Juvenal* era el seudónimo de Enrique Chávarri (m. 1903).

es, el festejo anterior al baile de máscaras. El "paseo" se llevaba a cabo en las calles principales de la ciudad y fue cambiando su recorrido, a lo largo del tiempo. En las crónicas de fines del siglo XIX y principios del XX, el Paseo de la Reforma ya es la avenida de mayor atractivo (en las crónicas de mediados del siglo se habla sobre todo del Paseo de Bucareli, la Alameda, las calles de la Mariscalá, del Calvario, Corpus Christi y Puente de San Francisco). Parece que la animación era grande. *Juvenal* nos dice que "la Calzada sur de la Alameda se transformaba como de costumbre en una especie de salón al aire libre en donde iban y venían lindas muchachas y apuestos y no apuestos caballeros", y Altamirano, por su parte, contradiciendo la definición dada por el propio *Juvenal* del paseo como un mero prólogo al baile de máscaras, afirma que la animación carnavalesca proseguía de noche en varias calles, como las de Vergara, del Factor y de Plateros. Esta animación callejera la protagonizaba sin duda la gente del pueblo y, por otra parte, contradice la afirmación de Viqueira acerca de la paulatina privatización del carnaval en manos de la clase alta. Una frase de Guillermo Prieto, tomada de una de sus crónicas periodísticas sobre el carnaval en 1844, ilustra la heterogeneidad de estos festejos: "Festividad de la plebe, destete de los hijos de familia".

Sin embargo es indudable que, pese a que hubiera bullicio en las calles que se prolongaba más allá de las horas vespertinas, el verdadero carnaval era el nocturno y estaba representado por los bailes de máscaras. A partir de cierta hora la algazara callejera disminuía y los teatros abrían sus puertas.

El hecho de que los bailes de máscaras contaran en los teatros con un reglamento detallado (ver un ejemplo en la p. 10) y que había personas encargadas de velar por el orden (los llamados



bastoneros, cuando en la propia policía), nos induce a creer que el desorden o las faltas a la moral eran frecuentes y se debían al alcohol, ayudados por las máscaras. Así, en el Nacional, que era el teatro de mayor categoría, el baile enmascarado se dividía prácticamente en dos "espacios", el salón de baile, donde los hombres solían ser bastante más numerosos que las mujeres, y los palcos, donde se refugiaban "las mejores familias, sobre todo las damas, que contemplaban desde arriba a los que se divertían abajo". García Cubas recoge lo que escribió un cronista de la época: "A medida que las horas avanzaban, la diversión era más animada y el contento rayaba en frenesí, sobre todo cuando ya retirada la concurrencia de los palcos, quedaba el salón a merced de la gente de trueno, la que, sin miramiento alguno, convertía el baile en bacanal." En otra crónica, ésta de 1888, su autor, *Ju-*

venal, al reseñar el baile del Teatro Nacional de ese año, afirma que fue "notable" por el orden que reinó en él, pues transcurrió sin riñas, nadie fue a la cárcel y no se dio el caso de ninguna disputa.

La organización corría a cargo de empresarios privados que año con año alquilaban los teatros públicos, los engalanaban apropiadamente y anunciaban el baile en los periódicos y el precio de las distintas localidades. He aquí un ejemplo, de 1856.

TEATRO DE ORIENTE

Bailes de máscaras, para las noches del domingo 18 y martes 20 de febrero de 1855.

El brillante éxito que tuvieron el año próximo (sic) los bailes de máscaras, así como por las repetidas instancias de multitud de familias que han solicitado con mucho empeño los mencionados bailes, ha decidido la empresa a ponerlos para las noches citadas.

Excusado le parece advertir que en los del mencionado año reinó el mayor orden y decencia, y que las personas que los honraron con su asistencia salieron muy complacidos y pasaron las noches verdaderamente divertidas.

La orquesta se compone de muy buenos profesores, la que tocará las mejores piezas que se conocen. Los bastoneros son los señores D. Alejo Infante y D. N. Palomo.

Pagas.

Patio, palcos y balcones \$10

Palcos por entero con ocho boletos \$80

Galerías \$0.2

NOTA: Los señores que tomen boletos sueltos para palcos o balcones, tienen derecho de bajar al salón. Los boletos estarán de venta en la librería de D. Cristóbal de la Torre, portal de Agustinos número 5; en la de D. Simón Blanquel, calle del Teatro Principal número 1.

OTRA: Se encontrará una cantina bien surtida de toda clase de viandas, a precios sumamente cómodos.

Gacetilla*

El Carnaval: Se ha publicado el siguiente bando, para conservar el orden en los bailes de carnaval:

Gobierno del Distrito Federal.— El ciudadano gobernador ha dispuesto se recuerde para el próximo carnaval, la observancia del siguiente reglamento:

Art. 1. Ningún baile de máscara puede verificarse en la capital, sin licencia del Ayuntamiento; los salones en que se efectué deberán ser cómodos y decentes.

Art. 2. A nadie será permitido entrar a los salones de baile llevando armas o bastón: los infractores incurrirán en la pena de \$25 a \$100 de multa o el arresto correspondiente. Quedan exceptuados de esta prohibición las autoridades y agentes de policía.

Art. 3. Se dispondrá en cada salón una pieza en que habrá los criados necesarios para recibir y devolver los abrigos, sombreros y bastones, siempre que no tengan verdugullo, a los que quieran depositarlos, entregando a los dueños de las prendas boletos numerados a fin de evitar todo extravío. Los empresarios serán responsables de las prendas que no fueren devueltas.

Art. 4. En todo salón habrá los bastoneros nombrados por la empresa, y su obligación será dirigir los bailes y cuidar del orden, siendo responsables de los abusos que se cometan, si no dieran a la policía aviso oportuno para evitarlos o corregirlos, incurriendo por es-

ta omisión en la pena de \$10 a \$25 de multa, o en el arresto que corresponda. Todo salón tendrá una enseña exterior que anuncie el baile.

Art. 5. En el interior de los salones no se venderá ninguna clase de licores. Si se notare que alguno se introduce en estado de ebriedad será expulsado por la policía, inmediatamente que se le dé el aviso respectivo.

Los dueños ó encargados de establecimientos públicos, tienen para impedir todo desorden las obligaciones a que se refiere éste y el anterior artículo.

Art. 6. Los regidores ó autoridades que presidan en los teatros o salones donde haya bailes públicos, así como el ciudadano inspector general de policía, tienen derecho para obligar á las personas que porten careta á que se la quiten, cuando por cualquiera falta dieran lugar a ello. A nadie es permitido entrar con careta a los palcos y galerías altas.

Art. 7. Ninguna cantina se establecerá sin el correspondiente permiso del gobierno del Distrito, bajo las penas que la ley señala a los contraventos y sin perjuicio de que sea clausurado en el acto.

Art. 8. En las puertas de los teatros y en la de los salones particulares en que se den bailes de máscara se fijará un ejemplar de este reglamento, cuidando la empresa de su conservación bajo la multa de \$25, o el arresto correspondiente.

Art. 9. Los locales en que se alquilan trajes de máscara, ya sea dentro de

los teatros o en establecimientos fuera de ellos, necesitan la licencia del gobierno del Distrito; al concederla, se dará un número de orden que se fijará de una manera visible en la puerta aun en las noches.

Art. 10. Para comodidad y seguridad de las personas que concurran al paseo en los días de carnaval, los que vayan a caballo o en carruaje se dirigirán por las calles de San Francisco y Ave. Juárez, a la calzada de la Reforma. Los carruajes llevarán en su marcha la derecha de su frente. La retirada se verificará por la esquina de las calles de Revillagigedo y Nueva. Se prohíbe que entren á la Alameda los carruajes y personas á caballo.

Art. 11. El ciudadano inspector de policía queda encargado del exacto cumplimiento de las anteriores disposiciones; y tanto este funcionario como sus agentes prestarán los auxilios necesarios a las autoridades que presidan en los diversos teatros y salones en que haya baile, a fin de hacer efectivas las prevenciones de este reglamento.

Art. 12. Las infracciones que no tengan pena determinada se castigarán con multa de \$10 a 100, o en su defecto con el arresto que corresponda.

Lo que de orden del ciudadano gobernador se pone en conocimiento del público para su inteligencia.

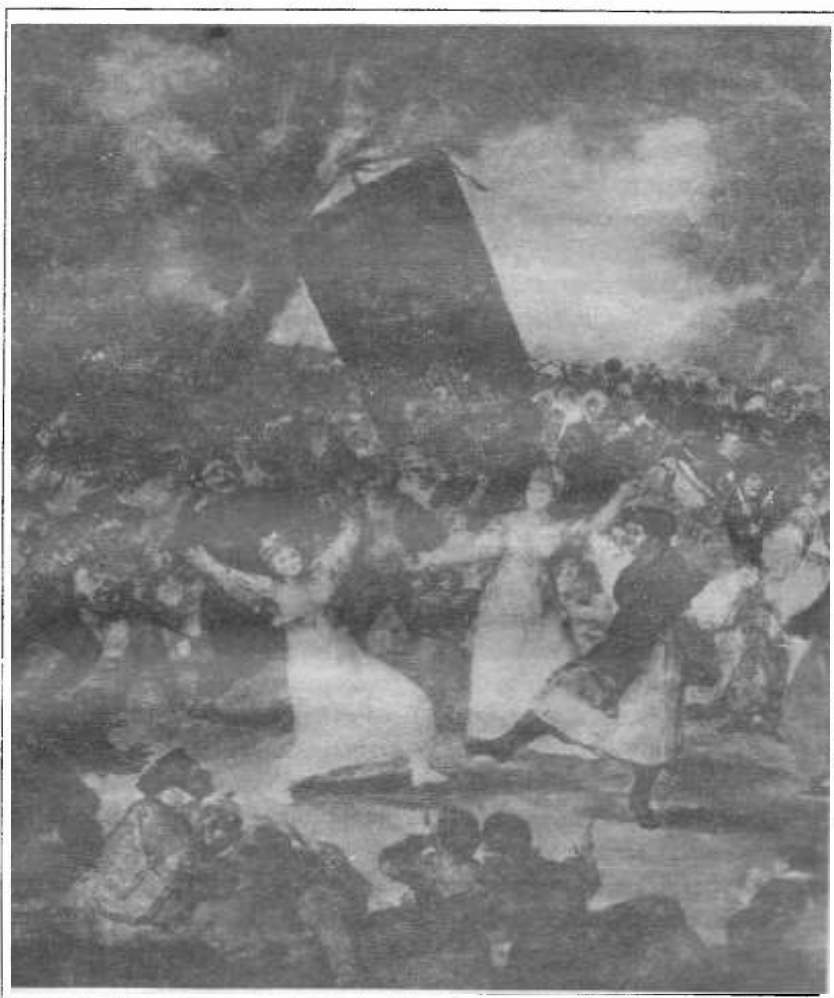
México febrero 16 de 1882

Joaquín Díaz-Secretario.

*Aparecida en *El Siglo XIX*, el 20 de febrero de 1882.

En el interior de los teatros se servía comida y bebida y siempre había un local para alquiler o venta de disfraces. La iluminación era profusa (con velas, quinqués de gas o luz eléctrica, según la época) y debía de ser uno de los atractivos más llamativos, por el resalte que recibía en los anuncios. Desde luego el más importante era la música, que corría a cargo de una orquesta, que frecuentemente introducía en un repertorio piezas compuestas especialmente para esos días; los bailes eran los de moda: el fricasé, la polka, las mazurkas, los schottis, las danzas habaneras, los valeses, las cuadrillas y el can-can, y las piezas se iban anunciando por carteles que se colocaban en el antepecho de un palco, y los bastoneros, encargados de la vigilancia, también se encargaban de dar la señal del baile golpeando el suelo con sus bastones.

La lubricidad que a menudo imperaba en estos bailes es tema recurrente de muchas crónicas. Sobre este tema, cuenta *Fidel* que había "maridos despreocupados que veían estrujar impunemente a sus mujeres", y que padres de familia condescendientes perdían de vista a sus hijas por distracción. Algo parecido debía ocurrir en los bailes privados. Sin embargo, como las crónicas reseñaban sólo los bailes públicos, los de los teatros, poco o nada se sabe de los que se realizaban en casas particulares. Una de las pocas noticias que se tienen la registra el libro *Cien años de teatro en México, 1810-1910*, de Luis Reyes de la Maza. Dice que el edicto de 1831 prevenía a todos los habitantes de la ciudad que se abstuvieran de disfrazarse en días de carnaval y aquel que lo hiciera sería acreedor de inmediato a la pena de excomuniación mayor, pues "se había sabido que el año anterior se celebró un baile de máscaras en casa particular y los invitados, hombres y mujeres, no llevaban puesta más ropa que el antifaz" (p. 15).



Verídica o no esta noticia, de todos modos nos indica una preocupación que aparece frecuentemente en las crónicas periodísticas de los bailes, es decir, la mayor o menor decencia con que se llevaban a cabo. Y no sólo en las crónicas, sino en los propios anuncios de los bailes que se publicaban en los periódicos, se advierte la necesidad de tranquilizar al público acerca de las medidas y precauciones que iban a tomar los organizadores para que la velada pudiera transcurrir con todo orden y compostura. Sería un error, a nuestro juicio, subestimar esta preocupación respecto a la moral a la hora de preguntarnos si tuvo algún peso en cuanto a la declina-

ción de los bailes de máscaras y del propio carnaval en la ciudad de México. Para muchos de los cronistas la cuestión está fuera de duda. Atribuyen la muerte del carnaval a la corrupción de las costumbres y al libertinaje que, según ellos, solía imperar sobre todo en los bailes de los teatros.

El tema de la decadencia de la fiesta es tan recurrente que da la impresión de haberse convertido en un *cliché* periodístico. Todos hablan de un esplendor präterito, de una finura y un ingenio perdidos para siempre, pero ninguno ofrece datos concretos para ilustrar sus afirmaciones. No es fácil, por ello, establecer una parábola fidedigna del arrai-

go y fortuna del carnaval durante el siglo XIX. Con todo, si comparamos varias crónicas entre sí y atendemos a la frecuencia de anuncios de bailes de máscaras en los periódicos, es posible establecer una época de relativo esplendor en las décadas de los cuarenta y cincuenta. Es en este periodo en donde contamos con el mayor número de crónicas de bailes, reseñas de "paseos" y anuncios de venta y alquiler de disfraces y máscaras. Pero a partir de la década de los sesenta, hasta llegar a los primeros años de nuestro siglo, se observa, tanto en el carnaval como en los bailes de máscaras, una declinación paulatina, cuyo indicio más frecuente, aun en los propios paseos, es la gradual desaparición de gente enmascarada o disfrazada. Altamirano, uno de los cronistas de esta decadencia, afirma lacónicamente, ya en 1869, acerca de las posibles causas: "Hay una miseria suma en México, y la miseria es el mayor obstáculo para los placeres del carnaval". Otro autor, López I., señala en 1898 que ya desde la intervención francesa, que trajo consigo la corrupción de las buenas costumbres, el carnaval se vio arrasado a un libertinaje que marcó su fin.

En lo que respecta concretamente a los bailes de máscaras, podemos suponer que si al principio fueron elitistas poco a poco se convirtieron en un entretenimiento público al que tuvo acceso una amplia capa de la población. La clase alta, se fue "retirando" de los teatros y regresó a los festejos privados, que quizá representaron el último refugio de los bailes enmascarados antes de su definitiva extinción. Así, una nota periodística de 1892 aparecida en el periódico *El Siglo XIX*, en época de plena decadencia del carnaval, informa al público que "varias familias de esta ciudad

están arreglando unos bailes de máscaras particulares para los días del próximo carnaval".

Al no contar con crónicas o noticias más o menos detalladas de los bailes que tenían lugar en las casas particulares, no podemos saber de qué tanta fortuna siguieron gozando en los recintos privados, pero hay indicios de que perdieron muy pronto su carácter carnavalesco para reducirse a meros bailes de fantasía que podían tener lugar en cualquier época del año.³

Obedeciendo a la misma estilización de la fiesta, lo que sobrevivió del carnaval en la ciudad de México, a fines del siglo pasado y primeros años de éste, fue la tradición del "Paseo", donde la gradual desaparición de las máscaras dejó paso a los adornos de los carruajes y carrozas particulares. No es extraño que, reducido a un mero desfile ostentoso, esta tradición perdió todo significado carnavalesco para convertirse, desde la primera década del siglo XX, en un festejo ya sin la alegría y la participación del pueblo, que en 1907 un anónimo cronista de *El Mundo Ilustrado* describe como "el monótono desfile de ca-

³ "Nosotras las jóvenes de la presente generación, sólo sabemos lo que es el carnaval por lo que de él nos cuentan. Bien deseáramos tenerlo nuevamente entre nosotras y agasjarlo con todas las alegrías, con todas las carcajadas que merece. Pero ¡ah! sólo conocemos la tumba de Pierrot. Dejemos al carnaval en sus manifestaciones populares generalizadas, tal como no lo veremos más, y hablemos un poco de bailes de Fantasía, ya que estas reuniones se efectúan con frecuencia en México y son siempre tan elegantes y están siempre tan concurridas. El baile de Fantasía tiene encantos tan especiales. En ellos se despliega un verdadero ingenio artístico para la confección de trajes. El mayor triunfo de una mujer que asiste a estos bailes, es ser proclamada reina de la fiesta por la elegancia y originalidad de su disfraz" (Josefina, "Los bailes de Fantasía", *El Mundo Ilustrado*, febrero 14 de 1904).

rruajes que tan acostumbrados estamos a ver domingo a domingo".

Así, el carnaval, el baile de máscaras y las mascaradas, festejos en los que los habitantes de la ciudad de México habían sido actores y espectadores desde el nacimiento y por espacio de varios siglos, desapareció del calendario festivo, dejando el espacio a otro tipo de celebraciones como las fiestas cívicas, que eran más apropiadas para que el gobierno las utilizara como medio para demostrar su poder, y un ejemplo de esto lo sería el lujo y ostentación con el que se celebraron las fiestas del centenario en 1910.

Bibliografía

- Altamirano, Ignacio Manuel, *Crónicas de la Semana: El Renacimiento 1869*, México, Bellas Artes, 1969.
- Caro Baroja, Julio, *Carnaval: análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus, 1965.
- Fidel (Guillermo Prieto), "Máscaras", *El Museo Mexicano*, México, 1844, tomo 3, 1a.
- García Cubas, A., *El libro de mis recuerdos*, México, Ed. Patria, 1904.
- Josefina, *El Mundo Ilustrado*, febrero 14 de 1904, año 2, tomo 1, núm. 7.
- Juvenal, "Charla de los Domingos", *El Monitor Republicano*, febrero 19 de 1888, año XXXVIII, núm. 43, 5a.
- Leonard A., Irving, *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- López I., "La Semana", *El Mundo: Semanario Ilustrado*, febrero 20 de 1898.
- Reyes de la Maza, Luis, *Cien años de teatro en México 1810-1910*, México, SEP, 1972.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Juan A. Hasler

Las divisiones del idioma nahua: en torno a un modelo teórico

Generalidades

En torno a las variedades del idioma nahua hay cosas que todo el mundo sabe y otras que no. Citemos dos ejemplos: cerca de la capital mexicana, en el estado de Morelos, existen tres pueblos relativamente cercanos entre sí, cuyas hablas tienen marcadas diferencias, que son Tepoztlán, Teteltzingo y Xoxocotla. También se sabe que el nahua hablado en América Central recibe el nombre de pipil.

Y lo que "todo el mundo sabe" se puede dividir en lo cierto y lo erróneo.

Es cierto que el pipil es la forma más sureña del idioma mexicano o nahua. Es falso que el pipil sea un "mexicano corrupto" —como lo llamaban los autores antiguos— y es falso que sea una parte del idioma náhuatl. En cambio, es cierto que es una parte del idioma nahua.

La diferencia entre "náhuatl" y "nahua" es esencial en la terminología dialectológica de este idioma.

Por náhuatl se entiende exclusivamente la modalidad dialectal en la que el antiguo fonema yutonahua *t ha evolucionado a t^l, que es un sonido "t" africado lateral sordo, y nunca la suma de

t+1 (como tampoco el fonema castellano escrito "ch" es la suma de un segmento sordo seguido de uno sonoro: no es t+ž).

Por nahua se entiende el idioma entero o cualquiera de sus formas dialectales, incluida la que tiene t^l.

La presencia de este sonido africado, que en la literatura glotológica se representa con λ cuando es considerado "fonema", es relativamente reciente en el idioma y su territorio no es muy amplio: sólo la Huasteca y el centro de México. En cambio, el territorio de los dialectos y subdialectos con t es muy extenso. La palabra clave para determinar cuál de las dos soluciones emplea una aldea dada, es la palabra para 'hombre': tá·kat o lá·kaλ (el acento gráfico es superfluo, pero conveniente para los lectores que no conozcan este idioma).¹

Predomina la forma tá·kat, propia de casi todas las variedades, como se acaba

¹ En composición, la palabra tá·kat sufría metafonía y producía -te·kat. Esta forma se ha mantenido con su t inicial en todos los dialectos, por ejemplo en *cbohulté·kan*. La historia de -té·ka junto con la de 'fuego', ofrece uno de los argumentos más sólidos de la mayor antigüedad de t que de λ.

de decir, y en especial desde la Sierra Madre Oriental hasta Centroamérica, y antiguamente en sitios de Jalisco (dialecto cazcán que, a pesar de ser mucho más similar al nahua del Distrito Federal que las hablas del este, ha sido considerado *lengua* en un —por lo demás muy útil— mapa clasificatorio de hace cincuenta años). También tenía t el ahora extinto nahua de Pochutla, en Oaxaca.

Estos datos no son novedosos para los americanistas, y ya no se discuten. Mas no hay el mismo consenso en torno a los límites de los dialectos actuales.

Esto es comprensible, pues es realmente difícil en cualquier idioma delimitar las fronteras geográficas de sus dialectos, en especial en las zonas de contacto entre ellos. En el caso del nahua, durante los decenios inmediatamente posteriores a los años cincuenta del siglo xx, se carecía de método en la recabación de rasgos que pudieran ser diagnósticos. En especial, faltaba una lista como la que se imprime más abajo, en el parágrafo III. Esta lista ha sido recientemente sometida a prueba por algunas personas e inclusive ampliada —lo que está muy bien—, por lo que se podrá esperar que en un futuro cercano

se dejará de tildar de *dialecto* el habla de cada una de las aldeas de una misma región. Como se ilustrará más abajo, sin una lista diagnóstica y sin cierta capacidad crítica, se puede fácilmente concluir que el habla de dos aldeas en que se emplea el mismo castellano, sean “dialectos sumamente distintos”, tan sólo porque en una de ellas el campesino entrevistado dictó *brincar* para verter un concepto que en la otra aldea fue dictado como *saltar*. ¡Sin duda, las dos palabras no son iguales! Pero esto no implica que las dos hablas sean diferentes y que constituyan dos dialectos distintos.

Es un reto especial no sólo para la perspicacia de una sola persona investigadora, sino para los métodos y conocimientos etnohistóricos del gremio entero, discernir en las zonas de contacto los influjos que han ejercido entre sí las distintas variedades de un idioma. En cambio, es perder el tiempo tratar de delimitar en una situación así, las fronteras geográficas entre dos dialectos. Es como el agua del océano: se puede afirmar que por sus diferencias de color, temperatura y biomasa, el agua de alta mar no es igual al agua de la costa, ¡pero vaya alguien a poner una boya en el sitio en que la una cede el paso a la otra!

No se debe tratar de marcar una línea precisa, pero, claro, los lectores queremos que se nos muestre algún tipo de mapa, y éste será esquemático, con líneas rectas que en la práctica podrán separar algunas aldeas del territorio dialectal al que verdaderamente pertenecen, en especial si la multidialectal región está densamente poblada de aldeas. Mas tales minucias no deben azorar a quien haga dialectología, a quien al trazar líneas en un esquema está produciendo —así no se haya dado cuenta— un modelo teórico. La rectificación de minucias geográficas corresponde al estudioso de las subregiones.

Intrusiones dialectales

I. Las líneas de este primer párrafo serán posiblemente aburridas para algunos lectores, quienes harán bien en saltar hasta el párrafo II, pero otros lectores habrá que querrán conocer pormenores del modo de trabajar que se tiene en estos menesteres glotológicos, por lo que se les ofrece esta información.

Existe en casi todo el territorio geográfico del idioma nahua, desde la noroeste Huasteca hasta El Salvador y Nicaragua en el sur, el fonema *h*. Las excepciones son Huauhchinango-Jico-tepec, y lugares cerca de la antigua Tenochtitlan, donde el sitio de *h* está ocupado por *ʔ* que es una oclusión glotal.

Conclusión: podemos esperar que no hay *h* sino *ʔ* en las chinampas (región de horticultura lacustre cerca de la capital, hoy cubierta en muchas partes por edificios multifamiliares) y en aldeños sitios no lacustres, como Milpa Alta. Esta generalización es legítima y necesaria. Pero su validez no tiene garantía de eternidad. ¿Qué pasa si ahora encontramos dentro de un territorio que debiera tener *ʔ*, una aldea cuyos habitantes pronuncian *h*?

En tales casos no hay que precipitarse a dar a conocer nuevos modelos o esquemas, ni a desechar la vieja teoría —propia o ajena— sino buscar la ocasión de reunir más datos. Lo que sí será cierto desde el primer momento, es que habremos detectado un subdialecto.

Esta situación la hay efectivamente a pocos minutos a pie desde Milpa Alta. Existe ahí un pueblo, San Bartolomé Xicomulco, en que se pronuncia *h*. En mi primera visita a él, no encontré ninguna diferencia adicional respecto de las aldeas más lacustres del sur del Distrito Federal.

El domingo siguiente volví a la aldea, con un pequeño pero escogido cuestionario, y con tiempo suficiente para oír

versos y palabras *ad libitum*. Los versos y demás materiales anotados, confirman que no había *ʔ*, que en la entonación y gramática no había diferencia (dato que habría que ir a reconfirmar en los actuales años noventa), pero que existían ciertos vocablos que “no encajaban”. En Xicomulco no se conoce la palabra *ilama* = ‘vieja’, pero se tiene *ailama* = ‘tejón’; y existe *abakaλ*, que corresponde a *ebekaλ*. La palabra *ailama* no se conoce en Milpa Alta ni en las chinampas, pero es corriente en el sur de Puebla (Zongolican-Tehuacán).

Al estar en posesión de estas informaciones, hemos encontrado, en primer término, que Xicomulco difiere de las aldeas de las chinampas, y que es afín al nahua surpoblano.

Conclusión posible: la gente de Xicomulco está emparentada con la del sur de Puebla. Tocaré ahora ver si acaso el subdialecto en cuestión es un enclave que alcanza un territorio un poco —o mucho— más amplio que el solo Xicomulco.

De modo que el investigador —si es que tiene tiempo— debe pasar a recoger vocabularios diagnósticos en otros poblados cercanos, que serán serranos en nuestro caso. Y si no hay manera de tomar vocabularios ni versos (que en aquella región eran bastante abundantes), habrá que ocuparse por lo menos de nuestro primer rasgo diagnóstico: *h*.

Efectivamente, y en oposición a las aldeas lacustres y a Milpa Alta, existe *h* en lugar de *ʔ* en San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec y San Salvador Cuauh-tenco, lugares que se pueden visitar en una sola tarde yendo en autobús, por estar unidos por una carretera asfaltada de montaña. En aquella época no había una buena vía para Topilejo, lugar al cual conducía una desviación desde la carretera de Cuernavaca. Yo no tuve ocasión de ir a Topilejo —una lamentable circunstancia extracientífica cuyo



resultado (falta de información) tal vez ya no se pueda corregir, y cuya ocurrencia no se debe tolerar en circunstancias normales de investigación (yo hacía excursiones dominicales de mi propio peculio).

La generalización que forjaremos posiblemente partiendo de nuestros datos y antecedentes, es que las aldeas a lo largo de la carretera de la montaña, son excepciones serranas.

Esta generalización es comprensible, pero sólo mientras estemos dominados por lo que llamo el "tenochcacentrismo" y mientras ignoremos algunas cosas. Cuando las conozcamos, pensamos distinto.

Si ahora leemos —quizá varios años después— que otros científicos han aclarado que muchas familias de pilis tenochcas (de nobles de Tenochtitlan), al huir de Cortés se fueron a establecer

en medio de sus macehuales (plebeyos) de Milpa Alta, tendremos un indicio sumamente importante para comprender por qué la serrana aldea de Milpa Alta es subdialectalmente de tipo lacustre.

Podremos tener la sospecha, aunque nos falte la demostración, de que originalmente Milpa Alta haya tenido la misma habla que Xicomulco, pero que a consecuencia de la caída de Tenochtitlan, la llegada de un considerable número de prestigiosos refugiados tenochcas a la que posiblemente no muy grande Milpa Alta, haya conducido ahí a la difusión de los rasgos de la capital caída, en detrimento de los rasgos serranos.

¡De manera que la excepción no es Xicomulco, sino Milpa Alta!

Entendemos por "tenochca" el habla de Tenochtitlan en una época anterior a la fase mexihca de sus fundado-

res, siguiendo en esto las concepciones expuestas en *Handel en Wandel van de Azteken*, 1977, del holandés R. van Zantwýk, de las cuales hay una síntesis castellana en "El origen de la sociedad y del estado aztecas...", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 1975, pp. 4-14, del mismo autor. Por "circuntenochea" hemos de entender la ulterior nivelación idiomática en derredor de la laguna. Se podrá suponer que Milpa Alta sea el mejor testimonio vivo de cómo se hablaba en Tenochtitlan, pero no se debe descartar que no sólo está presente el superestrato tenochca, sino que pueden subsistir elementos del sustrato; por ejemplo en la antigua capital se empleaba —*itla* = 'ver', y en Milpa Alta es —*ikta*. Este es un tema que debiera ser investigado en las aldeas circuntenocheas en que aún se pueda hacerlo.

Tridialectología refutada

II. En 1954, en la Mesa Redonda de Antropología, en Chapultepec,² este autor refutó la por entonces vigente clasificación del idioma nahua como un conjunto de tres modalidades: el náhuatl, el náhuat y el náhuatl, argumentando que un solo rasgo, y en particular el comportamiento de *t, no daba cuenta de la verdadera situación en las sierras y valles. Ya hemos visto arriba que, efectivamente, hay rasgos mucho más significativos, por ejemplo h.

Veamos dos casos sencillos:

En la Huasteca se habla un nahua con λ que difiere notablemente del nahua del centro del país (circuntenochca, tlaxcalteco, morelense, poblano). De manera que el náhuatl de la Huasteca y el náhuatl del centro del país, aunque tengan λ , son *dos* dialectos, o mejor dicho, dos conjuntos de subdialectos, completamente diferentes. Esto nos indica, desde luego, distintos derroteros históricos de sus hablantes.

Un segundo caso para desvirtuar el valor diagnóstico supuestamente fundamental de λ lo constituyen las aldeas del centro de Veracruz, cerca de Jalapa, que tienen λ y las del sur de Veracruz que no tienen λ , sino t. Ambas modalidades comparten rasgos gramaticales y léxicos, y esos mismos rasgos las diferencian decididamente del náhuatl del centro de Puebla o de Tlaxcala.

En el artículo "Tetradialectología nahua", en el tomo de homenaje a *William C. Townsend*, impreso en Cuernavaca, 1961, pp. 445-464, escrito para dar a conocer la importancia de las hablas periféricas o, por lo menos no circun-

tenochcas, publiqué algunos datos (pp. 456-457) que reimprimo aquí, por encontrarse bien agotado aquel libro:

La división en náhuatl, náhuat y náhuatl no toma en cuenta si la presencia de *tl* era de vieja data o muy reciente, al tiempo que daba una importancia decisiva a su presencia. Además, al postular los dialectos "náhuatl" y "náhuatl", se afirmaba tácitamente que existían aldeas en que de manera absoluta se solucionaba la palabra *la·kaλ* 'hombre', como *tá·kat* o como *lá·kal*, de manera homogénea en todas las aldeas de esa filiación.

Nada más inexacto,³ en la región "náhuatl" hay innumerables aldeas que comparten un dialecto común, pero únicamente de una de ellas sabemos que tiene ausencia absoluta de λ .

El dicha aldea hemos oído el empleo de la *ele sorda* (con circulito debajo), y el empleo de *ele sonora* (sin circulito); no hubo ni una sola ocurrencia de λ . Pero en las demás localidades del "náhuatl" no hemos registrado *ele* con *sordez*, sino siempre λ en competencia con *ele sonora*, en las palabras en que el "náhuatl" tienen uniformemente λ . Unos cuestionarios enviados por correo produjeron *lá·kaλ~lá·kal*, mientras que en otras la variación es *lá·kaλ~lá·kal*.

Este mismo fenómeno de variación ocurre en una subregión de la Huasteca de la que provienen las tres formas siguientes: *tá·kat*; *tákaλ~lá·ka λ*, *lá·kat~lákaλ*.

De lo anterior derivan nueve combinaciones hipotéticas:

λ -	- λ	λ -	-t	λ -	-l
t-	- λ	t-	-t	t-	-l
l-	- λ	l-	-t	l-	-l

Según nuestra experiencia, existen siete de estas combinaciones. Nunca se ha

³ Se estaba refiriendo aquí a **lá·kal* y a la imposibilidad de que hubiera la evolución absoluta $\lambda > l$. Más abajo aquel artículo se refiere a los por menores para *tá·kat*.

registrado t- -l (**lá·kal*) ni l- -t (**lá·kat*).⁴

La variación arriba comentada, condicionada por su posición dentro de la palabra, va muchas veces concomitante con otras formas, esporádicas, como *kr*, *tr* en regiones con λl , o con \tilde{r} , *-r* en regiones con $\lambda\sim t$. Esto nos indica que hay inestabilidad de los valores fonéticos, lo que equivale a decir que hay un dinamismo en la actualidad. Ya llegados a este aserto, no queda lejos la idea de afirmar que en las aldeas con variación, ha sucedido en tiempos recientes, el cambio $\lambda > l$ o el cambio $\lambda > t$. Los datos históricos parecen comprobar la idea:

En el Obisado de Guadalajara se anotaron en 1692 casi exclusivamente formas con λ , mientras que en 1765 se registran casi únicamente formas con t; por lo demás, en sus características gramaticales el dialecto en cuestión —el *cazcán*— seguía invariado y afín al nahua del centro del país.

En 1887 no se registró en Xoxocotla, Mor., ni una sola forma con l equivalente de λ de los pueblos vecinos; en cambio, en la actualidad [década de los cincuenta] tiende a desaparecer, cediendo el paso a l.

En 1864 Orozco y Berra traza una *Carta Etnográfica* en que registra hablantes huastecos en una región en que hoy se habla nahua, pero, curiosamente, un nahua que tiene $\lambda > t$ o $\lambda\sim t$, lo que sugiere que esa gente ha aprendido el náhuatl recientemente de sus vecinos, mas volviéndolo náhuat por alguna indisposición hacia la articulación lateral *africada sorda*. Esta suposición parece confirmarse ahí con la ocurrencia muy significativa del *ultracorreccionismo*, que vuelve un segmento t, que indiscutiblemente siempre ha sido t en el idioma, en un *africado*, o sea en λ (ejemplo: en lugar de *tl-* 'marcador de segunda persona', dicen *li-*), debido a un afán purista que parte del supuesto de que "nuestra t debiera ser λ " como cuando en español se dice *bacalado* o *vactdo* en regiones en que una parte de la po-

⁴ Estas dos formas son completamente imposibles.

² Obsérvese que en el castellano novohispano todavía se empleaba la preposición *de*, tan perseguida en Sudamérica. Desde luego, las ponencias de aquella mesa no se publicaron en una revista *sobre*, sino *de* estudios: *Revista Mexicana de Estudios de Antropología*, tomo 14.

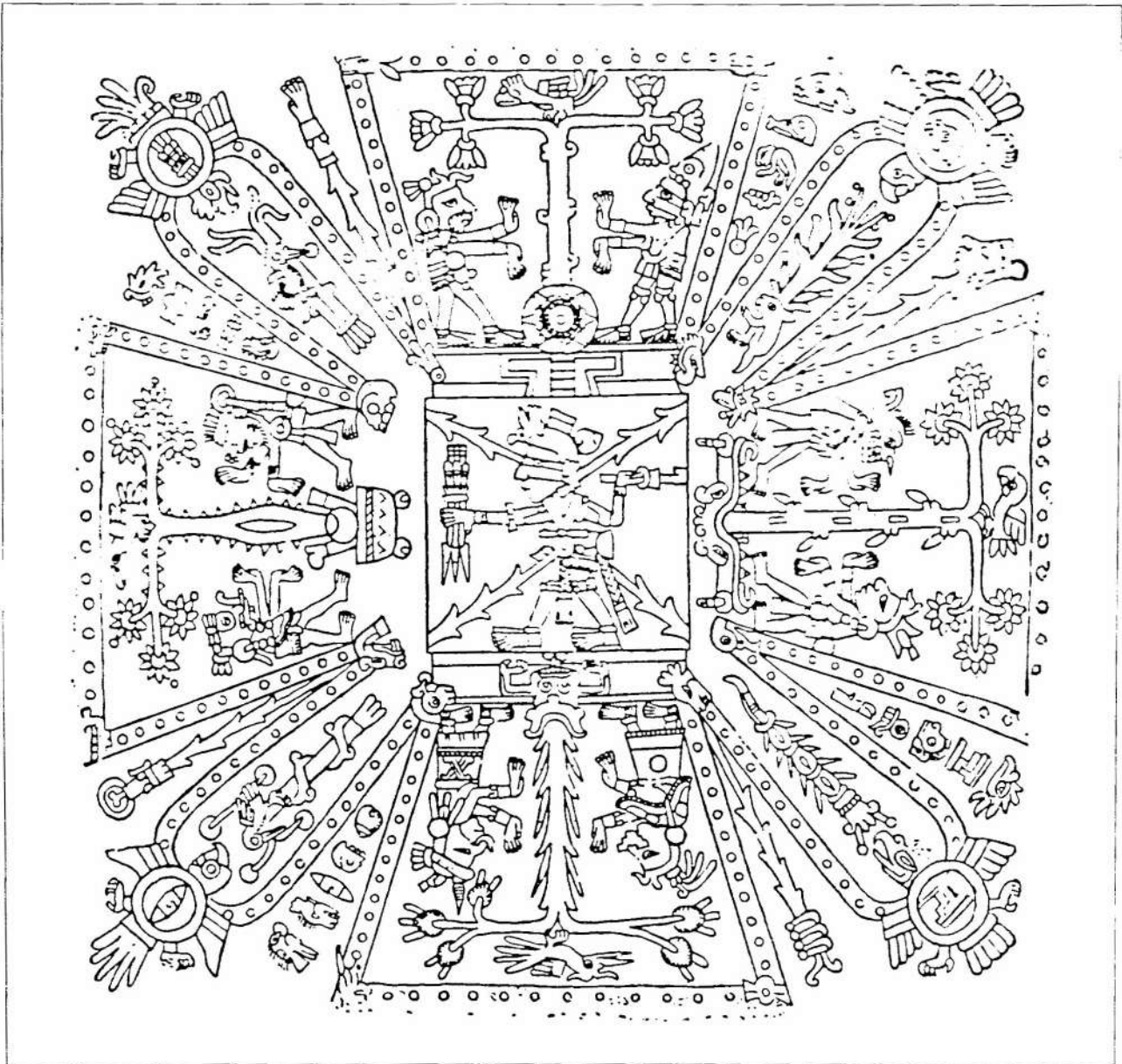
blación tiene conciencia de que "nuestras terminaciones -ao e -fo deben ser -ado, -ido: no se debe decir marchao, partío, lo correcto es marchado, partido".

No pude encontrar documentos antiguos para $\lambda > l$ en algunos pueblos de Zongolican-Tehuacán y uno (Cuatemala) en Tzontecomatlán. Ellos tienen fenómenos esporádicos de desafricación en medio de aldeas que emplean λ , lo que hace suponer que se trata de dos ca-

sos de innovación, sobre todo si tenemos en cuenta que los demás rasgos son iguales en las aldeas vecinas, o sea, que ni han cambiado ni han conservado una inexistente diferencia anterior.

En resumen, se aportaron los datos históricos que documentan que en las aldeas con variación $\lambda - l$ o con $\lambda > l$ ha habido un proceso diacrónico sin que este cambio implique una diferencia dialectal. A lo más, se le puede tildar de aislado rasgo subdialectal de innovación.

Se anotó también que no se han obtenido datos que apoyen que exista un auténtico dialecto "náhuatl" que sería uno en que se diría únicamente *lá-kal, sin jamás ocurrir variación con λ en uno de sus segmentos laterales.



Pero sí existen aldeas en que se dice tá-kat 'hombre', sin variar nunca sus t. ¿Qué se sabía por 1954 de esta situación?

La clave de Benjamín Whorf

III. 1 En un artículo fundamental, "The Origin of Aztec *t'*", cuya fecha no poseo, B. Whorf asentó en el primer tercio del siglo xx los cimientos para comprender las soluciones λ, t, l, y con ello ofreció las bases para una dialectología amplia, no simplemente circuncapitalina, del idioma nahua. Su trabajo es igualmente la clave para situar dialectalmente el pipil, que era considerado idioma aparte por algunos observadores.

Whorf informa que las lenguas yutonahuas, todas ellas situadas al norte del territorio del idioma nahua, no tienen λ. El sonido africado en cuestión ha

sido en algún momento, y en boca de algunos hablantes, una forma peculiar de pronunciar t en la sílaba *ta:/ta/*=[t^ha].

Posteriormente se perdió en algunos ambientes la a disturbadora, pero no se volvió a la t. La evolución fue *ta > t^ha > t^h* en unos casos, y en otros hubo cambios vocálicos: *tai*-= 'fuego' pasó a *t^hei*->*t^he*-~*t^hi*- (tal vez terminando en **-t^ha*). En las resultantes formas *t^hit^h*, *t^het^h* ya no está presente ningún factor predecible de la perturbación. Al no haber predictibilidad, deja de ser "alófono" y se vuelve "fonema": ha surgido λ.

Los datos de Whorf y los nuestros propios, permiten entender que no hay "mexicano corrupto" ahí donde todas las aldeas dicen tá-kat, sino conservación de la pronunciación original. Y si de "corruptos" se quiere hablar, el término correspondería más bien a los que tienen λ.

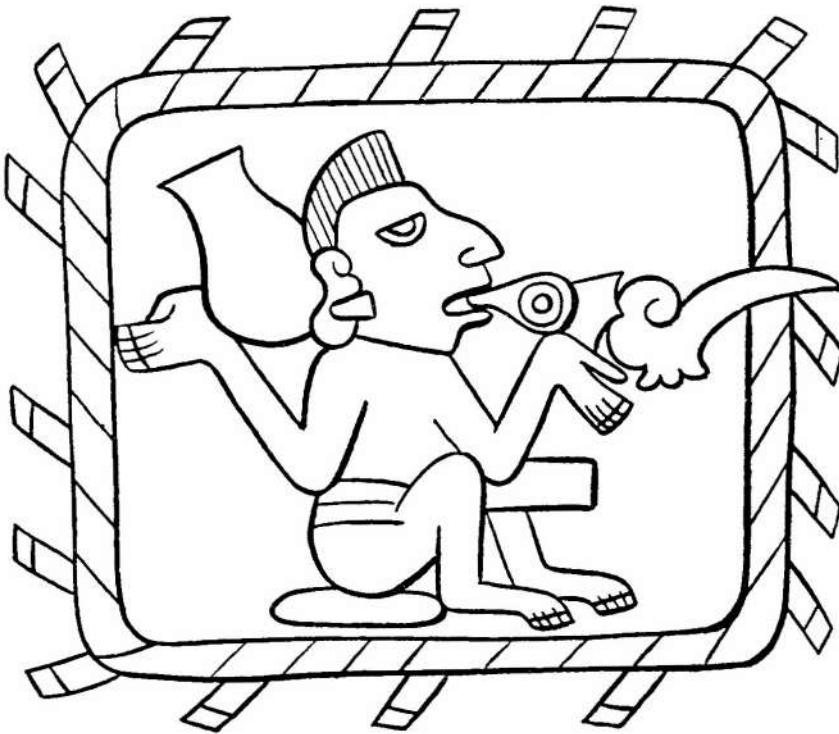
III.2 Si la forma más sureña del yutonahua es el nahua, entonces el idioma nahua vino del norte. Si avanzó de norte a sur, los hablantes más norteños del nahua son probablemente los que con más retardo iniciaron la migración. Y, al contrario, los más sureños pueden ser los primeros en haber emprendido la marcha. Cada nuevo grupo de emigrantes seguía en alguna forma las huellas de los que les habían antecedido.

En algún punto la ruta parece haberse escindido en dos, a juzgar por los indicios dialectales que me han obligado a postular dos sectores del protonahua (véase esquema en el parágrafo VI).

No es imposible que algunas veces el pisar las huellas haya significado empujar más al sur a los emigrantes anteriores. En otras ocasiones pudo haber pasado bastante tiempo entre una y otra migración —lo que sería una de las razones para ciertas diferencias en el habla de sus respectivos descendientes, y estas diferencias pudieron haberse mezclado. Los correspondientes pormenores etnohistóricos no son el tema de este artículo.

Los nahuas actuales más sureños hablan la variedad llamada pipil. Parece que todos los estudiosos concuerdan en decir que los pipiles (nombre que lo mismo significa 'príncipes' que 'niños' o 'dependientes') son los descendientes de lo que se llama la primera oleada nahua. El criterio de la situación geográfica más alejada de su norteño punto de difusión, es el argumento fundamental para esta opinión de los historiadores y etnólogos quienes, además, aportan argumentos tomados de la historia escrita por los propios mesoamericanos.

Los glotólogos, o sea, los lingüistas, concuerdan en tomar al pipil de América Central como más "arcaizante" que el de Tabasco y el del sur de Veracruz. Pero cuidado, por una parte no se debe excluir que en cualquier parte de su te-



rritorio hayan podido surgir innovaciones en el pipil, y algunas de ellas puedan ser tomadas erróneamente como rasgos arcaicos tan sólo en virtud de encontrarse muy al sur. Por otra parte, sería más prudente no hablar de "la primera" sino de "una primera" oleada —lo que permitiría considerar que pudo haber existido otra "primera" más.

¿Qué se puede resumir acerca del origen de l en lá-kaʔ y en ʔa-kaʔ?

De acuerdo con el concepto de Whorf, y con los datos aportados en líneas anteriores, el sonido l en la palabra clave, no es nada antiguo. En Xococotla tomó aproximadamente un siglo en generalizarse entre sus hablantes. No puede proceder de *t. Si puede provenir de ʔ; se le debe considerar una derivación de ʔ. Lo que queda pendiente, es una sugerencia de por qué ha surgido mucho más del lado del Pacífico que del Atlántico, sin limitarnos a la obvia sospecha de que en ello intervino un fondo étnico diferente.

Le hemos dedicado un gran espacio al tema ʔ, porque si bien es cierto que parece ya no ser controvertido, no es menos cierto que conviene divulgar lo que se ha aclarado acerca de él.

Debilidades de procedimiento

IV. Existen a veces personas con estudios lingüísticos en elevados niveles de abstracción, pero con una increíble incapacidad para los niveles menos excelsos del trabajo material.

Tuve un alumno que trabajó el idioma gitano. Se escandalizaba porque sus informantes (que antes habían sido míos, mejor dicho mías) contestaban así: 'bonita' = *šukár*; 'bella' = *šukár*; 'linda' = *šukár*; 'hermosa' = *šukár*. Me comentó: "¡Cómo serán de brutas esas mujeres, para confundir cuatro conceptos tan distintos!" Más se habría escan-

dalizado si le hubiera tocado un idioma indio y que le tradujeran con una misma palabra 'bella', 'gorda', 'sana'. Sí, él distinguía los diversos conceptos que para otros son sinónimos, y no podía entender que en la práctica lingüística de otras personas no hay diferencia ahí. Su incapacidad en el nivel pragmático lo hacía, además, anotar cada vocablo gitano con por lo menos una falta de audición. Mas como tales minucias no importan cuando se anda en alturas, se graduó (aunque no conmigo), obtuvo cátedra y fama, así como autoridad nacional como glotólogo dedicado a la filosofía tsiganológica. Algo semejante conocí en relación con un especialista en mapuche. No pudo darme ciertas informaciones, porque nunca se había puesto a determinar qué letras se necesitaban para escribir fonemáticamente el idioma que estudiaba. En cuanto a la lengua nahua, recuerdo cómo una compañera nuestra de estudios (Carmen Cook de L.) quedó estupefacta cuando en el sur del Distrito Federal y en ocasión de su primer y posiblemente último encuentro con el idioma vivo, oyó *ujšépa*.

No pudo relacionar la imagen acústica *ujšépa* con la imagen ortográfica *occepa* aprendida en clase. Y sin embargo, no se trataba de algo muy especial sino de dos alófonos, es decir de variantes, en la primera sílaba, que son totalmente comunes en todo el idioma: la cerrazón de la vocal (que probablemente no sea sino la conservación de la pronunciación de hace algunos siglos), y la fricación de k en posición trabada —que por cierto es bastante frecuente en las lenguas de América.

A veces ocurren cosas parecidas a personas que pueden ser consideradas serias, tanto en niveles excelsos como en los de la recabación y análisis de datos básicos, ¡alguna "metida de pata" nos puede suceder a todos! Un maestro mío publicó en *El México antiguo* la

descripción del nahua de una aldea de la Sierra de Puebla, sin que en sus transcripciones apareciera ni una sola vez la cantidad vocálica. (Sin duda, en una segunda sesión la habría notado; pero como fue sesión única, anda ahora por ahí el fantasma de un "dialecto nahua sin-/"). Decenios después quedaron perplejos los antropólogos conocedores del idioma, al leer ciertos vocabularios comparativos y las conclusiones de ellos derivadas. La pareja (J.A.S. y Y.L.) que había hecho el trabajo en aldeas circuncapitalinas, había anotado formas nahuas no concordantes. Algo así como si en un trabajo en equis idioma leyéramos que en aldeas hispanoamericanas vecinas, un mismo verbo solicitado fue registrado así: *saltätetalbés*, *áybri jkará*, *pèrwapúrate* y *psuyònomás* ('pues huyó nomás').

Lo que me propongo aquí, no es desprestigiar a algunos colegas ya muertos; cito sus dificultades para beneficio de las próximas generaciones de investigadores, para que sepan dónde cuidarse.

El último caso merece el análisis de sus posibles causas.

Es probable que se haya pedido los verbos dando el infinitivo en español, siendo que esta forma gramatical no existe en la mayoría de las lenguas americanas (lo hay en quechua). Por no existir, los informantes deben haber tenido que decidir por su cuenta si iban a producir un pasado o un futuro, y tuvieron que decidir si daban una primera, segunda o tercera persona. El investigador debe evitar esto, formulando sus preguntas en tercera de singular y quizá adicionalmente en imperativo. Pero queda en pie la dificultad del tiempo gramatical. Para muchos tipos de verbos es perfectamente posible pedir algún tipo de presente, pero hay acciones que los nativos no pueden situar en el breve instante del presente; por ejemplo 'él entra'. ¿Cuántos segundos dura esta

acción? El informante preferirá un pasado o un futuro. También ocurre en varios idiomas que los hablantes parecen haber abandonado los tiempos simples, pues durante muchas sesiones sólo nos producen formas como 'está caminando', 'estará caminando'.

Además, en el caso ejemplar que tratamos de analizar, al oír los informantes un infinitivo que los obliga a la creación, pueden sentirse con licencia de "mejorar" con aditamentos más retóricos que semánticos, como *ps-*. Las veces que esto ocurre, el analista debe saber eliminar esos adornos, y ofrecer a sus jefes y a los lectores la lista de los verbos y sustantivos en una forma arbitraria que él decidirá, en remplazo del infinitivo.

Se debe tener en cuenta también que la cobertura semántica en los dos idiomas, o en sus dialectos, puede no concordar. Por ejemplo, el verbo que en circuntenochca traduce siempre 'brincar', se emplea por Necaxa para 'moverse rápido': *xil'ik'ini* = '¡apresúrate!'.

Cuando se empieza a trabajar, tales errores se pueden colar a raudales a los apuntes. Pero éstos deben ser depurados antes de sacarse conclusiones. La talentosa pareja mencionada concluyó que en cada una de sus aldeas se emplean "dialectos sumamente divergentes". Es una situación penosa para todos, con inclusión de quien se ve en la obligación de comentar tales errores metodológicos. Conduce al innecesario desprestigio de quienes en otros niveles han merecido el justo reconocimiento de sus colegas.

Tetradialectología actual

V. Una baja proporción de errores de transcripción y de malas traducciones es perfectamente perdonable cuando el viajero está realmente tan de paso, que no tiene ocasión de una o de varias se-

siones de comprobación, que serán tanto más necesarias cuánto más desconocido le sea el idioma. Lo que no es perdonable son las barbaridades en la interpretación. ¡No es obligación sacar conclusiones inmediatas y publicables!, lo que no sólo deben entender los que investigan, sino también los jefes en la UNAM que han tenido la ocurrente idea de exigir a sus subalternos que escriban cada año un artículo para la revista de la institución. (Lo que ha conducido a que editen precozmente artículos que no estaban maduros, y que se bloquee el cupo para trabajos buenos pero de gente de fuera.)

Tampoco es perdonable la ausencia de una guía preparada para cada trabajo de campo. Es evidente que uno puede empezar totalmente al azar —y será mejor hacer esto que llegar a las aldeas con ideas fijas.

Después de poco tiempo ya debe uno haber hecho su lista de cosas en qué fijarse. Trabajar con *psuyonomás, pèrwapúrate*, es un gran paso metodológico hacia atrás. Hay que tener una lista diagnóstica. La publicada en 1954 y republicada en 1958 (*América Indígena*, p. 336) y en 1961, no se debe considerar como insuperable. Creo que debe crecer. Pero a falta de alguna otra, es la que se debe usar. Agregando yo ahora los puntos I) y II), los rasgos diagnósticos son:

- a) Un léxico común [a varios subdialectos].
- b) Presencia o ausencia del morfema *o-* de pasado.
- c) Presencia o ausencia del morfema *-k* de pasado⁵.

⁵ La letra griega aquí empleada significa un morfema de distintas realizaciones: *-ki, -ik, -k*, y las alofonías que puedan presentarse, por ejemplo en una forma *o-palánij* (que fácilmente se puede anotar como *o-palánib* o, peor, como *o-palánif*). Los rasgos b) y c) implican la pérdida de vocal temática en ciertos tipos de verbos.

d) Presencia o ausencia de *-tin* en ciertos plurales.

e) Presencia o ausencia de *h* (o de *ʔ*) en ciertas palabras.

f) La solución *ʔ* o la solución *h* de cierto fonema.

g) Frecuente presencia de *a* donde en otras aldeas hay *e*.

h) La solución dada a **t*.

i) Comportamiento de *w*.

j) Comportamiento de *k, k^w* y del alófono *-g-*

k) Fenómenos como el acento y los reverenciales

l) Obligatoriedad de *-li* y *-tli* vs. su no obligatoriedad

ll) Empleo de los "verbos cortos"

Por "cortos" habremos de entender verbos como *ay* = 'hacer' (*taštika* = 'haces') y principalmente los de ser y estar, que por cierto han sido vueltos largos con aditamentos morfológicos como *on-*, *-ti-*.

Obsérvese que el tratamiento de **t*, que era considerado fundamental hasta aquel momento, quedó puesto hacia el final de la lista. Por otra parte, los tres primeros rasgos, más ll), son esenciales para el hablante de una región dialectal que viaja a otra. Personalmente me tomé siempre varios días en modificar mis hábitos gramaticales, y otros días más para las necesarias sustituciones léxicas.⁶ Es una catarsis de magnífico efecto antidogmático, que no sólo le cambia a uno algunos vocablos, sino toda la posición frente a los dialectos. Nos aleja del tenochcacentrismo.

Se termina por ver que el elegante nahua del centro del país, además de no ser realmente uniforme, constituye un territorio más bien reducido en comparación con el territorio total del idioma, y que las diferencias gramaticales

⁶ Como *ax* por *amo*; *kénke* por *tléka*; *kan ácbi* por *késki*; *k'inal* por *yowal'inko*; *tóchin* por *tóchlli*.

respecto del tenochca, con inclusión de las que parecen errores garrafales, posiblemente no sean errores, sino conservaciones de un estado previo del idioma. Respecto de lo último publiqué "A reciprocal in Ancient nahua?" (*Indiana*, 8, 1983, In Memoriam Walter Lehmann dicata).

La lista diagnóstica ha sido compuesta hace ya varios decenios, y sería conveniente aumentarla para adecuarla a nuevas preguntas, que por entonces no habían surgido. Ha sido positivo el que en nuestros días se hayan ampliado las preguntas b) y c), interrogándose acerca de la conservación o no de la vocal temática.

En aquellos días, la lista produjo la postulación de cuatro grupos dialectales (*no de dialectos*) actuales, que son nahua septentrional o del norte (Huasteca); nahua del este (desde el norte de Puebla hasta América Central); nahua central (circuntenochca y centro del país); nahua del oeste (Sierras Madre Occidental y del Sur).

Esta tetradialectología *no* incluye modalidades extintas o que parecían

serlo, como la de Durango, anotada a comienzos del siglo xx por K. Th Preuß.

Pentadialectología en el siglo xx

VI. Obviamente uno sólo puede trabajar con lo que tiene. Ya cuando llegan más materiales se podrá hacer más. Esto ocurrió algunos años después de mis mencionados trabajos, realizados siendo estudiante, al recomendarme M. Swadesh que me ocupara del pochuteco, anotado en ortografía tradicional por Franz Boas antes de la primera guerra mundial, en la costa de Oaxaca. Aquello fue una revelación para mí. Hallé un significado diacrónico muy amplio a mi rasgo λ (la solución a ene intentada en algunas aldeas, tenía en Pochutla una of

Ni entonces ni ahora he conocido el nahua de Nayarit y de Durango, cuyos análisis tal vez arrojen resultados que modifiquen de nuevo el modelo que se obtuvo con el pochuteco. Mientras esto no suceda, nos atendremos a este esquema:

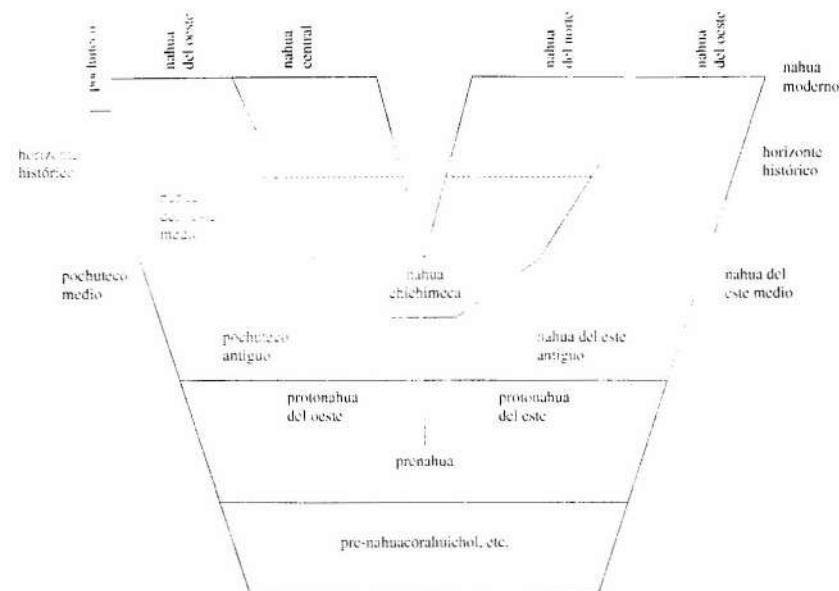
Aquí tenemos involucradas tres migraciones nahuas.

Dos de ellas son antiguas, portadoras de una modalidad que en un momento de unidad dialectal llamo *prenahua* y que al ir diferenciándose (aparentemente por coger sus hablantes dos rutas distintas de migración), se constituye en dos variedades llamadas el *protonahua*. Es posible que el *prenahua* haya existido en la mítica patria norteña, en cercanía geográfica con los precoratanahumarahuicholes, y que la migración hacia el sur tuvo que evitar el centro e irse por dos rutas laterales, debido a la resistencia de los sedentarios ya establecidos con anterioridad. Visto de esta manera, se trata de una sola oleada, escindida en dos rutas, de las que diremos que son dos migraciones, siendo la primera la del oeste.

La tercera migración dialectológica—migración detectable mediante los rasgos diagnósticos, logró penetrar en dirección al centro, presionando en calidad de "chichimecas" sobre la frontera norte de las tierras agrícolas, a las que terminó por invadir. Lingüísticamente esta oleada pertenece a la fase *media* del desarrollo del idioma, y se destaca por haberse introducido el sonido (quizá ya fonematizado) de t' africado.

En este momento hay tres dialectos o tres conjuntos de subdialectos: el del oeste, el del centro y el del este.

La penetración a las tierras agrícolas no fue inmediata, y una parte de los nahua-chichimecas en compañía —según parece— de totonaco-chichimecas, probó suerte lanzándose por la vieja ruta del este. Lo que sin duda no fue del agrado de los nahuas y totonacos sedentarios (ambos con t) que ya había ahí, quienes les impidieron el paso hacia el sur, como lo parece documentar la ausencia de λ que hasta la fecha tenemos ahí en ambos idiomas. Los chichimecas nahuas con λ fueron desviados cerca de

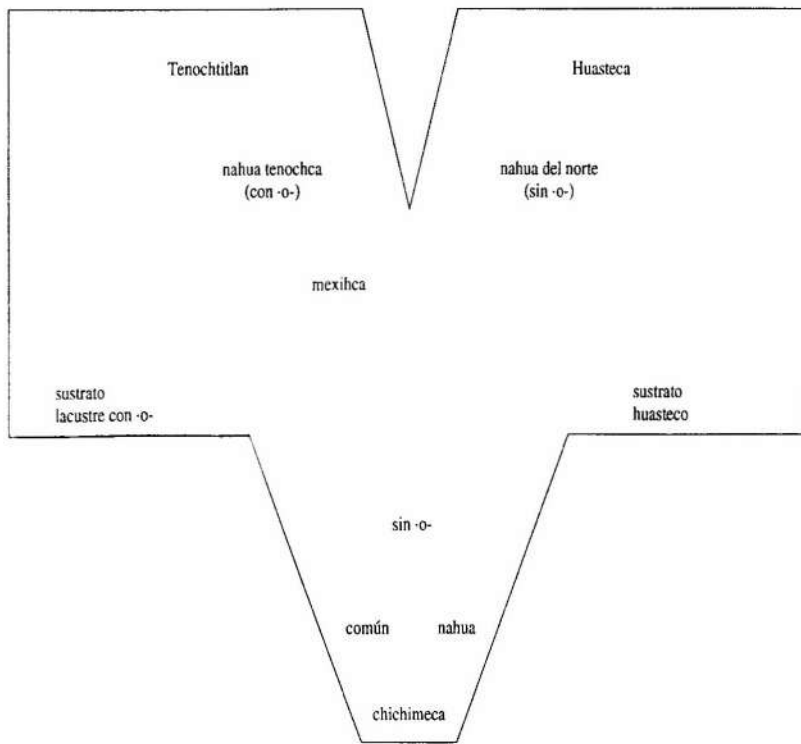


la costa en dirección al norte: hacia tierras de huastecos, de filiación maya.

Los otros nahua-chichimecas quedaron *ante portas*, y algún tiempo después, aliados con los otomí-chichimecas, se lanzaron hacia el lago. Fueron repelidos y se refugiaron en un islote oculto entre los juncas, lo que constituyó el poco honroso comienzo de la ciudad más grande del mundo.

La separación en espacio de los

nahua-chichimecas de la Huasteca y de los de la laguna, separó su antaño común dialecto, especialmente porque en la Huasteca no hubo influjos procedentes de otros dialectos nahuas lo que, en cambio, sucedió profusamente en la región lacustre y en sus alrededores. En ambas regiones se siguió cultivando λ de su común origen chichimeca, innovación que desde la laguna había de irradiarse por todo el centro.



Ya incluido el pochuteco, el idioma nahua del siglo XIX estaba constituido por cinco divisiones dialectales. Un esquema que contiene pormenores de desarrollos fónicos para cada una de las fases, se puede ver en el *International Journal of American Linguistics*, 42, 1976, p. 269.

Elementos traza y la teoría

VII. Las líneas precedentes fueron escritas hace una decena de años, sin haber sido destinadas a la luz pública. El tiempo transcurrido ha ofrecido ocasión a muchos autores para expresar varias ideas, no siempre novedosas pero

sí de reciente formulación. De Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo*, quiero citar lo siguiente:

Teoría es... un conjunto de reglas que relacionan las entidades de un modelo con las observaciones que realizamos. Esto sólo existe en nuestras mentes. Una teoría es buena cuando satisface dos requisitos: debe describir con precisión un amplio conjunto de observaciones mediante un modelo que contenga sólo pocos parámetros arbitrarios, y debe ser capaz de predecir positivamente los resultados de observaciones futuras. [...] Cada vez que se comprueba que un nuevo acontecimiento está de acuerdo con las predicciones, la teoría sobrevive y nuestra confianza en ella aumenta.

Obsérvese que no se exigen "parámetros" (en nuestro caso rasgos diagnósticos) en cantidad exhaustiva. Los "acontecimientos" son para el autor descubrimientos o experimentos físicos, y para nosotros descubrimientos de nuevos datos idiomáticos o etnoculturales.

La teoría de los cuatro grupos de dialectos actuales, a los que antecedieron cinco dialectos en el siglo XIX, que a su vez emergieron de tres dialectos procedentes de una lengua común, no puede ser del todo igual a una teoría de astrofísica, pero, cambiando lo que es de cambiar, los dos tipos de teorías son iguales.

El autor agrega: "Si una nueva observación contradice la teoría, tendremos que abandonarla o modificarla —aunque siempre nos queda la posibilidad de cuestionar la competencia de quien realizó la observación." Esto último ya se abordó en el párrafo IV.

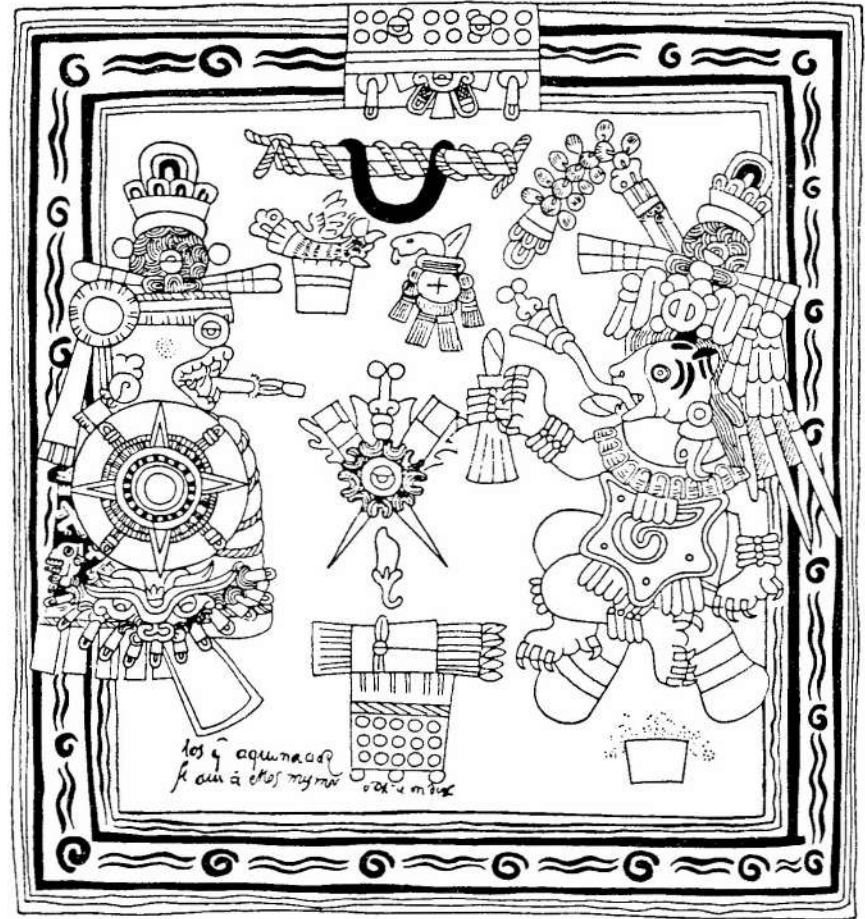
Cuando los datos aberrantes son ocasionales, es apenas comprensible que el investigador suponga que ahí hubo error, sea en los instrumentos de

medición, sea en la persona que los manejó; pero cuando el hecho se repite, sería un expediente demasiado cómodo tachar de error a todo lo que no nos conviene y, en nuestro caso, atribuir toda forma fónica aberrante a incompetencia de quien la anotó. Lo que sí se puede hacer, es dejarlo por lo pronto de lado, en espera de que aumente su cuantía.

Es lo que se hizo, porque mi tarea no era parar mientes en pormenores realmente menores, sino armar una teoría general.

Los elementos traza siguieron siendo muy escasos; mas cuando el modelo teórico ya venía funcionando desde varios años, decidí un buen día ocuparme de las aberraciones. Pero ni pude modificar el modelo para dar cabida a los detallitos omitidos, ni pude inventarme uno nuevo para ellos. (Menciono esto para que los jóvenes no crean que quienes les antecedieron han sido guiados siempre por su rápida e infalible inspiración, ni mucho menos por un recetario aprendido en clase.) Las aberraciones parecían exigir un esquema aparte que, una vez descubierto, debía ser sobrepuesto al anterior, como dibujado en papel transparente. Tampoco resultó, por lo simple razón de que las aberraciones, por ser elementos traza, no constituyen una estructura. Para no alargar la historia de mis cuitas, diré que lo único que pude lograr fue el manejo de las aberraciones vocálicas, porque eran lo suficientemente sistemáticas como para que nadie pudiera pretender incompetencia ajena ni falla de instrumentos.

Se trataba de cuatro COMPORTAMIENTOS VOCÁLICOS, que se pueden interpretar como reminiscencias de una situación dialectológica durante el periodo del *nabua medio*. Los COMPORTAMIENTOS GRAMATICALES y otros que pueda haber, serán sin duda alguna vez suscep-



tibles de un manejo análogo. La gran clave la había ofrecido ya el análisis del pochuteco, que me obligó a determinar reglas (unas para vocal en sílaba cerrada, y otras en sílaba abierta) que causaron el paso de la antigua vocal *i (que también hubo que reconstruir) a o en Pochutla.

COMPORTAMIENTO 1
tápe·λ
sámpa, sápa
ahákaλ
âhpaλ

COMPORTAMIENTO 3
tépe·λ
sémpa, sépa
ehékaλ
épaλ

Son cuatro los COMPORTAMIENTOS de *i:

c1	i	>	a
c2	i	>	o
c3	i	>	e
c4	i	>	a

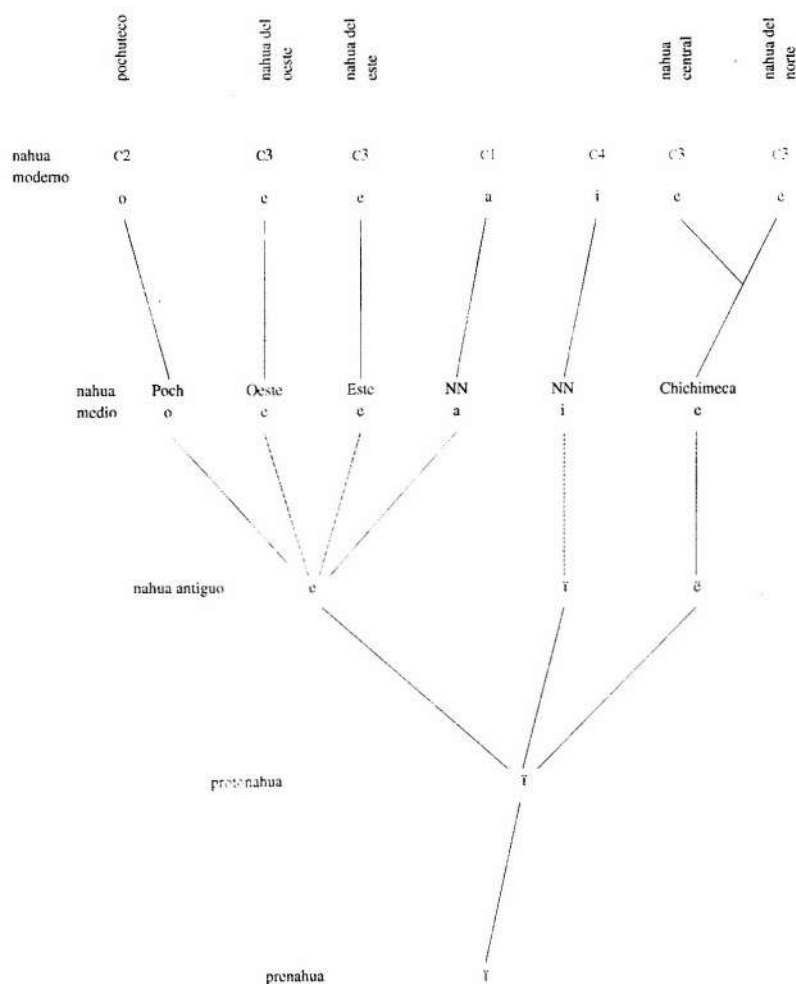
He publicado varias veces sobre c2 (Pochutla),⁷ por lo que bastará aquí una referencia breve a los otros tres:

COMPORTAMIENTO 4	traducción
típe·λ	'cerro'
sípa	'una vez'
	'viento'
	'zorrillo'

⁷ En *Amérindia*, 1977, y en *International Journal of American Linguistics*, 1976.

El cuadro genealógico, conforme con nuestro modelo dialectológico, exhibe ahora el rastro de dos dialectos ex-

tintos. N.N., que subyacen en varias regiones dialectales actuales:



Las dos migraciones puestas aquí del lado derecho, son más recientes, por lo que no están junto con las demás que tienen el mismo c3.

En las zonas de contacto habrá fenómenos de mezcla y minucias que podrían inducir a postular media docena de "dialectos" más. Es cuestión del nivel de observación en que nos situemos, y de la cantidad de "parámetros" que queramos incluir. Tales diversos niveles de observación se conocen

también en la laografía. (Ésta es la disciplina de la "folk culture" (λαοσζ = folk) y en Europa Central se realiza con dos modalidades y nombres: *Volkskunde*, que postula teorías y relaciones, y *Heimatkunde*, que se ocupa de inventarios locales y de postular filiaciones. La segunda queda subordinada al nivel que Hawking nos ha descrito, en el cual bastan modelos amplios y donde un exceso de clasificación resulta estorbo.)

Elementos traza y otras lenguas

VIII.1. Si queremos llegar a mejores resultados en la comprensión de la situación dialectológica pretérita, terminaremos por profundizar hasta el nivel en que el nahua no era sino un dialecto hermano del coratarahumarahuichol, o cualquier otra combinación de este jaez. Para esta profundidad histórica o para niveles un poco menos ambiciosos no basta la reconstrucción interna, hay que tomar en consideración también los datos procedentes de otros idiomas. Esto se ilustra con los afijos de los "verbos de ir y de venir" en nahua.

En el circuntenochecha, la forma imperfectiva (presente, futuro) de expresar 'hacer viniendo', es *-kiw*, y la de 'hacer yendo' es *-tiw*. El segmento consonántico final de ambas es "waw sorda". En el resto de las aldeas que, como el circuntenochecha, tienen el COMPORTAMIENTO VOCÁLICO 3, se suele encontrar una de las tres soluciones siguientes: *-kib*, *-ki*, *-k!* y *-tib*, *-ti*, *t!*, donde pareciera que estamos en presencia de la deslabialización del segmento sordo final. Sin embargo, esto podrá no ser cierto en algunos casos.⁸

Hay que aclarar un detalle: en sílaba cerrada el protofonema *i se soluciona como *i* en c3 y como *e* en c4. Además, en el norte de Morelos, que es territorio c3, ocurre *-kin*, *-tin*, fenómeno que llamo "COMPORTAMIENTO GRAMATICAL normorelense". En el territorio c4 se registra *-ken*, *-ten*. Esto nos induce a reconstruir para el circuntenochecha **-kiw*, **tiw*.

⁸ Por ejemplo, en el nahua del norte o nahua septentrional (Huasteca), nunca hay consonante final en estos dos morfemas. Por lo tanto la ausencia puede ser atribuida lo mismo a pérdida de -h que de -n; pero podría ser más prudente no decidirse por ninguna de las dos opciones, sino pensar en una tercera.



Pero en vista de que esta labialidad final de tipo semivocálico no está documentada en ninguno de los idiomas de que disponemos para la comparación, y que el propio nahua es de distribución limitada, tal reconstrucción con *-w puede ser un error.

El inconveniente se evita si se parte de las formas *-ken*, *-ten* y también de *-kin*, *-tin*, del norte de Morelos.

VIII.2. El autor de estas líneas no dispone de bibliotecas para el tipo de consulta que aquí se hace necesario, pero encuentra en sus apuntes de antaño que en popoluca existe *-kiʔm* = 'a', lo que fortalece la plausibilidad de que la vocal reconstruida como *i podría ser un acierto, y que es probable que las formas con consonante nasal al final sean más "genuinas" que las que tienen h, w. Adicionalmente, la forma popoluca nos ofrece una oclusión glotal, ʔ, la cual es un tema complejo en el estudio del pasado del idioma nahua, por cuanto está

relacionado de manera poco sencilla con diferencias regionales, como *con-*, *com-*, *coʔ-* = 'zopilote', así como con su origen a partir de vocal doble, en ciertas condiciones. Pero aceptemos el dato y reconstruyamos **-kiʔm* y **-tiʔm*. ¡a ver cómo nos va!

Busquemos ahora en otros idiomas.

En hopi existe *to* = 'ir'. En popoluca hay *-to* = 'desiderativo' y *táʔmu* = 'venir'. En tarahumara *ma* es 'correr' y en el no muy cercano y sin embargo sí emparentado otomí, *ma* es 'ir'. Tanto en otomí como en popoluca *ma-* indica 'pasado' ("lo ido").⁹

Esto da pie para creer que las formas *-kiw* y *-tiw* y sus posibles evoluciones (>*-kib* > *-ki*; > *tib* > *-ti*) acaso sean excepciones. Pero, ¿de dónde vino la labialidad circuntenchca?

⁹ Formas que ilustran el parentesco entre el otomí y el nahua, y también de estos dos con el totonaco y las lenguas mayas, se pueden ver en "Semántica mesoamericana", *Amérindia*, París, 1978.

VII.3. Si la postulación **-kiʔm* y **-tiʔm* es acertada y si lo que sabemos del comportamiento y origen de h y de ʔ (y de su relación con m, en 'zopilote') vale para este caso, entonces tenemos que el grupo ʔ + m fue el que produjo la labialidad sorda en las aldeas en torno al lago, de las cuales la habrían tomado los tenochcas.

Estamos operando con datos dialectales insuficientes; y esta insuficiencia puede producirnos un esquema falso. Lo anotado aquí y el cuadro al final de este párrafo no pretende haber encontrado una solución que quede para siempre en V (verdadera), sino para ilustrar las interesantes posibilidades que se nos ofrecen hollando vías no circuntenchcentristas.

Ningún dialecto nahua pudo conservar el grupo ʔ + m. Desde luego, si aceptamos la postulación de tal racimo consonántico, tendremos oportunidad de desechar la idea tenochcentrista de que la forma original haya asido *-kiw* y

-*tiw*, y que su "waw sorda", al evolucionar, habría perdido la labialidad en "bocas provincianas", quedando en una mera hache. Teoría que postularía el proceso siguiente: *-kiw* > *-kib* y *-tiw* > *-tib*.

Pero esa h puede tener tentativamente otra explicación, por ejemplo: **-kiʔm* > **-kiʔ* > *-kib*, y **-tiʔm* > **-tiʔ* > *-tib*.

Con esta propuesta, estaríamos en presencia de un proceso que habría tenido múltiples soluciones regionales que, una vez estudiadas y relacionadas con grupos como los pinomè o los nonoalcà explicarían muchos detalles que interesan al etnohistoriador. De ello tiene que resultar un esquema lamentablemente algo complejo. Es lo que sucede en tales casos cuando se pasa del amplio modelo de "unos pocos parámetros" al trabajo con los muchos pormenores a que debe ser aplicable la teoría.

En lo que sigue, cT está por circuntenochca:

- <i>kiʔm</i> >	$\left\{ \begin{array}{l} -kiʔ > \\ -kīm > \\ -kiw > \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} -k: \text{ en sitios con C3} \\ -k:ʔ \text{ en sitios con C3} \\ -kɛ: \text{ en sitios con C3} \\ -kɛ:ʔ \text{ en sitios con C3} \\ -kɪ: \text{ en sitios con C3} \end{array} \right.$			
			- <i>tiʔm</i> >	$\left\{ \begin{array}{l} -ti > \\ -tib > \\ -tɛn > \\ -tin > \\ -tiw > \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} -t: \text{ en sitios con C3} \\ -t:ʔ \text{ en sitios con C3} \\ -ten \text{ en sitios con C3} \\ -tin \text{ en sitios con C3} \\ -tiw \text{ en sitios con C3} \end{array} \right.$

El análisis que se acaba de presentar, nos ha mostrado el lado "abierto" que la teoría de los dialectos nahua nos ofrece para proseguir en la penetración de lo que he llamado minucias. Penetración que hemos tratado de ilustrar con la reconstrucción de **-kiʔm*, **-tiʔm*; si el C normorelense ha sido mal manejado aquí (lo que es perfectamente posible), habremos de todas maneras ilus-

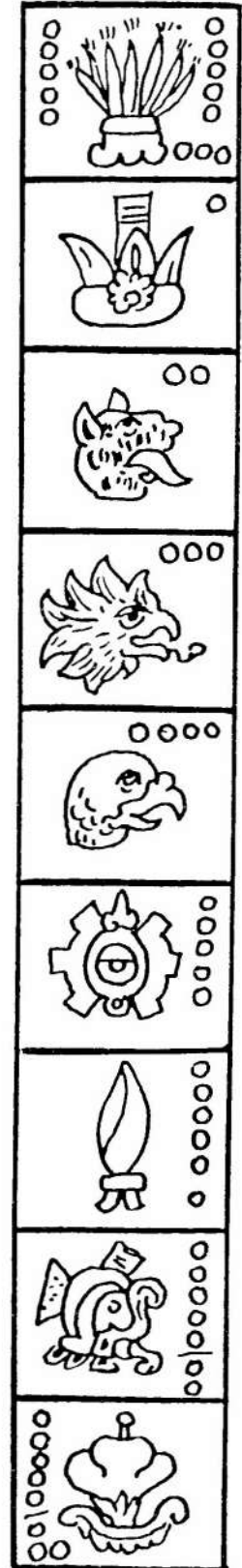
trado un camino no tenochcacentrista. Vimos además que el tenochca tiene elementos traza susceptibles de brindar pistas interesantes. El verbo *-itta* = 'ver', que en El Salvador es *-ida* y en Milpa Alta es *-ikta*, es otro elemento de este tipo.

Valor metodológico de las hablas periféricas

IX. Para quienes hemos manejado primero la gramática del periodo clásico, y luego conocido de viva voz el nahua circuntenochca, el nahua que se oye en las aldeas más alejadas no es simplemente distinto, sino a menudo desconcertante. Por ejemplo, al emplear *timiç-* = 'yo te', en lugar del *nimiç-* clásico.

Cuando los datos dialectales se acumulan y con ellos lo que ahora considero indicios de sistemas más antiguos, o elementos traza, el desconcierto cede el paso al entusiasmo: las aberraciones no son errores, sino formas realmente bien lógicas y que con frecuencia entenderemos mucho mejor si miramos las gramáticas de las lenguas vecinas.¹⁰

Es cuando desmontamos nuestro tenochcacentrismo y empezamos a estar dispuestos a aceptar, por ejemplo, que *-ten* y *-tin* no solamente son formas sociológicamente legítimas, si no acaso mucho más genuinas que *-tiw*.¹¹



¹⁰ Véase al respecto *Indiana*, 8, parte 3, Berlín, 1983, pp. 121-125.

¹¹ Si posteriormente llegáramos a encontrar que la fonotaxis normorelense no admite *-w*, habrá que mirar si no, acaso, ambos fenómenos inciden conjuntamente en estas dos terminaciones.

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow

Relaciones de género, relaciones de poder en Mora, Nuevo México

Introducción

En los últimos cuarenta años las académicas feministas de todo el mundo se interesaron en estudiar lo que consideraban "la sección femenina" de su disciplina; historiadoras, sociólogas y antropólogas se dieron a la tarea de estudiar el papel de la mujer en distintas culturas —la egipcia, la romana o los grupos tribales contemporáneos. Pensaban que abordaban un terreno que había sido "olvidado" por la ciencia oficial, a la que tachaban de androcéntrica y machista.¹ Esta corriente ha sido llamada Estudios de la Mujer. Después, con esta misma cuestión en mente pero adoptando un método feminista² se co-

¹ Desde esta perspectiva escribió Sheila Rowbotham *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It*, Londres, Pluto Press, 1980. Véase también Mary Nash (ed.) *Presencia y protagonismo: aspectos de la historia de la mujer*, Barcelona, Serval, 1989 y G. Lerner, "The Challenge of Women's History", en *The Majority Finds Its Past. Placing Woman in History*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.

² Sobre la cuestión del método feminista véase Nancy Tuana (ed.), *Feminist & Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

menzó a estudiar lo femenino desde la perspectiva de diferentes disciplinas: la historia, la sociología, la psicología y la antropología.

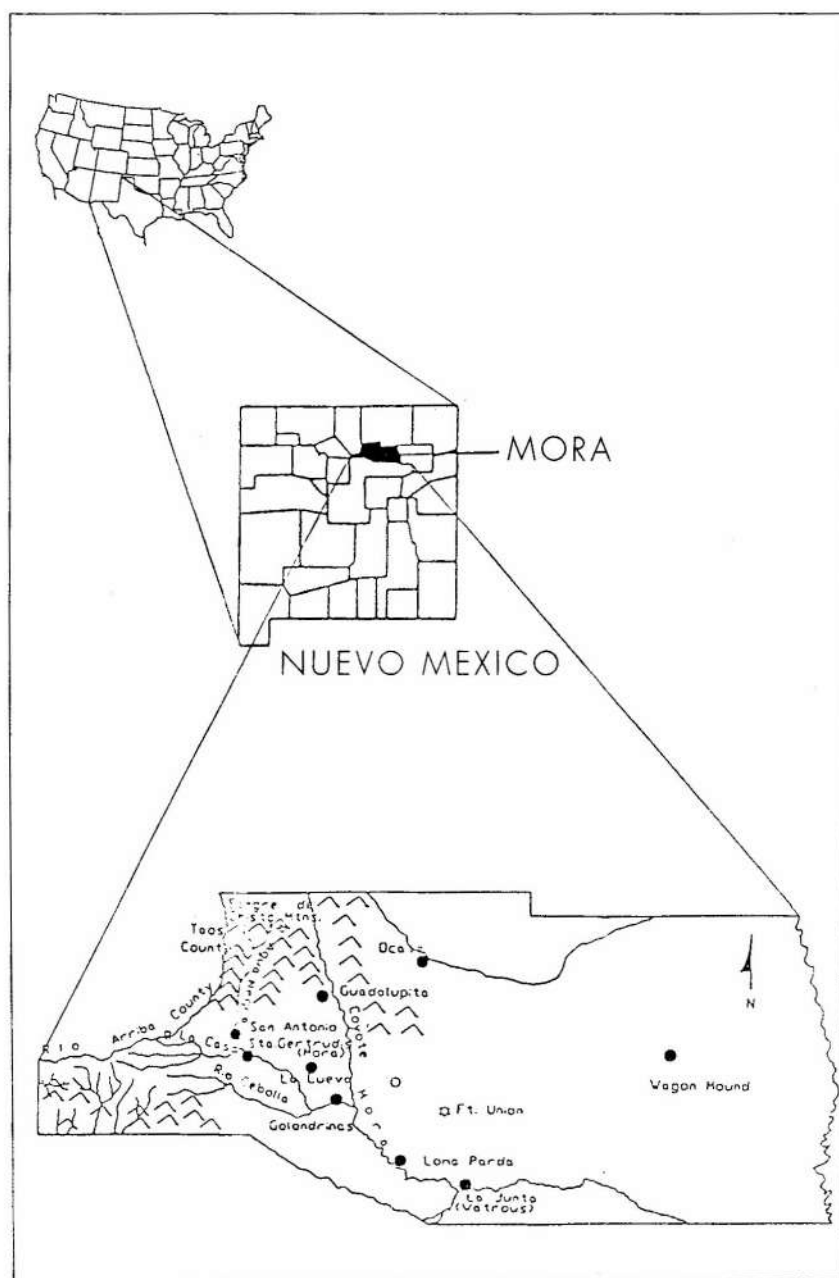
Ahora, a la luz de los avances tanto en la cantidad y la calidad de los datos disponibles sobre esa "sección femenina olvidada" como con la natural evolución de las perspectivas teóricas, se propone examinar, no ya "el rol de la mujer", "su papel" "su estatus", sino analizar a la mujer en su relación con el otro género; de esa manera y con ese enfoque nacen los estudios de relaciones de género. Tomando como antecedente las aportaciones teóricas de esta última posición, en este ensayo intentaremos abordar lo concerniente a las relaciones genéricas en un condado estadounidense de población de ascendencia predominantemente mexicana que se encuentra en la sección norteña del estado de Nuevo México. Los datos fueron obtenidos a través de entrevistas formales con un cuestionario estructurado en torno a determinados tópicos, así como con charlas informales y la observación participante. Se han tomado en cuenta asimismo los datos que provienen de algunas historias de vida que recogimos.

Conceptos y categorías analíticas

Algunos de los conceptos de los que nos hemos servido para examinar las relaciones genéricas en el condado de Mora tienen que ver con la propia categoría de género; otros serían: relaciones de poder, subordinación y resistencia.

El concepto de género fue empleado para establecer la diferencia entre sexo biológico e identidad genérica ya desde 1955 por Money y por Stoller en 1968.³ Posteriormente, en 1975, fue usado por la antropóloga Gayle Rubin para aludir a una construcción social de lo masculino y lo femenino. *Género*, será entonces, el conjunto de cualidades económicas, sociales, psicológicas, políticas y culturales atribuidas a los sexos, las cuales mediante procesos sociales y culturales constituyen a los actores sociales, esto es, tanto a los sujetos como a los grupos sociales. La distinción entre sexo y género es necesaria para entender cómo se internalizan,

³ Ver en Marta Lamas (1986) una descripción de los trabajos de estos psicólogos.



Plano de localización del condado de Mora.

mediante un complejo proceso individual y social de adquisición del género, los rasgos definidos como femeninos. El significado atribuido al concepto de género, concebido como una interpretación simbólica de lo biológico, puede ser distinto de una cultura a otra y a lo

largo de la historia.⁴ En la sociedad occidental en la diferenciación entre gé-

⁴ Ver en Peggy Sanday, *Female Power and Male Dominance, on the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge University Press, 1981, una argumentación en favor de las variaciones culturales de roles de dominación-subordinación.

neros los dos sexos biológicos son caracterizados como opuestos asignándose a uno de ellos, el masculino, un mayor poder y prestigio.

Entendemos por *poder* la capacidad de decidir sobre la vida de otro, en la intervención con hechos que obligan, circunscriben, prohíben o impiden. Quien ejerce el poder se arroga el derecho al castigo y a inculcar bienes materiales y simbólicos. Desde esa posición enjuicia, sentencia y perdona. Al hacerlo, acumula y reproduce poder.

Indudablemente que el análisis de las relaciones de género alude a las relaciones de poder y éstas a las de *subordinación*, que son relaciones asimétricas, jerárquicas, que implican el ejercicio del dominio de uno de los actores de la relación sobre el otro mediante la aceptación pasiva o no del dominado o el uso de la violencia física o simbólica. En esta acepción el concepto de subordinación remite a los de sumisión, dependencia, obediencia, sujeción y sometimiento. La subordinación femenina se vincula con el proceso de transformación de las diferencias biológicas en factores de desigualdad social y discriminación de la mujer. Como ya se señaló, cuando el concepto de subordinación se aplica a la relación hombre-mujer remite a un complejo proceso de construcción social y psicológica que concibe al género femenino como inferior y por lo tanto como objeto de discriminación y opresión.

Aquí partimos de la consideración del poder como una relación y no como un rasgo individual; el poder no se detenta, no se apropia, se ejerce y se revela en todas las esferas de la vida social; en la familia, en la comunidad, en el lugar de trabajo. Desde esta perspectiva, para que el poder se ejerza es necesario que el otro sea un sujeto activo, que responda, reaccione, resista; el poder es enfrentamiento, es lucha.

Resistencia, entonces refiere a la acción de oposición (velada o abierta) al poder masculino, esto es, al uso de "las armas de la oprimida" que pueden ir desde el uso (calculado) de las lágrimas, la frigidéz, la creación de sentimientos de culpa, el chantaje emocional, la negación al coito, la negociación o el regateo hasta el conflicto abierto e incluso los golpes. Más aún, si no hubiera resistencia no habría relaciones de poder y tendríamos que hablar sólo de obediencia.

La sociedad y la cultura en el norte de Nuevo México

El actual suroeste de los Estados Unidos de Norteamérica constituía, hasta mediados del siglo pasado, la mitad norteña de la República Mexicana: esa extensa región, que incluía los actuales estados de California, Arizona, Nuevo México, Texas, Nevada, Utah y una buena porción de Colorado, pertenecía, desde el siglo XVI, a la Nueva España; pero esta colonia se independizó en 1821 y pasó a formar parte de lo que es hoy los Estados Unidos Mexicanos. Ya desde 1540 se habían iniciado intensas expediciones con el fin de poblar esas vastedades, pero los esfuerzos siempre fueron superficiales y de escaso éxito.

Sin embargo, después de la reconquista de Nuevo México efectuada en 1692 bajo el mando de Diego de Vargas, el poblamiento español de la parte norteña de la provincia se llevó a cabo con base en una lenta expansión demográfica y territorial por parte de una población compuesta mayoritariamente de colonos-soldados mestizos que vivían de la siembra, la crianza de ganado y el comercio local. Desde los primeros asentamientos a finales del siglo XVII hasta la invasión norteamericana de 1847, la base legal y social de la ocu-

pación del suelo de estos rancheros era la merced de tierra, otorgada por las autoridades españolas y mexicanas a individuos o a grupos de colonos.

Durante la época virreinal fueron más comunes las mercedes "comunales", y en general éstas consistían de cuando menos tres clases de tierras: lotes, suertes y ejidos. Los colonos recibieron en calidad de propiedad privada derechos sobre los lotes para sus casas y sobre las suertes para sembrar, mientras que los ejidos, que usualmente formaban la parte más grande de la merced, se reservaban para nuevos pobladores y para la explotación libre de los miembros de la comunidad.

Los datos que presentamos aquí (ver mapa de ubicación anexo) provienen concretamente del condado de Mora, que se localiza en la región norteña del estado de Nuevo México. El condado se haya ubicado a unos 150 km al noreste de la capital Santa Fe, al lado oriental de la sierra de Sangre de Cristo. Este condado fue oficialmente establecido en 1835 cuando 76 colonos provenientes del lado occidental de la sierra recibieron de las autoridades mexicanas una merced por unas 400 mil hectáreas.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, debido a su cercanía al camino de comercio que vinculaba Santa Fe con San Luis Missouri, y a su posesión de miles de hectáreas de tierras aptas para el cultivo de pasto, Mora empezó a recibir un importante número de inmigrantes norteamericanos y europeos. Con el tiempo se convirtió en un lugar central para el comercio y las actividades agro-ganaderas, y los no-mexicanos lograron jugar un papel importante en la economía y vida política del lugar. Después de 1930, sin embargo, la economía local se vino abajo, iniciando una depresión que en muchos aspectos continúa hasta la fecha.

Sociedad y cultura mexicana en el Nuevo México contemporáneo

El condado de Mora poseía en 1990 apenas un poco más de cuatro mil habitantes, de los cuales un poco más de la mitad son mujeres. El cuestionario que se aplicó consta de 130 reactivos que se refieren a los siguientes temas: infancia, adolescencia, juventud, relaciones de pareja, postura política, situación económica (se hizo una historia laboral), identidad étnica, y otros asuntos menores. Fue aplicado a 38 mujeres entre las que hay solteras, casadas, viudas y divorciadas, así como mujeres que se encuentran en diversas etapas de su ciclo vital y que tienen diferentes inclinaciones partidistas.

Y aunque en este ensayo sólo se hará referencia a las relaciones de género, deseamos dar una idea de las características generales de la población femenina: es de carácter rural, poco educada, con arraigadas ideas tradicionales, bilingüe,⁵ poseedora de una cultura que ellas mismas llaman "mexicana", mayoritariamente de religión católica, con características de faccionalismo político y socializadas como ciudadanas norteamericanas.

Aunque, como ya se mencionó, los habitantes de este condado se autoidentifican como "mexicanos" están muy conscientes de que son ciudadanos norteamericanos, se sienten orgullosos de ello y expresan su fidelidad a las instituciones gubernamentales de su país de diversas maneras. Es posible que se

⁵ El idioma que primero aprendieron fue el español, pero pueden expresarse con cierta fluidez en inglés; pueden leer y escribir mejor el inglés que el español, pues éste sólo lo aprendieron en la casa y el inglés en la escuela; en el lenguaje coloquial suelen usar la mitad de la frase en inglés y la otra en español.

confiesen "mexicanos" como una forma de defensa étnica, para diferenciar-se de la otredad, los "gringos" (el término que usa esta gente para referirse a los angloamericanos). Pero también piensan que el estilo de vida, la moral y la idiosincrasia de los mexicanos es diametralmente opuesta a las de "los gringos" y por supuesto superior a la de éstos. Con esta necesaria advertencia iniciamos el examen de las relaciones genéricas propiamente dichas.

Relaciones de género en el condado de Mora

El análisis cuantitativo basado en entrevistas en diversas familias de esta población rural nos ha permitido ahondar en la comprensión de las negociaciones, tensiones, conflictos y diferentes formas de violencia que se generan al interior de las familias cuando las mujeres por necesidad económica ingresan en el mercado de trabajo. En el caso de las unidades dirigidas por mujeres, pese a que el ingreso es menor —dado que es un solo ingreso, el de la mujer—, éstas manifiestan mayor satisfacción personal, se observa una (re)distribución del trabajo doméstico entre los miembros de la familia y menor violencia doméstica en comparación con los hogares que están encabezados por varones.

Sólo 5% de las mujeres entrevistadas manifestó que nunca había participado en el mercado de trabajo; estas mujeres, dedicadas de tiempo completo a las labores domésticas, dijeron que sólo durante un verano aquí y otro allá habían ganado algo de dinero. El 95% restante, aparte del hogar, se han desempeñado como maestras de escuela elemental, secretarias, empleadas de la casa de corte, choferes, cuidadoras de niños o ven-

diendo joyería de fantasía y ropa en pagos.

En los hogares en los que la mujer y el hombre contribuyen económicamente al mantenimiento de la unidad se observa que no se da una redistribución de las tareas domésticas, pero se dan casos en los que ellas pueden lograr mayor respeto y buen trato por parte de sus compañeros. Ellas sueñan al valorar su contribución monetaria, hacer valer sus derechos a participar en mayor grado en las decisiones que se relacionan con el presupuesto doméstico o la forma en la que se van a gastar los ahorros.

Así y todo las mujeres deben, al contraer las responsabilidades del trabajo asalariado, en especial el de tiempo completo, enfrentarse a la necesidad de reorganizar la vida cotidiana que implica negociaciones, conflictos y ajustes en la relación de pareja. Muchas de estas mujeres desarrollan "estrategias de acomodo" entre sus múltiples responsabilidades. Dichas estrategias dependen del tipo de trabajo realizado, de las características de la familia, de la etapa de su ciclo vital, del apoyo que reciben por parte de la pareja, de la presencia de redes familiares o institucionales de apoyo, de la disponibilidad o la cercanía de mujeres que, mediante pago o sin él, cuiden a sus hijos y hasta de la época del año.

Sólo 6% de las mujeres manifestaron que sus maridos se solidarizaban con ellas en lo que respecta a las tareas domésticas; el resto debe combinar y resolver el problema de la "doble jornada de trabajo" en la forma en que pueda. Las mujeres pueden convertirse en cabeza de familia como consecuencia de una de las cuatro siguientes causas: muerte del esposo, divorcio o abandono, emigración del varón o por haber tenido hijos sin mantener una relación estable con un hombre. El 32% de las

entrevistadas cabe dentro de esta categoría.

Ya vimos algunas de las prácticas que adoptan las mujeres con respecto a las labores domésticas, al trabajo asalariado o la contribución económica que hacen a su hogar o cuando encabezan la familia. Veamos ahora algo en relación a la política. El 85% de las entrevistadas afirman que sus maridos no les ordenan por quién deben votar; sin embargo confiesan que algunos sí "les hacen sugerencias": de todas maneras ellas piensan que es su obligación votar por el mismo candidato que sus maridos, pues añaden que si no lo hacen así "el voto de ambos se anula".

Un 10% de las mujeres reiteran que votaron de acuerdo a sus preferencias partidistas y "a veces" no por el candidato de su partido, sino por "el que me parecía mejor, fuera o no de mi partido". Sólo 5% de las entrevistadas dudan que el marido deba imponer su voluntad. Alguna manifestó: "¿Por qué mi marido debe decirme por quién debo votar? Yo también sé pensar." Otra de ellas (que tiene un marido que es negro y no es de la comunidad) expresó: "Puesto que yo soy de aquí, y conozco mejor a los candidatos, soy yo la que debo aconsejar a mi marido sobre por quién votar." Resulta interesante que esta es la única mujer que supone que su marido debe aceptar sus sugerencias sobre por quién votar.

Por otro lado, 92% de las entrevistadas declaran que la virginidad es una virtud que una mujer debe conservar hasta el momento en que se case, pues éste es un elemento vital para el "éxito" del matrimonio. Esto lo afirman hasta las mujeres que han sido abandonadas por un marido mujeriego o las que se han visto forzadas a separarse del esposo por esa misma razón. El 98% de las mujeres desaprueban las relaciones premaritales y todas ven como "peca-

do" la infidelidad femenina; sin embargo, el 89% sostienen que el adulterio del marido es una razón válida para el divorcio. El 92% de las mujeres confiesan no haber mantenido relaciones íntimas con sus actuales esposos, las demás se casaron incluso estando embarazadas o quizá a causa de esto.

Entonces, pese a que la mayoría de las mujeres de la localidad expresan que para ellas el adulterio masculino sería una causal de divorcio, puede observarse un alto grado de aceptación de un doble patrón de moralidad. La mayoría de las entrevistadas manifiesta que dada la dependencia económica de las mujeres, éstas "deben resignarse a su suerte" y que se deben sentir agradecidas con su cónyuge porque aunque sea "vagabundo",⁶ no las golpee o no las humille. Sin embargo es muy generalizada la opinión de que "con la separación de los padres los únicos que sufren son la plebe".⁷ Una entrevistada observó "una mujer debe poner mucho de su parte para que todo marche bien: hay que saber ser buena y aguantarse."

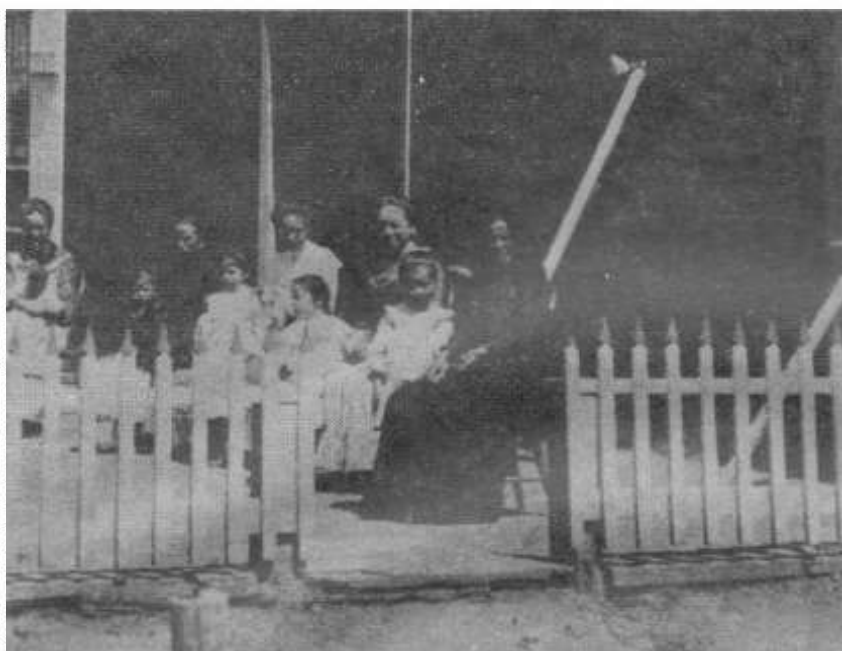
El 95% de las entrevistadas casadas dijeron no haber recibido ninguna educación sexual y afirman que en el momento de casarse no sabían nada de educación sexual o cómo controlar su fertilidad. La mayoría de las madres aseveran que están contentas de serlo, que su familia es su razón de ser y que la maternidad es el rasgo definitorio de la feminidad. Sólo una de ellas afirmó: "Si en mis tiempos hubiera habido *birth control* yo no hubiera tenido hijos, sólo hubiera tenido un *poodle*." Sin embargo no debemos creer que el solo hecho de tener acceso a los conocimientos sobre las técnicas de control natal va aparejado a la supresión de la maternidad; de

⁶ Término local que se usa para los hombres que son mujeriegos.

⁷ Palabra que se usa para referirse a los niños, la gente menuda.



Ermelina Trujillo de Romero y Donilio Romero el 6 de enero de 1924, día de su boda.



Familia de Ermelina ca. 1900. De izquierda a derecha: Juanita Casados de Trujillo con Ernestina en los brazos, Lorenza con sus dos hijas, mujer casada con Fidel, nieto de Dolores; Manuela (tía de Ermelina), Sofia (nieta de Dolores) con su hija; Dolores, abuela paterna de Ermelina.

hecho, por ejemplo, la enfermera de la oficina de salud de la casa de corte, que tiene sólo 28 años y que se ha casado dos veces y tiene un hijo de cada marido, en este momento se encuentra embarazada de su tercer hijo.

A pesar de todo, la sacralización de la maternidad como la función natural de la mujer es tan intensa que muchas mujeres en aras de ella llegan a justificar la maternidad durante la soltería, pese a que la desaprueban. Quizá piensan que es mejor tener un hijo sin padre que no tener ninguno. Alguna hasta expresó: "Hay algunas mujeres que, ¡pobrecitas! son tan feitas y sin gracia que los hombres ni se fijan en ellas (para casarse), pero si hacen su luchita podrían tener un hijito, para que les dé cariño y compañía."

El 98% de las entrevistadas que han sido madres expresan que la experiencia del parto y la maternidad ha sido la

más significativa de su vida y la única que en realidad pueden reivindicar como propia. Es claro que ésta crea en ellas el único sentimiento auténtico de realización, les proporciona un sentimiento de plenitud, de ternura y de alegría. Es tan intensa en las mujeres esta necesidad de acercamiento físico y emocional con una criatura que todas las entrevistadas casadas que estaban habilitadas físicamente para tenerla, la tuvieron y las que no, la adoptaron.

Más aún, la gran mayoría de las mujeres casadas confiesan que lo más importante en la relación matrimonial son los hijos; en segundo lugar mencionan el amor que exista entre los cónyuges. Ellas sin embargo encuentran tan inconcebible la vida de la mujer sin "la compañía o el apoyo del varón" que 94% sostiene "en la vida no se puede ser feliz sin casarse." El resto ha manifestado deseos de haber sido monja o tener vo-

cación para ello. Ahora bien, ¿si los hijos son elementos indispensables en la vida de las mujeres y éstos son considerados como la "experiencia más significativa" ¿cuántos hijos quieren tener? y ¿cuántos de ellos han sido planeados o esperados? El 100% de las mujeres que han sido madres han dicho que "tuvieron todos los hijos que dios les dio" y afirman que en el periodo de noviazgo no discutieron con sus futuros maridos el número de hijos que deseaban tener ni la forma en la que los iban a educar. Muchas de esas mujeres, en el momento de casarse, pese a su carencia de recursos económicos, no platicaron sobre la forma en la que mantendrían a sus retoños: "¡Dios proveerá!" —decían.

La mujer entrevistada que más hijos ha tenido crió 14, pero ésta es una cifra excepcional; el promedio oscila entre los cinco y los siete hijos. ¿Cuál es el sexo que se prefiere? El 94% manifiesta que sus maridos preferían a los varones, pero sólo 46% de las madres quería niñas; explicaron este deseo diciendo "aunque las hijas suelenirse a vivir lejos) cuando se casan, las prefiero pues son más cariñosas y apegadas a mí". El resto de las madres alegaban que, en efecto, las hijas eran más cariñosas que los hijos, pero que ellas no eran "independientes", ya que como "no se mandan solas, deben pedir permiso al marido para venir a verme, y si él no se los da ellas no vendrán a visitarme; en cambio los hijos pueden venir a verme cada vez que su trabajo se los permita".

La mayoría de las mujeres de Mora están casadas con "mexicanos"; sólo seis de ellas estuvieron (o están) casadas con anglos o con coyotes,⁸ sin embargo 85% manifestó que los maridos "gringos" ayudan más en la casa que los

⁸ Nombre que se aplica a los vástagos de mujeres mexicanas y anglos o de mujeres anglas y mexicanos.

"mexicanos". Pese a todo 93% sostiene que "los maridos mexicanos son más responsables y trabajadores que los gringos" y "que una mexicana que se casa con un mexicano tiene más probabilidades de tener un matrimonio exitoso o feliz que si se casa con un gringo".

Quien dice subordinación dice también diferentes formas de violencia que ejerce el género que domina sobre el otro. Violencia física (golpes y heridas), y violencia psicológica (insultos, desprecios, ideologías que denigran y rebajan). ¿Qué tanta violencia doméstica existe en el condado de Mora? Ese es un tema del que las mujeres se muestran renuentes a hablar; siempre se comenta: "a fulanita y a zutanita sus maridos les ponen unas golpizas..." Pero si se les hace una pregunta explícita o directa sobre si a ellas las golpean (o golpeaban, en el caso de las viudas), la respuesta invariable es "no".

En torno a la cuestión de la violencia doméstica Ermelinda Trujillo de Romero, viuda desde hace 15 años, afirma:

Yo tengo la creencia de que los hombres se figuran que ellos son los que deben mandar en una casa, pero yo creo que no, en una pareja los dos tienen el mismo derecho y mi marido y yo conveníamos en lo que él decía o en lo que yo decía y caminamos más o menos de acuerdo. Bueno, pa' qué más que la verdad mi marido, que en su gloria Dios lo tenga, tuvo un carácter muy suavcito y quería que conviviéramos en paz. Muchas veces oí decir que el marido le pegaba a la mujer, yo, desde el principio le dije a mi esposo: 'Yo no te voy a permitir eso, si tú un día me pegas, hasta ese día seré tu mujer, no vayas a esperar más de mí, porque la mujer no es un caballo o una bestia para que reciba golpes'. Afortunadamente él entendió y yo no tengo una queja de él en ese sentido, siempre intentábamos llevarla bien. Desde luego que había días en que no amanecía uno de buen genio. Ese día él

hacía su negocio calladito y yo el mío, y ya al otro día platicábamos de qué es de lo que andábamos muinos.

De 38 mujeres entrevistadas, sólo dos admitieron que sus maridos las golpeaban y estuvieron dispuestas a hablar sobre agresiones físicas: una viuda comenta que "cuando mi esposo se murió toda la gente del pueblo comentó sin duda Ana no va a sentir la muerte de su marido ya que él la trataba muy mal". Otra (todavía casada con el marido golpeador) refiere que éste quiso disuadirla a golpes para que no trabajara fuera de la casa; ella afirma que le replicaba al marido: "Aunque me mates he de seguir trabajando." Una mujer entrevistada comentó que "va a ser difícil que las mujeres admitan delante de ti que sus maridos las agreden físicamente, pero es uno de los asuntos de los que reciben más quejas".

Puede observarse que aunque algunas mujeres muestran cierto apego a los patrones de dominación masculina y de obediencia patriarcal, unas cuantas se rebelan; en torno a este asunto Ermelinda Trujillo de Romero afirma:

Hace mucho tiempo me contó una mujer (que ya está muerta) que cuando ella estaba chica muchas jovencitas eran "donadas" (a los 12 años) por sus padres. No dudo que eso haya ocurrido realmente, pero yo pienso que si mi padre me hubiera dicho que me casara con fulanita pues ya me había donado con él, yo le hubiera dicho "toma" [y hace una figura de cuernos con sus dedos] si tanto te gusta ¡cásate tú con él! Yo no lo hubiera obedecido, hubiera sido absolutamente inadmisible para mí.

Sin embargo era una práctica usual y aceptable en la Nueva España⁹ hasta la

⁹ Revítese Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial, conflictos en torno a la elección matrimonial 1574-1821*, México, Alianza Editorial, 1991.

vispera de la independencia de México y muy probablemente continuó después.

Se ha dicho que el matrimonio es una asociación entre no iguales, y esto es especialmente cierto en lo que a Mora respecta. Durante el siglo XIX se estilaba que la mujer joven se casara no sólo con el partido que sus padres hubieran elegido, sino que éste tenía que ser un hombre adulto, esto es, que le llevara muchos años a la desposada. La razón que aducían los progenitores es que esto era en bien de la muchacha, que el varón elegido era lo suficientemente maduro para comprenderla y mantenerla.¹⁰ Al parecer esa práctica desapareció al iniciarse este siglo; sin embargo aún se acostumbra que la mujer sea menor que el varón. Y aunque hay matrimonios en los que ella es mayor, éstos reciben considerable reprobación social.

Queremos destacar el hecho de que aunque la gran mayoría de las entrevistas confesaron no creerse eso de que "los hombres son más inteligentes que las mujeres", 95% reconoció el hecho de que "en la casa debe mandar el hombre". Esto nos remite al hecho de la aceptación femenina de la autoridad de los hombres es para "ganar el respeto social" y "porque se ve feo que una mujer mande a su marido", o porque "así ha sido pues Eva tuvo la culpa del pecado original".

¹⁰ En apoyo a este informe recabado en una historia de vida de una anciana de 88 años, en un periódico publicado en 1892 se informa de una boda en la que el desposado tiene 65 años y la novia sólo 16. Sin embargo este es un ejemplo extremo; notamos revisando el censo del condado correspondiente a 1870 que es más común que entre los contrayentes haya una diferencia de entre diez y veinte años.



Familia Romero ca. 1900. El niño ubicado en el extremo superior izquierdo es Domilio Romero, esposo de Ermelina Trujillo.

Comentarios finales

En el condado de Mora las relaciones genéricas implican relaciones de dominio y subordinación; aquí la "victimización" de la mujer puede asumir diversos matices. Por un lado existe un juego donde si bien la intención de las mujeres podría ser la de cuestionar su subordinación, sus acciones contribuyen a reforzarla. Amplios sectores de las mujeres aceptan en forma consciente o inconsciente la relación de subordinación

mediante la internacionalización de las normas y valores sociales que asumen la naturalidad de la inferioridad femenina. En otras situaciones el ejercicio del dominio masculino se logra mediante la violencia psicológica o la física.

Este estudio nos ha permitido constatar que el ámbito de lo doméstico constituye un espacio privilegiado para el estudio de la subordinación femenina y de los mecanismos que garantizan su permanencia y cambio; es en la esfera de lo doméstico, y al cobijo de la insti-

tución matrimonial, donde se produce y reproduce la subordinación del género, además de que es allí donde se favorece o restringe la capacidad procreadora de las mujeres y donde se lleva a cabo de manera particular el control de la sexualidad femenina.

Al analizar a la mujer en el ámbito doméstico, en sus múltiples funciones, —entre ellas la de esposa— se pone de manifiesto la complejidad de las relaciones de género. La relación de pareja cristaliza las ambivalencias a las que se enfrentan hombres y mujeres en lo cotidiano: los sentimientos de cariño, amor y comprensión que presuponen igualdad coexisten con la subordinación y discriminación, basadas en la creencia en la desigualdad e inferioridad femeninas.

La valoración social de la maternidad como un fenómeno central en la identidad social femenina, ejemplifica otra de las formas en que se expresa la relación de subordinación. Desde el espacio familiar, la mujer ha aprendido que vive en una sociedad en que se sobrevalora el matrimonio y que esta relación tiene como uno de sus fines importantes la reproducción biológica. Estos valores sociales internalizados y redecodificados por diferentes sectores de mujeres en muchos casos se consolidan en un sentimiento de obligatoriedad hacia la maternidad y en una expectativa altruista de la misma. En detrimento de una participación plena en múltiples esferas sociales, se privilegia la función reproductora y la maternidad se concibe como la más noble función femenina.

Observamos que la mayoría de las mujeres entrevistadas no tienen conciencia de las relaciones de subordinación y de dominación existentes en el hogar o en la sociedad; aceptan su situación como "natural" o se someten por miedo al abandono o a la violencia



Familia Trujillo. De izquierda a derecha: Ermelina Trujillo de Romero, Ernestina, Alfredo Trujillo (hermano de Ramón, tío de Ermelina), Juanita Casados de Trujillo, Olmedo, Ramón Trujillo, Dionicio y Margarita (1916).

potencial o real. Más que enfrentar al cónyuge en una búsqueda racional y negociada de un cambio en las relaciones de dominación intrafamiliar, algunas mujeres utilizan formas de manipulación conscientes o inconscientes. Otras mujeres resisten y enfrentan el dominio masculino, salen sin permiso, hacen los trabajos domésticos con desgano, devuelven los golpes cuando se los dan, refunfuñan cuando las regaña el marido, rehusan las relaciones sexuales con sus cónyuges mediante pretextos pueriles, etcétera.

Las mujeres que se integran al mercado de trabajo —por necesidad eco-

nómica las más— logran aumentar su autoestima y su poder de negociación, pero suelen tener poco éxito en la redistribución del trabajo doméstico al interior del hogar y no consiguen modificar su posición de poder en la familia. Pero su salario puede otorgarles una precaria independencia económica que les da la posibilidad de cortar una relación desgastante en caso de que realmente lo deseen. Y de hecho 12% de las entrevistadas optaron por la separación y a veces el divorcio legal.

De la amplia gama de investigaciones que existe en torno a las mujeres rurales, sólo unas cuantas mencionan la

forma en las que éstas evaden las estructuras masculinas de poder (véase Lamphere, 1974); también pocas tocan lo relacionado con la oposición y la resistencia que han presentado a sus condiciones de desigualdad genérica (véase Abu-Lughod, 1990) y sólo una o dos tratan sobre los modos informales de poder (véase Rogers, 1975; Martín, 1990). El subregistro que se ha producido de estas respuestas femeninas al poder patriarcal se debe, posiblemente, a que esas experiencias no se colectivizan y no logran un nivel consistente de organización. Y las moreñas no han sido la excepción.

Para terminar queremos decir que la subordinación genérica en el condado de Mora se manifiesta en múltiples esferas sociales y con distintas intensidades y matices; también los aspectos señalados para explicarla son complejos: la división sexual del trabajo intra y extrafamiliarmente, el control de la sexualidad femenina, las relaciones de autoridad y dominio en la familia. La subordinación genérica implica la existencia de un determinado consentimiento de su dominación por parte de las dominadas y la existencia de dispositivos sociales y psicológicos para crear ese consentimiento. Sin embargo, la existencia de éste no implica en modo alguno la inexistencia de diversas formas de resistencia u oposición de las mujeres a determinadas prácticas que las oprimen. En efecto, las mujeres en Mora se oponen en ocasiones con ideas y actos a la dominación masculina, pero esto no quiere decir que ataquen el principio sobre el que se basa esa dominación. Al no hacer una elaboración teórica sobre sus condiciones concretas de opresión o de asimetría genérica, las mujeres están incapacitadas para construir un modelo femenino que se oponga globalmente al orden social machista dominante.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Beduin Women" en *American Ethnologist*, v. 17, núm. 1:41-55, 1990.
- Benería, Lourdes y Catharine Stimpson (eds.), *Women, Households and the Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.
- De Oliveira, Orlandina y Liliana Gómez Montes, "Subordinación y resistencia femeninas: Notas de lectura", en *Trabajo sexualidad y poder*, Orlandina de Oliveira (coord.), México, El Colegio de México, 1989.
- Godelier, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación entre los baruya de Nueva Guinea*, Barcelona, Akal, 1986.
- Lagarde, Marcela, *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 1990.
- Lamas, Marta, "La antropología feminista y la categoría género", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, 1986, pp. 173-178.
- Lamphere, Louise, "Strategies, Cooperation and Conflict Among Women in Domestic Groups", en Rosaldo, M. y L. Lamphere (eds.), *Woman, culture and society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- Martin, Joan, "Motherhood and Power: the Production of a Women's Culture of Politics in a Mexican Community", *American Ethnologist* v. 17, núm. 3:470-490, 1990.
- Ortner, Sherry, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Olivia Harris y Kate Young (comps.) *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Rodríguez-Shadow, María J., *Identidad femenina, etnicidad y culturas de trabajo en una comunidad mexicana de los Estados Unidos de Norteamérica*, tesis de Maestría en Estudios sobre Estados Unidos en la Universidad de las Américas-Puebla, 1995.
- Rodríguez-Shadow, María L., Robert D. Shadow y Mary Goldsmith, "No trabajo, sólo ayuda, prácticas y representaciones del trabajo femenino entre los productores de ladrillo de Cholula", *Argumentos*, núm. 16-17:7-16, 1992.
- Rogers, Susan, "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society", *American Ethnologist*, v. 2, núm. 4:727-757, 1975.
- Shadow, Robert D. y María J. Rodríguez-Shadow, "Clase y etnicidad entre los rancheros mexicanos del norte de Nuevo México", en *Rancheros y sociedades rancheras*, Esteban Barragán, Therry Link, David Skerrit (coords.), Zamora, CEMCA/El Colegio de Michoacán/ORSTOM, pp. 153-171, 1994.
- , "From Merchand Capital to Public Employment: Economic Change and Local Politics in Northern New Mexico 1960 to 1990", ponencia presentada en la Sesión Land Grant Studies in New Mexico, New Directions. Albuquerque (octubre de 1994).
- , "Transformation vs. Preservation: The Struggle for Land and Identity in Northern New Mexico", ponencia presentada en el 48º Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo (julio de 1994).
- , "Mujeres mexicanas, curas extranjeros: identidad étnica y conflicto religioso en Nuevo México rural", ponencia presentada en el V Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, México, D.F. (junio de 1994).

Etnología indígena



En la sección monográfica de este número ofrecemos dos estudios sobre etnias indígenas contemporáneas (una, nahua, en la Montaña de Guerrero y otra, chatina, en el estado de Oaxaca), así como un artículo en el que se exponen e interpretan las disparidades observadas en los censos más recientes de población indígena en México.

Samuel L. Villela F.

Pidiendo vida: petición de lluvias en Petlacala, Guerrero*

¡Oh! Señor Carlos Quintos
te pedimos por piedad,
que nos des buen temporal
Destierra la tempestad.
Ruega mucho al cielo
que se dé nuestra labor
y que rinda mucho fruto.
Te lo pedimos señor.

Fragmento de la oración a Carlos V

La región de la Montaña de Guerrero se ha significado por la pervivencia de su ritual agrícola, conformado por un peculiar complejo simbólico dentro del cual resalta el legado prehispánico. Ya en 1977, en su documentada relación de las ceremonias de petición de lluvias que se celebran en las comunidades indígenas de nuestro país, Teresa Sepúlveda (1977: 357) refería lo siguiente:

...se hace necesario profundizar la investigación en aquellos lugares en los que estos ritos han sobrevivido, no de manera aislada, sino como parte de todo un sistema religioso; v.g. entre... mixtecos, tlapanecos y nahuas de la Sierra de Guerrero.

* Para la preparación de este trabajo, producto de varias sesiones de campo entre 1990 y 1994, tuve la valiosa colaboración de los pobladores de Petlacala, en especial del comisario municipal en 1994, Sr. Bartolo Eulogio Pacheco, del *tlabmáqueel* José Ambrosio y los señores Agustín Pineda, José Cerón y Severo Mendoza. Durante los primeros registros etnográficos en campo, conté con la amable y desinteresada asesoría del arqueólogo Stanislaw Iwaniszewski, así como con la colaboración del antropólogo Abel Barrera.

Ciertamente, las ceremonias de petición de lluvias en la región de la Montaña han empezado a atraer el interés de los etnólogos mexicanos. En 1972, la autora mencionada inició la descripción etnográfica de este tipo de fenómenos en la región, al registrar la petición de lluvias en Oztotempa. A este trabajo pionero le siguieron los de Suárez (1978), Olivera (1979) —ambos refiriéndose a la petición de lluvias en Zitlala—, Gutiérrez (1985) y Estrada (1987) —también ocupándose del ritual en Oztotempa—. Una breve descripción de la petición de lluvias en Petlacala fué publicada por Iwaniszewski (1986), quien posteriormente (1992) presentó algunas tesis más precisas sobre el simbolismo de los principales altares. Marión Oettinger y Horcacitas (1982) han hecho algunas referencias al ritual en su descripción y análisis del *Lienzo de Petlacala*, mientras que Oettinger y Parsons (1982) refieren el uso de una "guía" impresa para la realización del ritual. Oettinger (1983: 47), por su parte, hizo algunas referencias escuetas en cuanto a la inserción de dicho código dentro del ceremonial de petición de lluvias. Son estas últimas referencias el único antecedente publicado que se conoce del ceremonial que aquí se abordará.

El ritual de petición de lluvias en Petlacala se singulariza por su peculiar sincretismo, donde sobresalen los componentes prehispánicos, y por su riqueza simbólica. Aquí se lo describirá y se realizará un somero análisis del evento.



El Lienzo de Petlacala ante el altar en Coapatzaltzin.

La comunidad de San Pedro Petlacala

San Pedro Petlacala es una comunidad nahua perteneciente al municipio de Tlapa de Comonfort, Gro. Según el censo de 1990, contaba con 896 habitantes, la mayoría los cuales se dedicaban a la agricultura de temporal, presentándose también la migración estacional. Los principales productos agrícolas son, al igual que en la mayoría de los pueblos de la Montaña, maíz, frijol y calabaza. Sólo en unos cuantos predios se cultiva con riego. Existe también un estanque donde se crían peces, cuyo consumo es reducido y local. La comunidad cuenta con una escuela primaria completa, con 245 alumnos, y un albergue del Instituto Nacional Indigenista, con 50 internos.

La historia de Petlacala se remonta a la época prehispánica. Una de las referencias más antiguas con que

contamos es la relación sobre la conquista de Oztotzinco y Petlacala —que aparece en el folio 22 del códice *Azoyú 1*— durante el gobierno del señor Bandera de Plumas de Quetzal, de Tlachinollan (Vega 1991: 81). En dicho folio aparece la única representación del glifo de Petlacala —lugar de las cajas de petate, según Vega (*ibid.*: 26 y 30).

Una referencia colonial es debida a fray Alonso Delgado, quien en sus *Cartas de Religiosos* (*cit. en ibid.*: 35) refiere que Petlacala era pueblo cabecera sujeto a la provincia de Tlapa, contando con 8 estancias y 198 tributarios.

En la erudita *Geografía histórica* de Gerhard (1986: 333) se refiere que Tlapa, en 1573, tenía más de 130 pueblos tributarios distribuidos en sus dos partes: Tlapa y Tlachinola. Dentro de la primera parte se encontraba Petlacala como subcabecera. Para 1791, según el mismo



Danza con la basura.

autor, muchos de los pueblos que fungían como subcabeceras habían alcanzado la categoría de cabeceras, mientras que otros, como Petlacala, “habían pasado a ser simplemente pueblos sujetos” (*loc. cit.*).

Las referencias más abundantes sobre la historia del pueblo las podemos encontrar en el *Lienzo de Petlacala*, documento pictográfico que se encuentra en poder de las autoridades comunales. Según Oettinger y Horcasitas, la migración que, desde el sur del valle de México, dio origen al poblamiento del lugar, tuvo lugar en la segunda mitad del siglo xv y terminó alrededor de 1517:

Los nahuas guiados por un Popochtécatl salieron de Tenochtitlán y pasaron por Mexcaltzingo, Xochimilco, Tzapotitla, Tlapacoya, Tlayahualco, ... Tepetlixpa, etcétera, para venir a Petlacala después de más de 64 años del abandono de Tenochtitlan. (Iwaniszewski 1986: 505)

El *Lienzo de Petlacala* es un códice de tipo histórico-cartográfico que ha debido ser elaborado para legitimar los derechos sobre la tierra de dicha comunidad. De tal manera que confluyen en él tanto mitos de origen

como la delimitación de las tierras y la narración de la migración que dio origen al poblamiento. El lienzo está dividido en tres secciones: un borde exterior, un borde interior y el panel central. En el borde exterior se narra la migración; en el interior se plasman los límites de las tierras comunales entre Petlacala y las comunidades vecinas; en el panel central se representan Carlos V y tres indígenas (Oettinger *op. cit.*: 47) los cuales, a juzgar por su vestimenta, han debido ser nobles o principales que, junto con la figura de Carlos V —representando a la corona española— legitimaron la posesión de la tierra.¹ También en el panel central, adosada al costado de una casa (¿la iglesia?), se aprecia la figura de una mujer arrodillada que los de Petlacala identifican como María Nicolasa, fundadora mítica del pueblo.

Además de su carácter histórico, el *Lienzo de Petlacala* reviste una función ritual muy importante dentro

¹ “De acuerdo con la tradición local, todos los personajes representados en el lienzo —incluyendo a Carlos V—, caminaron alrededor de los límites de Petlacala y colocaron los altares que delimitan las tierras comunales” (Oettinger *loc. cit.*).

del ciclo ceremonial del lugar: preside las ceremonias más significativas dentro de la vida comunal, tales como el cambio de autoridades, el carnaval (Barrera: comunicación personal) y la petición de lluvias.

El ritual de petición de lluvias

San Pedro Petlacala es un pueblo nahua como tantos otros de la Montaña de Guerrero. Se encuentra enclavado dentro de una hondonada, rodeado de feraces montañas. Por sobre el pequeño valle donde se asienta el poblado corre un riachuelo, que tiene fuertes crecientes durante la época de lluvias, pero está seco en la época estival. Hay dos caminos para acceder al pueblo; uno, el más antiguo, está empedrado y tiene marcadas pendientes, mientras que la nueva terracería es más transitable. En el centro del pueblo se congregan la cancha de basquetbol, la comisaría municipal, la nueva iglesia y los restos de una derruida iglesia colonial.

La abrupta geografía del entorno, que solo posibilita la agricultura temporalera, es uno de los factores que permiten la existencia del ceremonial agrícola, así como una honda tradición indígena.

La petición de lluvias forma parte de un complejo simbólico —vinculado al calendario agrícola— que se integra por la bendición de semillas, los augurios sobre el carácter del régimen pluvial, las propias peticiones y los ritos de fertilidad —ya para terminar la cosecha—.

La base material de este complejo ritual lo es la siembra de *tlacolol*, agricultura de subsistencia que se practica en laderas cerriles. Aunado a esto, se da una fuerte tradición de raigambre prehispánica que imprime características peculiares al ceremonial.

La petición de lluvias, en esencia, cumple una función simbólica: propiciar la intervención de las entidades sobrenaturales que —supuestamente— permiten una buena temporada de lluvias. El fin último de la práctica ritual es la eficacia simbólica; esto es, producir —a través del ceremonial— un efecto deseado: la consecución de un buen régimen pluvial que permita obtener una buena cosecha, a efecto de garantizar la continuidad de la existencia.

En la región de la Montaña "alta",² la petición de llu-

² Entre los pobladores de la región de la Montaña, se reconoce como Montaña "baja" a las poblaciones del distrito de Álvarez (Ahua-cotzingo, Atlixac, Chilapa y Zitlala) y, como Montaña "alta", a las poblaciones de los distritos de Morelos, Zaragoza y La Montaña.

vias se practica el día 25 de abril, día de San Marcos. Sin embargo, en Petlacala, se realiza el 1 y el 3 de junio, aunque en el día de San Marcos y el 27 de abril también se efectúa un ritual de carácter más general, ya que aquí la ceremonia engloba a todo tipo de bienestar —tener trabajo, no enfermarse, etc.—. La mecánica del ritual es muy semejante en ambas fechas, aunque hay mínimas diferencias significativas.

En las dos fechas, el ritual se celebra principalmente en los altares ubicados en la cima de los cerro Petlacaltépetl y Chichitépetl (cerro del perro). El 1 de junio, el espacio liminal³ se conforma ante el altar que se encuentra en el sitio denominado Coapotzaltzin —en la cima del cerro Petlacaltépetl— y alrededor del túmulo que se encuentra en Tonanixconcingo o "cerro que está frente al sol". Aquí hay también una oquedad a la cual se conoce como "la puerta del sol". Tanto en el altar de la cruz como en el túmulo, los adoratorios se encuentran rodeados por un grupo de varias piedras circulares,⁴ que en el primer caso son de forma irregular, mientras que en el segundo tienen una forma más acabada. También se realiza el ceremonial en otro túmulo que se encuentra en el paraje conocido como Yeyecacihuatl o Ehecacihuatl.

Una semana antes de la petición de lluvias, el comisario municipal, quien es el responsable de la realización del ritual y es también el depositario del *Lienzo de Petlacala*, despliega éste ante un altar dentro de su hogar. Junto al códice, se coloca un pequeño cesto de palma donde se encuentran los "idolitos". Entre estos objetos, que en realidad son restos prehispánicos, hay una imagen que representa a María Nicolasa, así como otros objetos que se identifican como el maíz, el frijol, el chile y la calabaza.⁵ Se les presentarán ofrendas y se

³ Se entiende por espacio liminal el lugar de confluencia entre el espacio sagrado y el espacio profano, donde se da la gestión e intermediación de los hombres con las entidades sobrenaturales (véase Leach, 1989).

⁴ Van der Loo (1982: 232) refiere que entre los tlapanecos de Huitzapula se llama "tecorrales" al grupo de piedras que rodean los altares: "En Huitzapula, la mayor parte de los rituales se hace en las cumbres de los cerros, en los lugares que se llaman 'tecorrales'." Esta palabra nahua significa "corrales de piedra" y sirve para designar a las bardas que delimitan los predios; genéricamente, designa cualquier barda de piedra. Entre los mixtecos, a ese círculos de piedras se les llama "trincheras".

⁵ En un pueblo vecino, colindante con Petlacala, también se encuentra una creencia parecida, donde algunas puntas de flecha de obsidiana, pedernal, así como navajas y lascas representan, en concordancia con su color y forma, al maíz, el frijol y el chile.

les rezará, diariamente, un rosario. La ofrenda consiste en plátanos, naranjas, guiso, velas, flores, pan y chocolate.

El día 1 de junio,⁶ el *tlabmáquetl* (el sabio, el que sabe rezar, el que pide la lluvia) llega de madrugada a casa del comisario y recoge el *Lienzo*. De ahí, se dirige a la cima del cerro donde se iniciará la ceremonia. Le acompañan sus auxiliares: la *popochtlamatzin* o “mujer que sahuma”; la *ayaucíbuatl* o “mujer que baila alrededor de la lumbre”, o sea “la bañada en nubes”; la *quiacíbuatl*, “la que cuida los idolitos”, y las *abuacacibuame*, las “mujeres que sirven a los dioses”, que arreglan el altar, lavan y guardan la ropa de las deidades, las que les dan de comer y beber. Las que reciben las ofrendas son “las procuradoras de los dioses”. Todas ellas son “las mujeres que llaman al agua”, las *axubucibuame* (Barrera 1995). De los varones auxiliares, el *xochmáyoatl* cuida las velas, tiende flores. Hay también un pequeño grupo de rezaderos que emiten sus plegarias en español y siguiendo la liturgia cristiana.

El *tlabmáquetl*, con sus auxiliares, inicia el ceremonial desplegando el códice al pie de un altar con su cruz, en el lugar denominado Coapatzaltzin. Se coloca también el canasto con los idolitos y se procede a limpiar el lugar, colocando cadenas de flores en la cruz y ante los objetos citados, así como unas ramas de sabino —árbol que los de Petlacala denominan “madero”—, que sirven de “mantelitos”, sobre las 11 piedras que se encuentran dispuestas alrededor del altar.⁷ A un costado del área liminal, se prende también el fogón para preparar alimentos.

Mientras esto sucede, el *tlabmáquetl* se dirige a Tonlixcatzingo, donde se sacrificará a un par de chivos.

⁶ Se centrará en esta fecha la descripción de la petición de lluvias ya que, como se ha señalado, existen algunas diferencias formales entre la mecánica del ritual que ahí se practica y la que se realiza en *Chichitpetl* el día 3, así como con las ceremonias que se realizan el día de San Marcos.

⁷ Iwaniszewski tiene la hipótesis de que estas piedras representan a los principales cerros que rodean a Petlacala (Iwaniszewski, *op. cit.*: 511; Iwaniszewski 1992: 185). Esta hipótesis parece apoyarse en la presencia del simbolismo de los cerros, tanto los locales como otros más distantes (el *Popocatépetl*, el Pico de Orizaba, etc.) recurrentemente invocados por el *tlabmáquetl* mientras presenta sus ofrendas a cada una de las piedras del “tecorral”. Sin embargo, la comprobación de ésta hipótesis requeriría la contrastación del postulado en los otros sitios a que he hecho referencia anteriormente: entre los tlapanecos de Huitzapula —si la referencia de Van der Loo sigue vigente— y entre los mixtecos de las localidades cercanas a Tlapa.

Al despuntar el sol por el horizonte, el *tlabmáquetl* inicia su plegaria, terminada la cual los matanceros cumplirán con su labor. Uno de los auxiliares recogerá la sangre que mana del cuello del chivo y la verterá en la oquedad de “la puerta del sol”, donde también se depositará el corazón del cuadrúpedo. Se continuarán el rezo y la ofrenda. Se espera que la sangre sirva como presente para el astro rey, mientras que el corazón servirá de alimento al “malo” y a una culebra que vive en las entrañas de dicha oquedad. Éstos dos últimos son considerados entidades malignas a las cuales a pesar de todo, hay que halagar.

Mientras los matanceros se ocupan de los despojos del chivo, destazándolo y preparando la carne en barbacoa, el *tlabmáquetl* regresa al altar de Coapatzaltzin, llevando consigo la cabeza del animal. La coloca al lado del fogón, para dejarla cocer con el calor que le llega de las brasas. Esta cabeza será parte importante de una danza ritual jocosa, que se reseñará más adelante.

En Coapatzaltzin, se inicia la presentación de ofrendas por parte de los grupos familiares que, poco a poco, van arribando al lugar. Los objetos de ofrenda son: tortillas, tamales nejos, veladoras, velas, pan de dulce, chocolate en agua, pollo en mole, atole pinole. Todas las cosas de la ofrenda no se pueden tocar hasta que ésta sea ofrecida: no es permitido hacerlo hasta que la reciban los ángeles. La ofrenda se tiene que traer con fe, no con coraje.

Los destinatarios de las ofrendas son la cruz, el códice, el sol, los ángeles, la culebra que se supone se encuentra en el interior de la “puerta del sol” y otra más, a la cual se le presenta ofrenda en la piedra más grande de entre las que rodean el altar con la cruz en Coapatzaltzin. Los ángeles son quienes traen la lluvia, porque ellos son los que trabajan, los que traen el agua, pero se pueden encaprichar si no se les pone ofrenda.

Todas las acciones que se despliegan ante los sitios liminales son sacralizadas por el *tlabmáquetl*. Así, cuando se va a preparar la barbacoa en un pozo, él efectúa sus rezos y derrama un chorro de aguardiente en su interior. Incluso cuando se recoge la basura, ésta será depositada —previo rezo— en un lugar *ex profeso* denominado *tlazoltipa*.

A media mañana, se coloca la ofrenda en las piedras que conforman el círculo alrededor del altar de la cruz. Se deposita una pequeña cazuelita con mole y un par de tamales, que tienen la forma de un idolito y un cerro. Una de las piedras recibe más objetos que las de-



Danza de las mujeres.

más: es la “piedra de la culebra” (*cocosemálotl*), que destaca de las otras por su tamaño. Hasta ella se dirige el *tlahmáquetl*, quien también realizará ahí un sacrificio particular. Se degolla una gallina o guajolote y la sangre es vertida sobre dicha piedra. Ahí se deposita, además, un tamal de mayor tamaño en forma de culebra. Este tipo de tamales tiene una especial connotación simbólica, de la cual se hablará más adelante. Solo cabría señalar aquí que su forma y uso guardan estrecha semejanza con el tipo de tamales que se usaban en determinados rituales prehispánicos entre los mexica⁸. Los tamales son elaborados con maíz tostado y piloncillo. De hecho, los tamales en forma de idolitos representan a los *tlaloques*, mientras que los que tienen forma de cerro representan las atribuciones simbólicas

⁸ Sahagún (1969: 72-3) refiere que, en determinadas fiestas, se elaboraban unos tamales llamados *tzoalli*, que representaban a los cerros y a los *tlaloques*, a los que se les ponía como dientes unas pepitas de calabaza y frijoles negros como ojos.

que esas formaciones naturales tenían entre los pueblos mesoamericanos: la de ser contenedores o recipientes del preciado líquido (Broda 1982).

Después de la presentación de ofrendas en los sitios reseñados, todos los participantes se dirigen al sitio denominado *Yeyecacíbuatl*, que se encuentra en una pequeña loma, trasponiendo *Coapotzaltzin*. Ahí se encuentra un túmulo, al pie de un árbol de los conocidos como “madero”. Con las ramas de este árbol se prepararán unas pequeñas coronas que se colocarán las mujeres para una danza ritual. Este sitio liminal también presenta importantes connotaciones simbólicas. Se dice que ahí fué uno de los primeros lugares donde existió un templo y donde se pensaba fundar el pueblo. Pero lo fuerte de los vientos (por lo cual también se conoce al lugar como *Ebecatzíbuatl*) lo impidió. Por ello, la “mujer de viento” también es una entidad sobrenatural de signo negativo.

Ante el túmulo de *Yeyecacíbuatl* se repetirá la mecánica de las ofrendas. Se colocan encima veladoras,

flores, velas, tortilla, pollo en mole, huevo, tamales, chocolate, pan dulce, aguardiente y la sangre de las gallinas o guajolotes sacrificados. Se emite un rezo, del cual transcribimos el fragmento siguiente:

y gracia Padre Eterno, Santísima Cruz, Sacramento, Zinantépetl, Yeyecatépetl, Zempualtépetl timocichinatica noche ompa acis notatzin hasta Iztaccíhuatl campa timocichinatica, Malintzin Orizaba timocichinatica ipan im horas in presente ye nican onca ipan in nabuatzinco Iztaczihuatzintle, Yeyecacihuatzintle campa mocichinatica, Tlazoltéotl gobernador ye nican onca in presente tlinca tlaceceyas, tlin ca tlaceliyaz, tlin ca tlabuillayaz ipan in senabuac mundo ipan in tlaltipac yenicancan onca in presente tlananca ti cuamoquitquillichinoz, tla nonca ticua mabocuilis ipan horas ipan in tonale ma catla motlatoltzin ma ca tla motlanabuatiltzin, Iztaccíhuatl, Tuxpantépetl Veracruz, campa timocichinatica hasta nobuelica gracia, Lucerna timocichinatica ye nican onca in presente, ye nican onca in ofrenda.⁹

Mientras el *tlabmáquetl* presenta ofrendas de los grupos familiares o individuos en particular, el resto de la gente —llegan hasta cuarenta personas al lugar— descansa a la sombra de los árboles y consume algunos alimentos. Esta acción también ocurre en los otros sitios liminales y hay gente encargada de proporcionarlos.

Una vez que se han sacrificado las aves, los niños y jóvenes se encargarán de desplumarlas, para lo cual se retiran a cierta distancia del túmulo. Los despojos, una vez concentrados, serán depositados en un sitio denominado *tlazolquáhuatl*, al pie de un árbol “madero”. Al colocar la basura, el oficiante dirá un rezo parecido al que hace al presentar las ofrendas. Dicho acto obedece a la creencia de que todos los objetos, aún la basura,

han estado en contacto con un sitio sagrado, por lo cual también merecen un tratamiento especial¹⁰.

De las aves sacrificadas, se tomarán los buches que, inflados, serán colocados en las ramas del árbol y orientados hacia el sur. El propósito de esta acción es que los “angelitos”, por medio del viento, los hagan resonar, imitando el sonido de las nubes con lluvia.

Terminado el ritual en Yeyecacihuatl, la gente regresa a Tonalixcatzingo. Antes de llegar, se hace una escala en una pequeña explanada entre dos cerros, donde ya se encuentra una banda de “chile frito”,¹¹ se bebe atole y se ejecuta una danza por parte de las mujeres. Éstas, ya se han colocado sobre la cabeza una coronas de ramas de sabino.

Con sones de música, las mujeres entran bailando al espacio liminal en Tonalixcatzingo,¹² realizando evoluciones en círculo alrededor de las piedras y túmulo. La danza se prolongará por un buen rato, hasta la media tarde. De ahí, todos se trasladarán hasta Coapotzaltzin.

En este lugar, se inicia la fase terminal del ritual en el cerro. De nuevo, las mujeres entrarán bailando alrededor del círculo de piedras y el altar, girando en sentido contrario a las manecillas del reloj, para continuar en sentido inverso una vez que la banda de música continúe con otro son.

Antes de la comida comunal, ya para caer la tarde, se celebrará una danza jocosa, teniendo como actor central a la cabeza del chivo. Ésta ha permanecido junto al fogón, por lo cual ya está “cocida”. El *tlabmáquetl*, junto con un asistente, llega hasta ella y efectúa un rezo, sosteniéndola en su mano. Un varón adulto, postrado ante ellos y coronado también con una rama de sabino, sostiene una vara en su mano derecha, semejando a un pastor. Terminado el rezo, este personaje

⁹ “...y Gracia Padre Eterno, Santísima Cruz, Sacramento, e Zinantépetl, Yeyecatépetl, Zempualtépetl, tus pies quemando, todo llegará a ti Dios mío, hasta la Iztaccíhuatl donde está descansando, Malintzin Orizaba, tus pies quemando. En estos momentos te traemos este presente para ti Iztaccíhuatzintle, Yeyecacihuatzintle, donde tus pies quemando. Tlazoltéotl gobernador, ya está aquí el presente para refrescar, para reverdecer, con que se olerán las cosas, en este mundo único y en esta tierra. Ya está aquí el presente: ¡Ven! ¡tómalo! ¡levántalo con las manos! en esta hora, en este día. Ni una palabra tuya, ni una orden tuya [en] Iztaccíhuatl y Tuxpantépetl de Veracruz, donde tus pies se están quemando. Con la gracia Lucerna, tus pies se están quemando, ya está aquí el presente, ya está aquí esta ofrenda”.

Agradezco a Faustino Ahuixtle una primera transcripción y traducción del texto, así como a Eustaquio Celestino la revisión y corrección del mismo.

¹⁰ Es sorprendente la universalidad de ciertas pautas rituales. En su análisis para ejemplificar la aplicación del diagrama de Euler para la configuración del espacio liminal, Leach (*op. cit.*: 120) refiere cómo en la descripción del área liminal en el Tabernáculo, según el *Levítico* y el *Éxodo*, se habla de un sitio específico para tirar la basura: “Además de estos diferentes lugares en el interior del campamento, hay un [lugar puro], vagamente especificado, en algún lugar situado fuera del campamento, en el desierto, en el que el sacerdote deposita las cenizas del fuego del altar y otros materiales que están bastante contaminados de [lo sagrado o de [suciedad]...”.

¹¹ Con este nombre se conoce en el estado de Guerrero a las bandas de música de viento.

¹² En una de las ocasiones que tuve de registrar el evento, todas las mujeres, incluyendo las niñas, bebieron una copita de aguardiente antes de entrar al lugar. Esta es una acción simbólica que ha de enfatizar el hecho de entrar a un espacio liminal.



Presentación de ofrendas en Chichitépetl.

tomará la piel del chivo, que empleará a manera de capote para "torear" la cabeza del animal que el *tlabmáquetl* manejará como si estuviera tirando topes; éste embestirá a todo lo que encuentre a su paso, mientras la banda de chile frito ejecuta una pieza alusiva. Esta danza jocosa, que arranca las carcajadas de los asistentes, quizás tenga que ver con otra de las ocupaciones tradicionales de estos pueblos de la Montaña: la ganadería trashumante de los "chiveros".

Una vez terminada esta representación, se servirá una comida con los objetos que han servido de ofrenda, sobre todo el pollo en mole. También, como colofón, será consumida la barbacoa del chivo, previa su presentación ante el altar de la cruz y su sacralización por el *tlabmáquetl*.

Con la comida comunal termina el ceremonial en Coapatzaltzin. Las *axubuilcibuame* proceden a limpiar el altar y todo el espacio liminal. Con los despojos

en sus brazos, un grupo de mujeres ejecuta una danza ritual para la basura, la cual será depositada en un *tlazolquáhuatl*, ya casi al ponerse el sol.

En el trayecto de regreso al pueblo, donde el ritual terminará en la casa del comisario, se hacen algunas breves paradas ante las cruces que se encuentran en el camino.

Teniendo como trasfondo a la música de viento, la gente se congrega en la casa del comisario municipal. Ahí, se servirá de nuevo alimento, por lo general caldo de gallina enchilado. La gente bailará hasta la media noche, cuando se realiza el último acto ritual, frente al altar doméstico donde nuevamente ha sido desplegado el códice y depositado el tenate con los idolitos. Las dos *popochtlatmatzin* y la *quiacibuatl*, acompañadas de dos jóvenes doncellas, tomarán entre sus manos los tamales en forma de idolitos, haciéndolos bailar en sus manos al son de la música y el canto que ejecuta el *tlabmáquetl*. Al terminar el canto, los tamales serán atravesados con palillos, dándoseles muerte simbólicamente, tras lo cual serán depositados en un canasto, y se reiniciará la operación hasta que han sido bailados todos los tamales. Finalmente, el *tlabmáquetl* tomará el tamal en forma de culebra, a la cual también dará muerte simbólicamente. Este acto terminal representa, según los informantes, una remembranza de aquellos que fueron sacrificados ritualmente en otros tiempos para pedir la lluvia.

La lógica del ritual

A través de la descripción precedente, podrá advertirse que el ritual de petición de lluvias en Petlacala se integra por varias acciones rituales, entre las cuales cabe destacar:

1. El sacrificio y la ofrenda. Estos se expresan tanto en las primeras acciones del ceremonial, realizadas en Tonalixcatzingo, como las del final, en la casa del comisario; se cierra un círculo. De hecho, el ritual se inicia con un sacrificio real —el del par de chivos— y termina con un sacrificio simbólico —el de los tamales en forma de idolitos y culebra—. También se han realizado sacrificios frente a la piedra de la culebra y ante el túmulo de Yyecacihuatl. Estos sacrificios persiguen agradecer a las entidades sobrenaturales, realizar un intercambio a través del cual se alcance un fin último: asegurar un régimen pluvial que garantice la obtención



El *tlamáquetl* presentando ofrendas.

del alimento básico. A través de la presentación de ofrendas y los actos de sacrificio se propicia la acción de los elementos que garantizan la subsistencia; se pide vida.

2. Danzas rituales. Las principales danzas que se realizan están a cargo de las mujeres quienes, con su atuendo cotidiano, sólo agregan como atavío ceremonial unas ramas de sabino.

El papel de las mujeres en la danza puede vincularse al atributo de fertilidad que ellas conllevan. Es interesante anotar también como se realiza una danza particular a los despojos, a la basura, realizada también por las mujeres. ¿Asociación con su perenne labor doméstica?

Una danza jocosa, que más bien parece la teatralización de una obra bufa, cierra el ciclo de danzas: el baile con la cabeza del chivo.

No hay presencia de las danzas tradicionales de la re-

gión. El carácter estrictamente ritual del baile de las mujeres está dado por el hecho de que ésta es la única ocasión en que se da este tipo de danza.

3. Comidas comunales. En todos los espacios liminales, se da comida. Desde el primer acto de sacrificio en Tonalixcatzingo, hasta la muerte ritual de los tamales, son varios los momentos en que se sirve comida. Tal pareciera que se quiere presentar una imagen de abundancia, de exceso, ante la frágil subsistencia cotidiana de estos grupos de "alta marginalidad".

En cuanto a los símbolos, es variada su gama. Cabría destacar algunos:

1. Los de clara connotación prehispánica. Desde el acto de ofrenda en "la puerta del sol" hasta el sacrificio ritual de los tamales en forma de idolitos (*tlaloques*) y de culebra, todo el ritual está plagado de una simbología de extracción prehispánica sorprendentemente viva, actual. La presencia de artefactos prehispánicos

que fungen como entidades destinatarias del ritual, así como la asociación de los espacios liminales con la cosmogonía prehispánica, con mitos de fundación e, incluso, con restos prehispánicos, es muy evidente. La recurrente presencia del símbolo de la culebra, tanto en “la puerta del sol” y en la piedra de *cocosemálotl* como en el tamal con la forma de dicho reptil, guardan estrecha relación con la figura de una entidad poderosa, aquella que desencadenaba las trombas y tormentas a la cual, por cierto, hay que agradecer.

2. Dentro de los símbolos de matriz prehispánica, cabe destacar aquel que permite la “representación simbólica del paisaje” (Iwaniszewski 1992: 185). Trátase del círculo de piedras que rodea al altar en Coapatzaltzin y al túmulo en Tonalixcancingo. Según Iwaniszewski, las piedras representan a los cerros que delimitan el territorio en Petlacala y que aparecen precisando los linderos del pueblo en el *Lienzo de Petlacala*. Dicho autor afirma su propuesta al describir las evoluciones que realiza el *tlabmáquetl*, precisamente frente a cada una de las piedras:

En un momento el *buebuettl* se para delante de cada piedra de tal modo que mira afuera, a las montañas que rodean el valle e invoca a los cerros para que vengan a comer pasando por la puerta colocada al oriente del pueblo... El *buebuettl* invoca a toda una serie de cerros (de 3 a 8 a la vez) de los que algunos se hallan lejos del lugar (p.e. Orizaba). Sin embargo, una parte de los cerros invocados se halla a la vista, más o menos en la dirección señalada por la posición de piedra. Entre los nombres invocados se encuentran los cerros mencionados en el *Lienzo*.

Esta interpretación parece apoyarse en la referencia que hace Durán y que cita el propio Iwaniszewski (*Ibid.*: 186) respecto a la mecánica del culto a Tláloc en la época prehispánica. La semejanza salta a la vista:

A la redonda de él (se trata de la estatua de Tláloc) había una cantidad de idolillos que lo tenían en medio... y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este cerro tenía a la redonda de sí. Los cuales todos tenían sus nombres, conforme al cerro que representaba... Y así, los mismos nombres tenían aquellos idolillos que estaban a la redonda del gran ídolo Tláloc, acompañándole, como los demás cerros acompañaban a la sierra.

La semejanza entre la escena que describe Durán y lo que transcurre en Petlacala parece afirmarse si añadimos el hecho de que, en cuanto a Coapatzaltzin y

Tonalixcancingo, se colocan encima de las piedras, como ofrenda, los tamales *tzoalli* que tiene forma —precisamente— de idolillos —tloques— y de cerros.

Como ya se señaló, esta propuesta de análisis por Iwaniszewski, que se antoja bien fundamentada, tendría que contrastarse con el simbolismo que encierra el uso de semejantes espacios liminales entre tlapanecos y mixtecos de la región de la Montaña. Solo cabe acotar que, de resultar adecuada, la representación simbólica de los cerros en relación al círculo de piedras se constituiría, como bien afirma el autor citado, en una *sui generis* representación simbólica del espacio territorial del pueblo. Esta función simbólica se aparejaría con el papel que juega el *Lienzo* para, juntos, constituirse en los principales elementos de la memoria colectiva que permitan referendar sus vínculos con la tierra:

El dirigirse a los cerros —marcadores del espacio— sería el renovar el espacio ordenado. El hecho de ordenar el espacio equivale en el lenguaje simbólico a la toma de posesión de un territorio..., entonces la petición de lluvia en Petlacala puede verse como un rito grupal durante el cual se renuevan los derechos legítimos al territorio comunitario. (*Loc. cit.*)

3. Hay una serie de símbolos o acciones simbólicas que se vinculan a la idea de fertilidad, tales como la danza de las mujeres y las comidas comunales. Por otra parte, el hecho de que la barbacoa del chivo sea sacralizada por el *tlabmáquetl* antes de ser servida a los comensales y la danza con la cabeza del chivo, son actos simbólicos que subrayan, quizás, el tradicional papel de esos unglados en la economía y la dieta de los pueblos montañosos.

4. La recurrente presencia del árbol de sabino se antoja de interesantes connotaciones simbólicas, posiblemente relacionadas con su tradicional vinculación con el agua y la humedad. Se le encuentra al pie del túmulo en Yyecacihuati y en los sitios donde se tira la basura; se confeccionan con sus ramas las coronas que se colocan las mujeres para la danza y el varón que representa al pastor; las ramas sirven también como “mantelitos” sobre las piedras que conforman las “trincheras”, para que sobre ellos se coloquen los objetos de ofrenda. Una pesquisa más profunda seguramente nos proporcionará una visión más completa de su papel simbólico.

5. La presencia de un documento pictográfico colonial se constituye en otro elemento simbólico muy

que fungen como entidades destinatarias del ritual, así como la asociación de los espacios liminales con la cosmogonía prehispánica, con mitos de fundación e, incluso, con restos prehispánicos, es muy evidente. La recurrente presencia del símbolo de la culebra, tanto en “la puerta del sol” y en la piedra de *cocosemálotl* como en el tamal con la forma de dicho reptil, guardan estrecha relación con la figura de una entidad poderosa, aquella que desencadenaba las trombas y tormentas a la cual, por cierto, hay que agraciar.

2. Dentro de los símbolos de matriz prehispánica, cabe destacar aquel que permite la “representación simbólica del paisaje” (Iwaniszewski 1992: 185). Trátase del círculo de piedras que rodea al altar en Coapatzaltzin y al túmulo en Tonalixcancingo. Según Iwaniszewski, las piedras representan a los cerros que delimitan el territorio en Petlacala y que aparecen precisando los linderos del pueblo en el *Lienzo de Petlacala*. Dicho autor afirma su propuesta al describir las evoluciones que realiza el *tlabmáquetl*, precisamente frente a cada una de las piedras:

En un momento el *buebuettl* se para delante de cada piedra de tal modo que mira afuera, a las montañas que rodean el valle e invoca a los cerros para que vengan a comer pasando por la puerta colocada al oriente del pueblo... El *buebuettl* invoca a toda una serie de cerros (de 3 a 8 a la vez) de los que algunos se hallan lejos del lugar (p.e. Orizaba). Sin embargo, una parte de los cerros invocados se halla a la vista, más o menos en la dirección señalada por la posición de piedra. Entre los nombres invocados se encuentran los cerros mencionados en el *Lienzo*.

Esta interpretación parece apoyarse en la referencia que hace Durán y que cita el propio Iwaniszewski (*Ibid.*: 186) respecto a la mecánica del culto a Tláloc en la época prehispánica. La semejanza salta a la vista:

A la redonda de él (se trata de la estatua de Tláloc) había una cantidad de idolillos que lo tenían en medio... y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este cerro tenía a la redonda de sí. Los cuales todos tenían sus nombres, conforme al cerro que representaba... Y así, los mismos nombres tenían aquellos idolillos que estaban a la redonda del gran idolo Tláloc, acompañándole, como los demás cerros acompañaban a la sierra.

La semejanza entre la escena que describe Durán y lo que transcurre en Petlacala parece afirmarse si añadimos el hecho de que, en cuanto a Coapatzaltzin y

Tonalixcancingo, se colocan encima de las piedras, como ofrenda, los tamales *tzoalli* que tiene forma —precisamente— de idolillos —tloques— y de cerros.

Como ya se señaló, esta propuesta de análisis por Iwaniszewski, que se antoja bien fundamentada, tendría que contrastarse con el simbolismo que encierra el uso de semejantes espacios liminales entre tlapanecos y mixtecos de la región de la Montaña. Solo cabe acotar que, de resultar adecuada, la representación simbólica de los cerros en relación al círculo de piedras se constituiría, como bien afirma el autor citado, en una *sui generis* representación simbólica del espacio territorial del pueblo. Esta función simbólica se aparejaría con el papel que juega el *Lienzo* para, juntos, constituirse en los principales elementos de la memoria colectiva que permitan referendar sus vínculos con la tierra:

El dirigirse a los cerros —marcadores del espacio— sería el renovar el espacio ordenado. El hecho de ordenar el espacio equivale en el lenguaje simbólico a la toma de posesión de un territorio..., entonces la petición de lluvia en Petlacala puede verse como un rito grupal durante el cual se renuevan los derechos legítimos al territorio comunitario. (*Loc. cit.*)

3. Hay una serie de símbolos o acciones simbólicas que se vinculan a la idea de fertilidad, tales como la danza de las mujeres y las comidas comunales. Por otra parte, el hecho de que la barbacoa del chivo sea sacralizada por el *tlabmáquetl* antes de ser servida a los comensales y la danza con la cabeza del chivo, son actos simbólicos que subrayan, quizás, el tradicional papel de esos ungulados en la economía y la dieta de los pueblos montañosos.

4. La recurrente presencia del árbol de sabino se antoja de interesantes connotaciones simbólicas, posiblemente relacionadas con su tradicional vinculación con el agua y la humedad. Se le encuentra al pie del túmulo en Yyecacihuatl y en los sitios donde se tira la basura; se confeccionan con sus ramas las coronas que se colocan las mujeres para la danza y el varón que representa al pastor; las ramas sirven también como “mantelitos” sobre las piedras que conforman las “trincheras”, para que sobre ellos se coloquen los objetos de ofrenda. Una pesquisa más profunda seguramente nos proporcionará una visión más completa de su papel simbólico.

5. La presencia de un documento pictográfico colonial se constituye en otro elemento simbólico muy

Íñigo Aguilar Medina, Sara Molinari Soriano
y Ana Ma. Luisa Velasco L.

Población chatina: naturaleza y demografía

Introducción

La interrelación entre el hombre y el medio ambiente ha hecho posible que las sociedades humanas adquieran los elementos necesarios para su sobrevivencia, pero a consecuencia de dichas acciones el medio ambiente ha sufrido un sinnúmero de cambios, apenas perceptibles o muy notorios, pero siempre determinados por el estrecho vínculo que el hombre ha establecido con su entorno físico.

El ser humano ha elaborado una serie de creencias, relaciones sociales y de producción, donde los mitos, los ritos, los sistemas de parentesco, las formas de asentamiento y de distribución de tecnologías, etcétera, conforman una cultura que expresan la forma en que el hombre ha captado el mundo exterior que le rodea.

La población chatina como expresión de una cultura no es la excepción, ya que ha elaborado prácticas culturales que han alterado, tanto positiva como negativamente, su diversificado mundo natural, debido a las necesidades desarrolladas y que su cultura trata de satisfacer.

En este trabajo se parte del principio de que la población indígena del país comparte una visión del mundo, en la que su relación con la naturaleza y con los hombres es normada por una cultura diferente a la de la sociedad nacional a través del sistema de mercados, del trabajo asalariado, de las instituciones como la escuela y de las formas de producción que irrumpen en sus mis-

mos lugares de origen, todo lo cual modifica su relación con el medio y por lo tanto también cambia su cultura.

El saqueo, la sobreexplotación de los recursos naturales y el uso inadecuado de tecnologías de producción en las regiones indias, por parte de los miembros de la sociedad nacional y en frecuentes ocasiones por los mismos indios, han llevado a la destrucción del entorno de no pocas de las etnias que habitan el territorio nacional, las que para librarse de la pobreza han tenido que recurrir a la única solución hasta ahora a su alcance: la migración.

En este momento el interés se encuentra en descubrir, de manera indirecta, el grado de éxito que han tenido las formas culturales de las que se han valido los chatinos para relacionarse con su hábitat, de manera que se obtenga una panorámica de las características de esta población indígena, que pueda dar sustento a la indagación posterior y llevar al conocimiento de cómo son utilizados y renovados los recursos de la región e integrados dichos conocimientos en su cultura, para de esta manera asegurar los satisfactores que demanda la vida diaria de las familias chatinas.

No hay que olvidar que la simple existencia de los seres humanos es, en sí misma, un factor de perturbación del equilibrio ecológico, debido a que éstos, con su capacidad inventiva, son capaces de alterar el medio ambiente natural. Tal alteración puede conducir al deterioro del medio, a la degradación de los recursos y aun a la pérdida de un ambiente natural determinado. Así mismo, la acción humana puede expresarse no sólo

en la conservación de los recursos sino hasta en su mejoramiento y ello está en estrecha relación con la tecnología y con la organización social que se adopte.

Por tanto, se pretende ahondar en el conocimiento de la relación que el chatino establece con su medio ambiente, la cual gira en torno a dos ejes. Uno de ellos está constituido por la cultura, que es la encargada de determinar, siempre por el camino del ensayo, las maneras que se consideran correctas para el aprovechamiento de los recursos que ofrece el medio; para el estudio de este eje se utilizaron los datos contenidos en el archivo de indios del proyecto Oaxaca, de la Dirección de Etnología y Antropología Social. El otro eje está formado por el número de personas que integran el grupo indígena, sustentado por un determinado ámbito de la naturaleza, que tiene características ecológicas específicas; aquí la combinación entre técnicas de producción disponibles, resultado de la cultura, y el monto de la población, determinarán el tipo de la relación que se establezca entre el hombre y la naturaleza, que puede ser: a) de desestabilidad, donde los recursos no satisfacen las necesidades de la población y la región se convierte en una zona deprimida que expulsa a su población como medio para restablecer la relación entre el hombre y la naturaleza; b) de equilibrio, donde no existe ni repulsión, ni atracción de la población, y c) de atracción, donde la abundancia de recursos se convierte en un factor que capta la población que no pertenece a la región.

Ubicación y medio ambiente

La población chatina se localiza en el suroeste del estado de Oaxaca, sobre la costa del Pacífico en los distritos de Juquila y una pequeña porción del de Sola de Vega, en una área de 7 677 km². Colinda al norte y al este con pueblos zapotecos, al norte y oeste con pueblos de mixtecos, y al sur con población negra de la costa.

Los chatinos habitan una región que se extiende desde la parte montañosa de la Sierra Madre del Sur, que cruza cerca de la costa del Pacífico el distrito de Juquila. Debido a ello su orografía es sumamente accidentada, por lo que la altitud de su hábitat varía aproximadamente desde los 300 hasta los 2 500 msnm.

Esa variada gama de altitudes ha propiciado la existencia de ecosistemas caracterizados por diferentes tipos de comunidades vegetales y animales, en razón de

sus conjuntos hidrográficos, la composición de sus suelos y sus características climatológicas, vientos, lluvias y una topografía muy accidentada; aunado a esto existe una diversidad cultural, étnica y social que determina diferentes actitudes frente a la naturaleza.

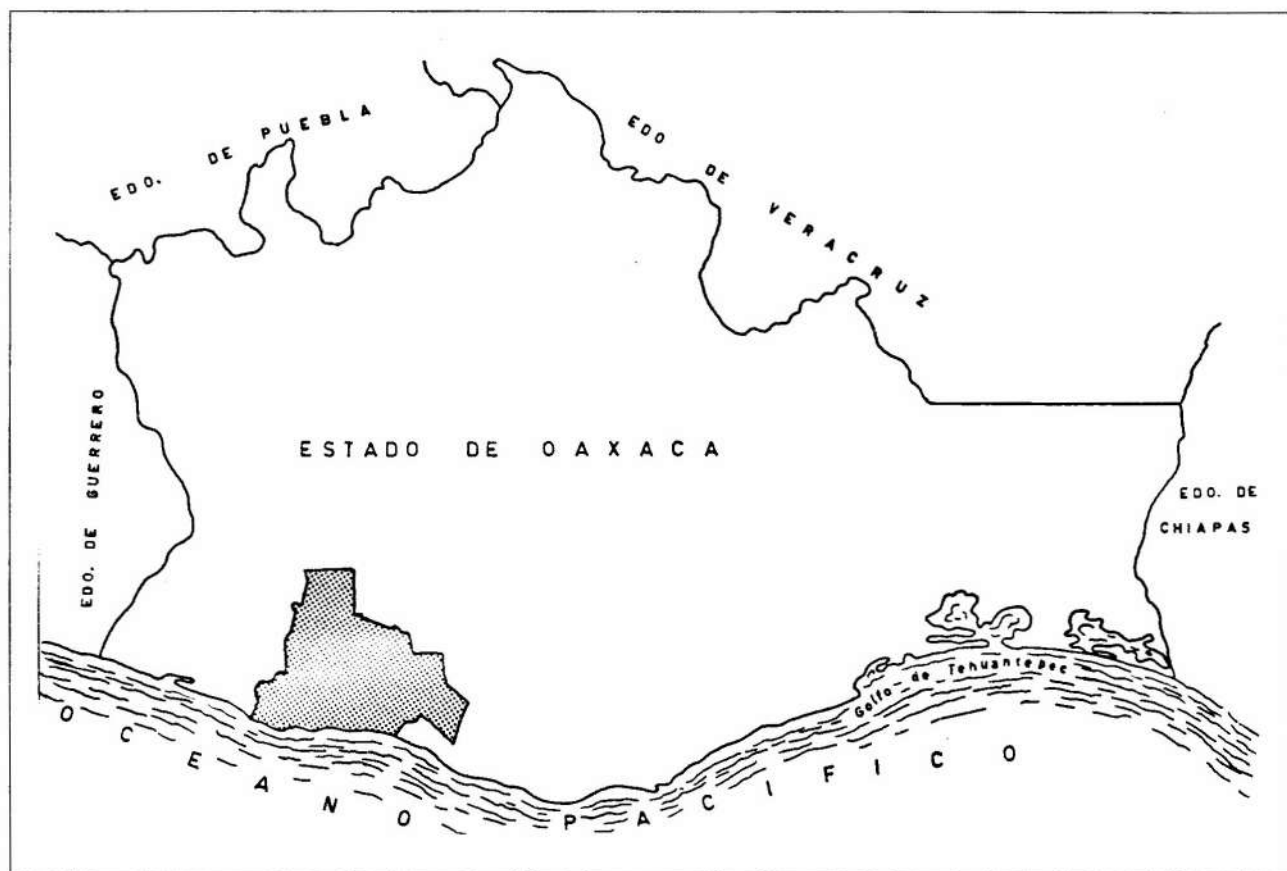
En relación con esta diversidad ecológica, encontramos en las tierras altas y medias recursos forestales como encinos (*Quercus*), ocotes (*Pinus*), madroños (*Arbutus*), robles (*Quercus*), guachepiles (*Dyophysa robinoides*), macuiles, cacahuanales, tepeguajes (*Leucaena*), tatatiles (*Comocladia*), pochotes (*Ceiba aesculifolia*), ceibas (*Ceiba petandra*), palo cigarro, palo cuajinicuil, palo mulato (*Bursera*) y palo de cuachapil.

La fauna silvestre está representada por armadillos (*Dasyus novemcinctus*), cuaños (una especie de ardilla), tigrillos (*Felis wiedii*), costoches (especie de perrito), tuzas (*Orthogeomys grandis*), tlacoaches (*Didelphis*), zorrillos (*Conepatus*), puerco espines (*Coendu mexicanus*), mapaches (*Procyon*), ticulutis o gallina de monte (*Tinamus major*), mustélidos como tejones y martas, iguanas (*Ctenosaura e Iguana*), onzas, león americano (*Felis concolor*) y venados (*Odocoileus virginianus*). Insectos como mosquitos, alacranes, diferentes tipos de abejas, hormigas tigrilla, "conchuda de rayo", chicatana y arriera, así como chinches y pulgas.

A lo largo de la planicie costera del Pacífico se encuentran extensiones muy densas de palma real o redonda llamada también palma apachite (*Sabal mexicana*), la palma del coyol o coquito baboso (*Acrocomia mexicana*) y la palma corozo (*Orbignya guacuyule*); de estas tres especies se aprovechan los troncos para la construcción de casas y puentes, y las hojas para techos. El producto más importante de la palma corozo (se puede decir que esta palma está semidomesticada) es su fruto, del cual se extraen grasas para la fabricación de aceites vegetales. Las mujeres de la costa elaboran con este coquito un delicado dulce combinado con panela y hierbas aromáticas llamado jamoncillo.

Los productos forestales se obtienen básicamente de los bosques comunales, la mayor proporción corresponde a leña, seguida de trozos y rollos de todas clases. La madera de pino en rollo se utiliza para triplay, morillos, vigas, postes y leña. del encino se sacan morillos, vigas, postes y leña, y del ocote morillos, vigas, postes, cercas, carbón y leña.

La altitud determina diversos climas; frío en las partes montañosas altas templado en los valles y caliente húmedo en las planicies de escasa altura y caliente en la costa.



Región habitada por la población chatina.

La zona geográfica que ocupan los chatinos está enclavada en una de las regiones hidrográficas más importantes del país y gracias a una fuerte precipitación pluvial anual una gran cantidad de corrientes de agua forman arroyos que al reunirse en las partes bajas constituyen caudalosos ríos que, junto con cumbres muy altas, acantilados, crestas y pendientes muy pronunciadas forman el paisaje de las partes altas, donde la irrigación se hace muy difícil debido al pronunciado declive de sus terrenos.

Valles y lomeríos, junto con la planicie costera, conforman el ambiente natural de las tierras bajas, donde la humedad de las planicies cercanas a los ríos es aprovechada para la agricultura.

Playas extensas caracterizan la costa oaxaqueña de la que forma parte la zona chatina; ahí desembocan gran número de ríos que descienden de la Sierra Madre del Sur, formando esteros y lagunas. Varios municipios chatinos (San Juan Lachao, San Juan Quiahije, San Mi-

guel Panixtlahuaca, San Pedro Tututepec, Santa María Temascaltepec y Tataltepec de Valdés) son regados por afluentes del Río Verde.

Santos Reyes Nopala, San Pedro Tututepec, San Pedro Mixtepec y Juquila cuentan con litorales en el Pacífico, además de ser regados por pequeños ríos que desaguan en dicho océano. San Pedro Tututepec se encuentra ubicado además en la cuenca del río Chachahua. Santa Catarina Juquila es regado por el Río de la Virgen y San Miguel Mixtepec cuenta con afluentes que desembocan en el Pacífico; sólo Santiago Yaitepec carece de recursos hidrográficos.

La tierra

Debido a su conocimiento de la naturaleza, el chatino maneja una terminología especial para describir los diferentes tipos de tierra; los términos frecuentemente



Vista desde Lachao Nuevo.

usados son: monte alto (o tierra de bosques), acahuales, zacatales, huamiles, calmil, pastizales o agostadero, tierras cerriles y tierras de tepetate. La propiedad de la tierra es de régimen comunal y existen muy pocos ejidos.

Agricultura

Como en todos los pueblos indígenas de México, la principal actividad económica de los chatinos es la agricultura, la cual se aplica con implementos agrícolas tradicionales como la coa o bastón plantador, utilizado en laderas y lugares pedregosos, que son los que predominan en la región. El arado de madera y pocas veces el de metal tirado por la yunta, son usados en los pocos valles y planicies. Muchos prefieren utilizar la coa, ya que como dicen los de Santiago Cuixtla “la gallina ciega ataca al terreno arado, pero no se mete con él de estaca”.

Las tierras se cultivan con técnicas que están en práctica desde la época colonial y su producción satisface las más elementales necesidades, además de sus gastos suntuarios y religiosos.

El sistema agrícola que predomina es el de roza, tumba y quema, que se practica en el “monte grueso”, que es aquel lugar en que no se ha sembrado en muchos años; en ese terreno “los palos son gruesos y de árboles grandes” por lo que se limpia el terreno con hacha. También está “el monte delgado o huamil que es el que se ha rozaído seguido”, al menos dos o tres años antes, y los palos que en él crecen son delgados, por lo que se tiene que desmontar con machete. Cuando se

han secado las plantas, “se les hecha lumbre”. Posteriormente se prepara el terreno barbechándolo y rastreándolo para después de los primeros “porrazos de agua” o aguaceros, sembrar. La siembra va precedida de una ceremonia con el objeto de implorar una buena temporada de lluvias.

La siembra es generalmente una tarea masculina, aunque toca muchas veces a la mujer preparar, sembrar y abonar la huerta o calmil, en donde el cultivo es permanente, debido a que es un terreno de alto rendimiento, abonado con los desperdicios de la casa así como excremento de humanos y animales.

Los terrenos del calmil varían desde 60×30 o 40×80 metros hasta media hectárea y muchas veces pueden ser irrigados por medio de canales rústicos que se excavan desde ríos o riachuelos cercanos.

En el calmil se siembran árboles frutales que varían según la región, altura y clima, por lo que puede haber desde palmera de coco, plátanos, cítricos, naranja, lima, limón real, limón agrio, mandarina, papaya, mamey, mango, guayaba, ciruela y guanábana, hasta madroños, granadas, aguacates y duraznos, así como el nanche, utilizado comúnmente como “madre del café” para darle sombra. Pero también pueden sembrarse en este terreno chilacayotes, sandías, achiote, caña de azúcar, chile, frijol, calabaza, hierbas de olor y de condimento (epazote, hierba buena, hierba santa, orégano), plantas medicinales y de ornato, y en algunos lugares también algodón.

En la milpa, que por lo general es de temporal, aunque también en los terrenos cercanos a ríos y arroyos donde se fabrican canales para regar, se siembra principalmente el maíz, que es de dos clases, “el largo y el corto”. El maíz nunca se siembra solo, pues también aquí se practica el pluricultivo, imitando de alguna manera a la naturaleza, donde conviven varias comunidades vegetales, por lo que se planta junto con el frijol. En algunos lugares se revuelven las semillas para que se siembren en el mismo surco.

En otras partes se prefiere sembrar primero solo el maíz y luego el frijol agregando después la calabaza o la chilacayota, o la jícama y algunas gentes prefieren sembrarles papa, camote o yuca, según la altura y calidad del terreno.

El café también se llega a sembrar en la milpa por medio de almácigos, esperando que tenga la madurez suficiente para transplantarlo a su lugar definitivo, ya que este cultivo es permanente y no anual.

Un informante de Santa Cruz Tepenixtlahuaca nos dice: "para seleccionar el lugar de la milpa se busca un sitio donde hay muchos 'agerales'"; éstos son los nidos de las hormigas arrieras: se supone que entre más de ellos haya la cosecha será mejor, ya que se dice que las hormigas llevan sus excrementos a donde se han depositado las semillas y por eso "crece la milpa, se va para arriba"; sobre todo, las calabazas se dan más temprano.

Los chatinos, al igual que muchas otras etnias mesoamericanas, demuestran el conocimiento que tienen de su entorno natural en sus sistemas agrícolas tradicionales, que como se ha visto, son de una gran eficacia tecnoambiental, ya que pueden hacer productivos terrenos muy disímiles y complejos.

En su integración a la economía regional los chatinos se dedican a la producción de varios cultivos, uno de los más importantes es el del café, el cual siembran en sus milpas y solares, y en las épocas de pizca van a las fincas cafetaleras de la región a trabajar como asalariados.

En los lugares más cercanos a las costas como San Pedro Tututepec y San Gabriel Mixtepec, hay plantíos de limón que se destinan principalmente a la producción de aceites esenciales. En estas áreas también se produce ajonjolí, cacahuete, algodón y se benefician magueyes de ixtle y de mezcal.

La caña de azúcar, sobre todo la morada, se destina a la fabricación de panela, muy usada en toda la serranía chatina como endulzante, aunque también una importante cantidad es destinada a la venta. Se prefiere la variedad morada debido a que con ella la panela sale "más dulce y más rica" pues la blanca y la rayada son delicadas para elaborar la panela, éstas dos sirven "nada más para mascar, es como de lujo".

Para este tipo de plantación se destinan las tierras de riego, donde se siembran las puntas llamadas "joses" durante el tiempo de secas, pues si se hace en tiempo de aguas la panela sale "simple, salada y chicluda".

El jitomate también es un recurso agrícola importante; en Santa Cruz Tepenixtlahuaca se utilizan las semillas de los jitomates más grandes y bonitos para sembrarlas, nunca se usan los jitomates chicos aplastados o exprimidos.

Creencias asociadas a la agricultura

En el sembradío del jitomate prevalecen creencias relacionadas con los conceptos de pureza y contamina-



Cultivo de maíz en Tataltepec de Valdez.

ción pues las semillas se secan sobre un trapo limpio que tiene que ser de la espalda de una camisa vieja de un hombre, ya que "los hombres son más limpios y la semilla no se resiente". Cuando la planta está en flor, las mujeres tienen prohibido entrar en el cultivo, sólo pueden hacerlo los hombres, pues si no la planta se "chahuisca" y se le cae la flor.

De Cicco¹ informa que durante la siembra del maíz la mujer sólo debe participar en el trabajo de la limpieza y de la cosecha ya que la siembra es una actividad netamente masculina, pero se observa actualmente que esta costumbre ha cambiado, pues algunas mujeres también participan en la siembra del maíz.

El trabajo femenino es muy apreciado en la milpa ya que debido a su fama de cuidadosa se le encarga a la mujer que acomode las guías del frijol en las estacas de madera que ellas mismas clavan en la tierra.

El maíz preferido por los chatinos para sembrar es el maíz criollo, ya que tiene la ventaja de que no se pica como el "maíz certificado" y además se puede conservar por mucho tiempo en las "trojas".

Las trojas o trojes están hechas por lo general de bejuco o yacua, en donde se deposita el maíz que se espera rendirá por un año; antes de ponerlo en las trojas se realiza una ceremonia en la cual se riega la sangre de una gallina y pasando algunos días se colocan dentro de ella diez mazorcas. Aunque no se tiene una explicación del porqué de esta acción, creemos que este hecho es parecido al que se practicaba entre los mexicas y otros habitantes del Altiplano, en el que la mejor ma-

¹ DeCicco (1969: 360-366).



Ofrenda en Tataltepec de Valdez.

zorca de maíz se depositaba como “corazón de la troje” para que sirviera de protección a la misma: era como parte de la deidad del maíz y servía para que éste no se pudriera y no fuera mermado por hongos, tla-cuaches o tejones.

Las velas son en parte el vehículo a lo ultraterreno y se usan como “pedimento”; son muy utilizadas y se prenden en todos los lugares considerados sagrados como la iglesia, el atrio, el panteón, la santa ciénega (fuentes y ojos de agua), algunos arroyos, cerros, piedras, cuevas y también en lugares más domesticados y comunes al hombre como la milpa, en la cual en el momento de la roza se enciende una vela, porque de no hacerlo el espíritu del lugar o la santa tierra no permiten que haya una buena producción.

En los lugares sagrados y sobre todo en la ciénega se siembran las velas y se encienden como ofrendas dedicadas a los entes sobrenaturales.

Alimentación

El maíz es entre los chatinos la base de la alimentación cotidiana; se elabora en forma de tortillas, pinole, unas tortillas duras llamadas totopos, tamales y atoles.

El frijol también se consume diariamente en sus diversas variedades nombradas por ellos pichuaca, chivo, cuartador, negro, de vaca, de rana, etc., y se come guisado y en ejote.

Los chatinos complementan su dieta con plantas

producidas en el solar y la milpa, así como otras que recolectan las mujeres como quelites, quintoniles, hongos, nopalitas y el quiote del maguey; también se recolectan huevos de iguana e insectos como hormigas, abejas nativas y avispas (de éstas se comen sus larvas, huevos y miel). En ocasiones especiales se comen la hormiga chicatana, que es la roja, en tacos.

Aunque crían animales domésticos, entre ellos abejas y algún ganado, éstos no tienen demasiada importancia económica; son más bien para autoconsumo y para algunas festividades en las que se come carne de cerdo, gallina y guajolote.

En Santa Cruz Zenzontepec se acostumbra preparar un molito hecho con salsa de chile, hierbas de olor, ajonjolí, anís, pimienta, ajo y cebolla, todo molido en el metate y luego sazonado con manteca de cerdo, y según el caso y la capacidad económica del mayordomo se le agrega carne de cerdo, pollo o huevo frito. La carne de res por lo común se come seca.

Antes de que se vertiese en las lagunas y ríos insecticida para combatir el paludismo, abundaban el camarón y algunos peces como los charales; ahora escasean, pero el poco camarón que se puede extraer se come en algunas fiestas. El pan sólo se consume ocasionalmente, pues se siembra muy poco trigo y no en todas las comunidades hay panaderos.

En cuanto a bebidas se acostumbran, además del agua, el café, los atoles, el chocolate y una bebida para fiesta llamada tejate, hecha con semillas tostadas de mamey, maíz desquebrajado, cacao y una “florecita o rosita de cacao”; también se consumen tepaches de caña o frutas, así como mezcal, aguardiente de caña y cervezas.

Los hombres cazan con rifle venados, liebres, conejos, tejones, armadillos, iguanas, palomas codornices y tórtolas. Los niños, con ayuda de hondas y para proteger la milpa, cazan pájaros llamados zanates (por ello se les llama “zanateros”).

Los alimentos son considerados de naturaleza fría o caliente, como en el resto del país. Entre los chatinos son considerados de naturaleza fría los nopales, la carne de puerco, el limón, la lima, el nanacate (hongo), el aguacate, la comida de ejotes y la guía de los frijoles, así como los quelites, verdolagas, chepiles y quintoniles; los de naturaleza caliente son el chocolate, el café, el té, los frijoles, el guisado de gallina, los huevos, el camarón, el pescado y el tasajo.

Artesanías

Aunque los chatinos son básicamente agricultores, elaboran ciertas artesanías que les permiten obtener un ingreso adicional; así en Yolotepec se utiliza la palma para tejer sombreros, soyates, sopiadores y escobas, tenates y mecapales. En Santa María Juquila se elaboran artículos de carrizo, jícaras y garabatos, cucharas y comales de barro y algunos bordados de lomillo.

En Santos Reyes Nopala se hacen tejas, ladrillos, adobes y algunas mujeres, usando el torno de la alfarería, manufacturan cerámica corriente para uso doméstico (ollas, cazuelas y comales).

En Tataltepec de Valdés hay artesanas que todavía utilizan el telar prehispánico para tejer bellas servilletas.

En la región aún pueden encontrarse mujeres que bordan unas delicadas blusas muy características de la zona chatina, pero "las meras bordadoras son las de Yautepec"; también es trabajo femenino elaborar el famoso jamoncillo, que tiene mucha aceptación en los mercados de la región, así como los totopos.

Otros artículos destinados a la venta son las redes, hamacas de ixtle y ceñidores; las redes más finas se hacen en Santa María.

Los chatinos de la costa, además de ser agricultores, dedican tiempo a la pesca, en cuya actividad emplean redes y atarrayas fabricadas por ellos mismos; el producto de la pesca se comercializa en pequeña escala y se aprovecha en el consumo doméstico.

De Santa Lucía Teotepec se trae panela; el aguardiente de Juchatengo; la piña chiquita se utiliza para hacer vinagre y las albardas, los fustes y todo el aparejo se fabrica en Santa Cruz Tepenixtlahuaca.

Plazas y mercados

En la región funciona un sistema de organización regional para el intercambio de productos que consiste en que cada pueblo participante celebre un mercado cierto día de la semana.

En ese mercado tradicional —donde acuden compradores y vendedores de pueblos circunvecinos—, se intercambian y comercian bienes de todo tipo, de los productos agropecuarios a los productos de las artesanías rurales e inclusive productos de manufactura industrial de consumo popular.

Ese mercado tradicional es un sistema muy arraiga-



Tipos físicos y vestido habitual de mujer y hombre chatinos (Santa Catarina Juquila).

do de comercialización: sin embargo, hay productos que se pueden cambiar por trueque, por ejemplo el maíz, el frijol y la verdura.

Creencias sobre las enfermedades

El hombre debe agradecer continuamente su permanencia en este mundo, por lo cual es indispensable que observe ciertas reglas y practique determinadas ceremonias que propicien a los seres sobrenaturales que existen en todos los lugares de la naturaleza; de no hacerlo así, se producen en el hombre y en la milpa males y enfermedades e inclusive la muerte.

Dentro del mundo indígena las enfermedades se clasifican en dos órdenes: aquéllas que son de este mun-



Vivienda en Santa Catarina Juquila.

do y aquéllas provocadas por la brujería, la envidia, el mal aire, la enfermedad del rayo, la pérdida del tonal y del alma. El orden al que pertenece una enfermedad se determina de diferentes maneras; por ejemplo, para diagnosticar el origen de un mal, un curandero recurre al acto adivinatorio por medio de la ingestión de drogas vegetales, como el nanacate (hongo alucinógeno) o el piule o santa (conocido también como semilla de la Virgen) que le dan poder para conocer las cosas ocultas. También el curandero puede llegar a la adivinación del mal por medio de la cuenta del maíz y o con la lectura de los naipes, pero cualquiera que sea el medio para hacer el diagnóstico todos conducen a señalar la procedencia del mal de acuerdo con los términos de la cultura.

El terapeuta tiene un conocimiento basado en la farmacopea que existe en el hábitat (la flora y la fauna) que le rodea, así como el conocimiento del ritual y del poder mágico que actúa con la palabra envuelta en la plegaria y en las oraciones; sabe cuáles son las ofrendas, sacrificios y ceremonias que deben dirigirse a los entes sobrenaturales y los días propicios para efectuar los rituales.

Según sean la enfermedad y su causa se acude al especialista correspondiente, éste puede prescribir remedios de carácter puramente mágico o utilizar la herbolaria. Hay enfermedades que tienen una etiología enteramente mágica, como son el aire o mal aire, cuya técnica terapéutica es el soplido al mismo tiempo que se unta al paciente con preparado de mezcal en el que se ha remojado ruda y pitona. Uno de los males más comunes es el del espanto: el individuo se enferma por haber extraviado el alma como resultado de una im-

presión o susto. Hay espanto de tierra, de agua y de aire; todos se curan haciendo una infusión de hierba espiracula y hierba de chocohuite, con el que se baña al paciente y luego se le da una friega de alcohol.

Algunas de las hierbas medicinales que se usan en la medicina casera en la región chatina son ruda, huaco, chamizo, flor de "florifundio", toloache, pitona, etc. La medicina chatina aparte de emplear una terapéutica mágica, también emplea masajes, inhalaciones, enemas, ventosas, baños y oraciones (o conjuros). En los últimos años y por efecto de la aculturación se emplean métodos mixtos usando medicina de patente que se puede conseguir con el farmacéutico del pueblo.

Las enfermedades de este mundo son el bocio, que se presenta como endémico en la región de San Miguel Panixtlahuaca; el sarampión, que lacera fuertemente a la población infantil y adolescente en forma epidémica; las enfermedades de las vías respiratorias debidas al clima y la desprotección de la vivienda, y las enfermedades gastrointestinales que son muy frecuentes por las malas condiciones higiénicas.

Patrones de poblamiento y habitación

Las casas de la región forman comunidades de tipo congregado sin traza; otras resbalan por las lomas o permanecen en las laderas sin un orden definido: las hay como en Santa María Teotepec, dispersas a lo largo del camino y semi-compactas en San Juan Lachao. En las rancherías y en los parajes el patrón de asentamiento es disperso.

Al llegar a un poblado chatino se observa la vegetación de los solares y las casas metidas en ellos, la iglesia, la presidencia municipal, la escuela y las tiendas de los mestizos.

La vivienda chatina es rectangular y generalmente de un soio cuarto, los materiales empleados en su construcción son muy variados y dependen básicamente de la biota vegetal de que dispone cada región y del tipo de clima. Hay casas techadas de zacate de caña con muros de adobe, algunas de paredes de adobe y techos de teja que reflejan la posición económica de ciertos vecinos; también se observan casas con materiales nuevos como la lámina; las casas de mampostería son raras, pero las de cercos de madera o de otate son comunes en clima caliente.

En general los pisos de la casa son de tierra apiso-

nada, en el patio se instala la cocina, que es de varas con o sin embarro. En su interior, la casa muestra el aspecto característico de las viviendas indígenas: se duerme sobre petates en el piso o sobre tapextles o en hamacas. También se construyen trojes con troncos a los que se les tejen alrededor tiras de majagüa o bejucos, y se tapa el techo con zacate.

Organización social

Las estructuras sociales, que responden con claridad a las exigencias del medio ambiente, están relacionadas con la actividad productiva cooperativa y se manifiestan en la organización de los grupos en la comunidad y en los sistemas de parentesco.

Una sociedad que depende básicamente de la agricultura requiere de organizaciones comunitarias tradicionales y permanentes para realizar el trabajo; éstas se basan, primero, en un sistema de parentesco en el cual se involucra una forma de cooperación familiar tradicional que se traduce en un sistema de ayuda mutua que implica un intercambio de trabajo entre parientes, compadres y vecinos ("dar la mano" o ayuda mutua) y que se utiliza para la tumba o limpieza del monte, la construcción de casas, la siembra, la cosecha, o los preparativos de una fiesta; si se mantienen las obligaciones mutuas dentro del grupo de parientes se garantiza la solidaridad del mismo como unidad física. Esta ayuda mutua se recompensa con comida, bebida, u otros servicios cuando los que participan lo piden así; en esta forma el trabajo en conjunto se convierte en asunto de fiesta que refuerza importantes lazos sociales.

En segundo lugar, las obligaciones que se tienen con los santos son ejecutadas a través de las mayordomías y como los gastos para realizarlas son muy fuertes, el mayordomo acostumbra pedir la guelaguetza a sus familiares y compadres, quienes le demuestran su solidaridad y fraternidad contribuyendo en efectivo, en especie o con trabajo para ayudarlo para que desempeñe su cargo lo mejor posible. En el sistema de la guelaguetza no interviene otro pago que la devolución de un servicio, es decir que está implícita la reciprocidad.

En tercer lugar, existe un sistema de trabajo gratuito-obligatorio que aportan los ciudadanos varones jefes de familia en beneficio de su propia comunidad y que lleva el nombre de tequio; éste es convocado por un funcionario de la municipalidad (el síndico) para que



Caracol que se usa para llamar al trabajo colectivo (tequio) y documentación oficial de la presidencia municipal de Juquila.

se hagan reparaciones al templo o la escuela, para hacer o limpiar caminos, arreglar el panteón, etcétera.

La familia y los tres sistemas cooperativos se encuentran interrelacionados de tal manera que la participación activa en cada uno de ellos es obligatoria; cumplen así con el objeto de mantener la cohesión social y la tradición.

Pero también existen elementos desintegradores que amenazan constantemente al grupo: la invasión de terrenos o la indefinición de los linderos son causa frecuente de problemas graves, el conflicto prolongado entre dos familias es cosa común e incluso hay situaciones en las que se señala a la brujería como causa de conflictos que desembocan en acciones violentas que llegan hasta el homicidio.

Demografía

El análisis de la dinámica de la población indígena chatina que habita en la porción de la sierra sur, perteneciente a los ex distritos de Juquila y Sola de Vega en el estado de Oaxaca, responde a un interés ya expresado con anterioridad,² y que ahora se renueva, el cual consiste en tratar de dilucidar la relación que tradicionalmente ha existido entre el chatino y su medio ambiente a través de algunas de las características demográficas de su población.

² Cf. Aguilar Medina (1983: 15-30).

Así pues, se manifiesta aquí la preocupación por establecer la posible existencia de una degradación del medio en la zona chatina y de existir ésta, calcular su magnitud, lo que tratará de ser comprobado a través del análisis de la relación que se sabe se presenta siempre entre una disminución de los recursos y su resultado, que consiste en una inmediata expulsión de la población³ de manera proporcional a la dimensión del daño en la relación entre el hombre y la naturaleza; dicha migración se buscará en los municipios del estado de Oaxaca en los que no ha existido, de manera ancestral, asentamiento de la población indígena que habla la lengua chatina, así como en otros estados de la república.

Para realizar el análisis demográfico de la población chatina se parte de los datos que sobre el tipo de lengua proporcionan los censos de población para el estado de Oaxaca y para la nación, tanto en 1980 como 1990, con las siguientes particularidades: en el censo de 1980 se toman en consideración todos aquellos municipios que cuentan, según el censo, con 10 o más hablantes de la lengua chatina y aquéllos en los que según diferentes investigaciones de campo se constata que existes municipios que cuentan, según el población indígena, aunque el censo no los haya registrado. En el caso del censo de 1990 y debido a la gran cantidad de lenguas en él consideradas, se optó por tomar en cuenta sólo las dos lenguas que tienen el mayor número de hablantes, teniendo en consideración un monto mayor a 10 individuos, de tal suerte que se localizaron todos los municipios en los que la lengua chatina tiene alguno de los dos primeros sitios de hablantes en el municipio, sin olvidar aquéllos en que el chatino es una lengua tradicional.

Si bien el criterio para analizar los datos de 1990 es diferente al utilizado para 1980 y por lo tanto deja de lado a los municipios donde los hablantes de lengua chatina no ocupan los primeros sitios aunque tengan un número significativo de ellos, si nos asegura el poder saber que será en los municipios registrados donde su cultura podrá tener un mayor impacto social, cultural y económico.

Para determinar cuáles son los municipios donde de manera tradicional ha vivido la población chatina, se utilizó el estudio publicado por Margarita Nolasco⁴ a

principios de los años setenta en el que se señala que en 14 municipios de la zona cultural llamada por la autora de los chatinos y zapotecos del sur, se concentra en la década de los sesenta el grueso de la población chatina que habitaba en el estado de Oaxaca.

Se parte pues, del hecho de que el hábitat ancestral de la población chatina corresponde a esos 14 municipios de los distritos de Juquila y Sola de Vega y que según la regionalización tradicional del estado corresponden a la región de la Costa y de la Sierra Sur⁵ (cf. mapa de la p. 51) en tanto que de acuerdo con la caracterización cultural⁶ ya mencionada, pertenecen al área cultural de los chatinos y zapotecos del sur. Las lenguas que se han registrado permanentemente en dicha zona son el chatino, el zapoteco del sur y el mixteco de la costa⁷ (cf. cuadro 1).

Para 1980 el censo de población registró 10 o más hablantes de lengua chatina en 29 municipios del estado de Oaxaca; de los que tradicionalmente tienen población chatina sólo el 477 Santiago Minas, no aparece enunciado, aunque para 1990 se le vuelve a registrar y se señala como primera lengua indígena al chatino con 45 hablantes (cf. cuadro 2).

Migración

Llama la atención que los municipios en los que en 1980 se encontró población chatina fuera de la zona tradicional, estén situados muy claramente por regiones, una de ellas (la de los Valles Centrales) con siete municipios alrededor de la capital del estado, en los distritos de Zimatlán, Centro y Tlacolula; otra es la Cañada Mazateca, con dos municipios en los distritos de Teotitlán y Cuicatlán, dos más en la vecina zona de la Costa en el distrito de Jamiltepec, uno en el de Juquila y otro en el istmo y el distrito de Zaachila en la región chocho-mixteca (cf. cuadro 2).

Es fácil inferir que de las dos zonas de atracción, una ruta de emigración de la población chatina para 1980 se ve conducida a la zona centro del estado, a la que se dirige buena parte de su corriente migratoria, en especial por el municipio de Oaxaca, la capital de la entidad, y que el otro camino de migración se extiende

³ Cf. Aguilar Medina (1980: 155-186).

⁴ Cf. Nolasco (1992: 320-322).

⁵ Cf. SEP (1982: 16-45) y Gobierno del Estado de Oaxaca (1982).

⁶ Cf. Nolasco, *op. cit.*

⁷ Cf. *ibid.*

Cuadro 1
Municipios tradicionalmente chatinos

<i>Distrito</i>	<i>Municipio</i>	<i>Lengua</i>
22 Juquila	153 San Gabriel Mixtepec	Chatino, zapoteco
22 Juquila	202 San Juan Lachao	Chatino
22 Juquila	213 San Juan Quiahije	Chatino
22 Juquila	272 San Miguel Panixtlahuaca	Chatino
23 Sola de Vega	277 San Miguel Sola de Vega	Chatino, zapoteco
22 Juquila	318 San Pedro Mixtepec-Juquila	Chatino, zapoteco
22 Juquila	334 San Pedro Tututepec	Chatino, mixteco
22 Juquila	364 Santa Catarina Juquila	Chatino
23 Sola de Vega	386 Santa Cruz Zenzontepec	Chatino, mixteco
22 Juquila	433 Santa María Temaxcaltepec	Chatino
23 Sola de Vega	477 Santiago Minas	Chatino, zapoteco
22 Juquila	497 Santiago Yaitepec	Chatino
22 Juquila	526 Santos Reyes Nopala	Chatino
22 Juquila	543 Tataltepec de Valdez	Chatino

Fuente: Nolasco (1972).

hacia los municipios aledaños que componen la región de la Costa, donde no había asentamientos chatinos (la zona norte del estado, la cañada mazateca y el istmo de Tehuantepec son caminos un tanto accidentales y muy poco frecuentados por los chatinos; no sería extraño que su registro en esas zonas corresponda a pequeños errores del censo).

La migración de los chatinos en 1980 sigue las características señaladas por los estudiosos⁸ de este fenómeno y que consisten en que la migración se dirige básicamente a su zona circunvecina y a los centros urbanos, que efectivamente la captan en mayor proporción.

Según el censo de 1990 (cf. cuadro 3) los municipios en que están presentes los chatinos son 21, de los cuales su lengua es la predominante en 15; de éstos, 13 son de los ya registrados como tradicionales para los hablantes de chatino y los otros dos son de los municipios colindantes en los que no había chatinos: uno, el 314 San Pedro Juchatengo, del distrito de Juquila, y otro, el 158 San Jacinto Tlacotepec, del distrito de Sola de Vega. En tanto que el 277 San Miguel Sola de Vega, que ha sido registrado como un municipio en el cual se habla de manera ancestral el chatino, es el único de los

14 tradicionales en el que dicha lengua es la segunda en importancia según los datos de 1990, y con un monto insignificante de apenas nueve hablantes (muy por debajo de la lengua predominante, que es el zapoteco). Esto significa que la zona chatina detectada en la década de los sesenta se mantiene como tal, pero con un significativo incremento regional, que la lleva a abarcar siete nuevos municipios.

La explicación de este fenómeno hay que buscarla en el trabajo asalariado que realizan las familias chatinas en las fincas cafetaleras de la región, como una manera de completar sus ingresos,⁹ y que en algunas comunidades se ha observado que va antecedido por el despojo de las tierras comunales a manos de los ganaderos de la región, los que se valen del simple expediente de alambrazar las extensiones codiciadas, cambiando el tipo de tenencia por este simple procedimiento, de propiedad comunal a privada: trámite que siempre debe contar con el respaldo de los destacamentos militares de la región.

En un segundo momento de la indagación hay que tener muy en cuenta al municipio de Sola de Vega, para detectar qué ha pasado con la población chatina

⁸ Molinari (1980: 29-98).

⁹ DEAS. Archivo de Indios.

S U P L E M E N T O

Cuadro 2
Municipios chatinos según el censo de 1980

<i>Distrito tradicional</i>	<i>Municipio</i>	<i>Lengua</i>
19 Centro	067 Oaxaca de Juárez	Zapoteco, mixteco
30 Pochutla	071 Pluma Hidalgo	Zapoteco
28 Tehuantepec	079 Salina Cruz	Zapoteco
20 Tlacolula	131 San Dionisio Ocotepéc	Zapoteco
22 Juquila	153 San Gabriel Mixtepec	Chatino, zapoteco
22 Juquila	202 San Juan Lachao	Chatino
22 Juquila	213 San Juan Quiahije	Chatino
22 Juquila	272 San Miguel Panixtlahuaca	Chatino
17 Zaachila	273 San Miguel Peras	Mixteco, zapoteco
23 Sola de Vega	277 San Miguel Sola de Vega	Chatino, zapoteco
22 Juquila	314 San Pedro Juchatengo	
22 Juquila	318 San Pedro Mixtepec-Juquila	Chatino, zapoteco
22 Juquila	334 San Pedro Tututepec	Chatino, mixteco
22 Juquila	364 Santa Catarina Juquila	Chatino
23 Sola de Vega	386 Santa Cruz Zenzontepec	Mixteco, chatino
19 Centro	390 Santa Lucía del Camino	
22 Juquila	433 Santa María Temaxcaltepec	Chatino
21 Jamiltepec	466 Santiago Ixtayutla	Mixteco
21 Jamiltepec	467 Santiago Jamiltepec	Mixteco
22 Juquila	497 Santiago Yaitepec	Chatino
22 Juquila	526 Santos Reyes Nopala	Chatino
05 Cuicatlán	527 Santos Reyes Pápalo	Cuicateco
22 Juquila	543 Tataltepec de Valdez	Chatino
04 Teotitlán	545 Teotitlán del Camino	Náhuatl, mazateco
20 Tlacolula	546 Teotitlán del Valle	Zapoteco
20 Tlacolula	551 Tlacolula de Matamoros	Zapoteco
19 Centro	553 Tlalixtác de Cabrera	Zapoteco
06 Tuxtepec	559 Valle Nacional	Chinanteco
18 Zimatlán	570 Zimatlán de Alvarez	Zapoteco

Fuente: INEGI (1984) y Nolasco (1972).

Cuadro 3
Municipios en los que se habla chatino (1990)

<i>Municipio</i>	<i>Lengua tradicional</i>	<i>Total</i>	<i>Bilin.</i>	<i>Mon</i>	<i>No esp.</i>	<i>Porcen.</i>	<i>Tot. mun.</i>	<i>1a. len.</i>	<i>Chatino</i>	<i>Otra</i>	<i>2a. lengua</i>	<i>Chatino</i>	<i>Otra</i>
082 San Agustín Chayuco	Mixteco	1 718	1 297	417	4	48.97	3 508	Mixteco	0	1 692	Chatino	11	
153 San Gabriel Mixtepec	Chatino zapoteco	109	91	13	5	3.85	2 832	Chatino	85		Zapoteco	0	14
158 San Jacinto Tlacotepec		70	68	2	0	5.6	1 251	Chatino	25			0	
202 San Juan Lachao	Chatino	1 419	1 139	187	93	47.65	2 978	Chatino	1 311		Zapoteco	0	4
213 San Juan Quiahije	Chatino	2 004	1 016	843	145	99.36	2 017	Chatino	1 987			0	
272 San Miguel Panixtlahuaca	Chatino	3 092	1 762	1 123	207	94.1	3 286	Chatino	3 048		Mixteco	0	5
277 San Miguel Sola de Vega	Chatino zapoteco	478	458	4	16	4.96	9 610	Zapoteco	0	427	Chatino	9	
314 San Pedro Juchatepec		43	41	1	1	3.11	1 381	Chatino	20		Zapoteco	0	1
318 S. Pedro Mixtepec-Juquila	Chatino zapoteco	523	468	15	40	2.97	17 618	Chatino	269		Zapoteco	0	159
334 San Pedro Tututepec	Chatino mixteco	2 248	2 033	37	178	7.48	30 016	Chatino	1 119		Mixteco	0	815
364 Santa Catarina Juquila	Chatino	3 292	1 955	1 127	210	34.48	9 518	Chatino	3 142		Zapoteco	0	7
386 Santa Cruz Zenzontepec	Mixteco chatino	6 044	3 850	1 971	223	62.69	9 611	Chatino	5 828		Mixteco	0	4
401 Santa María Colotepec	Zapoteco	1 006	903	48	55	9.39	10 711	Zapoteco	0	819	Chatino	70	
433 Sta. María Temaxcaltepec	Chatino	1 178	625	542	11	93.94	1 254	Chatino	1 176			0	
466 Santiago Ixtayutla	Mixteco	4 991	1 893	2 891	207	73.29	6 810	Mixteco	0	4 556	Chatino	343	
467 Santiago Jamiltepec	Mixteco	4 015	3 457	511	17	28.6	14 039	Mixteco	0	3 871	Chatino	47	
477 Santiago Minas	Chatino zapoteco	64	53	8	3	5.08	1 259	Chatino	45		Zapoteco	0	8
489 Santiago Tetepec	Mixteco	1 017	766	234	17	28.05	3 626	Mixteco	0	931	Chatino	72	
497 Santiago Yaitepec	Chatino	1 963	831	897	235	98.35	1 996	Chatino	1 949			0	
526 Santos Reyes Nopala	Chatino	5 839	3 776	1 572	491	59.84	9 758	Chatino	5 649		Chinanteco	0	23
543 Tataltepec de Valdez	Chatino	2 271	1 669	438	164	58.31	3 895	Chatino	2 145		Mixteco	0	2
Suma 21		43 384	28 151	12 881	2 352	29.49	147 094		27 828	12 881		552	1 042

Fuente: INEGI (1992).

Cuadro 4
Monto de la población chatina
por regiones (1990)

<i>Región</i>	<i>Zona chatina</i>	<i>Estado de Oaxaca</i>	<i>República Mexicana</i>
Población total	28 380	28 801	28 987
Bilingüe		18 325	18 498
Monolingüe		8 637	8 640
No especificado		1 839	1 849

Fuente: INEGI (1992).

y poder establecer si se trata de un subregistro censal o si efectivamente a disminuido su población, ya sea por pérdida de la lengua o por migración.

Para continuar el análisis de la población chatina es necesario establecer en esta fase la exacta dimensión de los hablantes ubicados tanto en la región, constituida por los 21 municipios agrupados en el cuadro 3, como en el estado de Oaxaca y en la República Mexicana.

El censo de 1990 registra para toda la nación un total de 28 987 hablantes de chatino mayores de 5 años, para el estado de Oaxaca de 28 801 y para la región chatina del estado de Oaxaca de 28 380 (cf. cuadro 4).

Por lo tanto, tenemos que sólo 607 chatinos (2.09% del total) se encuentran fuera de su región, de los cuales 421 (el 1.45% de los migrantes) están dentro del estado de Oaxaca, y tan solo 186 (0.64% del total de chatinos registrados por el censo de 1990) se encuentran en otra entidad de la República Mexicana.

Así pues, llegamos a la conclusión de que la población chatina cuenta, hasta hoy, con una equilibrada relación con la naturaleza, ya que la migración es de hecho incipiente; por lo tanto, se puede presuponer que no existe una degradación del medio a niveles tales que lleve a la expulsión de la población.

Migración y medio ambiente

Para la materia de este trabajo resaltan de manera particular los siguientes municipios chatinos (cf. cuadros 3 y 5): el primero es 386 Santa Cruz Zenzontepec, que cuenta con el mayor número de población indígena (6 044), en la región: comparada con la registrada en 1980, casi se duplicó y su crecimiento fue mayor al de su población no indígena; el municipio 213 San Juan

Quiahije, tiene la mayor proporción de población que habla lengua indígena (99.36%), situación que ya se presentaba en 1980, cuando la proporción fue de 98.84%; 466 Santiago Ixtayutla es el municipio de la región no chatina que ha recibido mayor número de inmigrantes chatinos (343), y el municipio 334 San Pedro Tututepec tuvo tanto en 1980 como en 1990 el mayor monto de población total en la región (21 418 y 30 046, respectivamente).

Al sumar el número de hablantes de lengua chatina de los 14 municipios tradicionales se tiene un total de 27 792; al comparar esta cifra con la suma de los siete nuevos municipios (que es de 588), resulta que la movilización regional de los chatinos también es un hecho de poca monta y que sólo abarca 2.07%, pero que sin embargo señala el inicio del fenómeno migratorio, ya que al sumar el porcentaje de los que han migrado en la región con los que se han dirigido fuera de ella se tiene que 4.16% de la población chatina ha cambiado su lugar de residencia, situación que habla de que la relación entre el hombre chatino y la naturaleza empieza a mostrar un cierto grado de desequilibrio y que es muy probable que hayan empezado a cambiar los medios que los chatinos tienen para lograr su subsistencia y las maneras de producción, o bien que las personas provenientes de otras regiones los estén desplazando a través de la introducción del cultivo del café y de la ganadería.

Hablantes de chatino

Es interesante señalar que la proporción que existe en la región entre los hablantes de lengua indígena mayores de 5 años y los que no la hablan ha disminuido en 4.22%, lo que significa que el ritmo de crecimiento de los no indígenas es superior al de los indios: mientras aquéllos crecieron en 7 593 personas, éstos lo hicieron en 40 931.

Si se analiza el crecimiento de la población indígena en cada municipio se encuentran dos claras e interesantes tendencias; la primera consiste en que los municipios que para 1980 contaban con la más alta proporción de hablantes de lengua indígena (arriba de 97%), en 1990 conservaron y aumentaron dicha ventaja; ellos fueron los municipios 213 San Juan Quiahije, 272 San Miguel Panixtlahuaca y 497 Santiago Yaitepec.

La otra tendencia muestra que los municipios que

Cuadro 5
Población indígena de la región chatina en 1980 y 1990

<i>Municipio</i>	<i>Lengua tradicional</i>	<i>Tot 80</i>	<i>Bil80</i>	<i>Mon80</i>	<i>NS80</i>	<i>Porc80</i>	<i>Mun80</i>	<i>Porc90</i>	<i>Mun90</i>	<i>1a. lengua chatino</i>	<i>Otra</i>	<i>2a. lengua chatino</i>	<i>Otra</i>		
082 San Agustín Chayuco	Mixteco	1 734	974	675	85	49.08	3 533	48.97	3 508	Mixteco	0	1 692	Chatino	11	
153 San Gabriel Mixtepec	Chatino, zapoteco	155	133	29	13	5.99	2 586	3.85	2 832	Chatino	85	0	Zapoteco	0	14
158 San Jacinto Tlacotepec								5.6	1 251	Chatino	25	0		0	0
202 San Juan Lachao	Chatino	1 079	679	297	103	39.96	2 700	47.65	2 978	Chatino	1 341	0	Zapoteco	0	4
213 San Juan Quiahije	Chatino	1 711	775	827	109	98.84	1 731	99.36	2 017	Chatino	1 987	0		0	
272 San Miguel Panixtlahuaca	Chatino	2 229	1 187	994	48	97.59	2 284	94.1	3 286	Chatino	3 048	0	Mixteco	0	5
277 San Miguel Sola de Vega	Chatino, zapoteco	780	576	106	98	11.1	7 024	4.96	9 640	Zapoteco	0	427	Chatino	9	
314 San Pedro Juchatengo		193	182	8	3	14.66	1 316	3.11	1 381	Chatino	20	0	Zapoteco	0	1
318 S. Pedro Mixtepec-Juquila	Chatino, zapoteco	637	519	78	40	5.39	11 798	2.97	17 618	Chatino	269	0	Zapoteco	0	159
334 San Pedro Tututepec	Chatino, mixteco	2 182	1 793	240	149	10.18	21 418	7.48	30 046	Chatino	1 119	0	Mixteco	0	815
364 Santa Catarina Juquila	Chatino	2 843	1 915	792	136	44.76	6 351	34.48	9 548	Chatino	3 142	0	Zapoteco	0	7
386 Santa Cruz Zenzontepec	Mixteco, chatino	3 728	2 725	833	170	67.21	5 546	62.69	9 641	Chatino	5 828	0	Mixteco	0	4
401 Santa María Colotepec	Zapoteco	593	498	58	37	12.35	4 801	9.39	10 711	Zapoteco	0	819	Chatino	70	
433 Sta. María Temascaltepec	Chatino	344	166	153	25	27.19	1 265	93.94	1 254	Chatino	1 176	0		0	0
466 Santiago Ixtayutla	Mixteco	3 749	1 439	1 975	335	76.87	4 877	73.29	6 810	Mixteco	0	4 556	Chatino	343	
467 Santiago Jamiltepec	Mixteco	4 075	2 902	969	204	31.85	12 793	28.6	14 039	Mixteco	0	3 871	Chatino	47	
477 Santiago Minas	Chatino, zapoteco	275	240	20	15	23.12	1 189	5.08	1 259	Chatino	45	0	Zapoteco	0	8
489 Santiago Tetepec	Mixteco	1 171	695	402	74	34.91	3 354	28.05	3 626	Mixteco	0	931	Chatino	72	
497 Santiago Yaitepec	Chatino	1 094	389	614	91	97.59	1 121	98.35	1 996	Chatino	1 949	0		0	0
526 Santos Reyes Nopala	Chatino	4 858	2 567	2 085	206	65.78	7 385	59.84	9 758	Chatino	5 649	0	Chinanteco	0	23
543 Tataltepec de Valdez	Chatino	2 361	1 1785	489	87	76.38	3 091	58.31	3 895	Chatino	2 145	0	Mixteco	0	2
Suma 21		35 791	22 119	11 644	2 098	33.71	106 163	29.49	147 094		27 828	12 296		552	1 042

Fuente: INEGI (1984), INEGI (1992) y Nolasco (1972).

en 1980 tenían menos de 97% de hablantes indios, en 1990 vieron disminuida aun más dicha relación; pero si se analizan por estratos, los municipios que en 1980 tenían entre 76 y 49% de hablantes, redujeron su población indígena en menor cantidad que en la que lo hicieron los municipios que tenían menos de 49%.

Cuatro casos requieren de un análisis cuidadoso. El primer signo a tomar en cuenta es que los cuatro pertenecen a la región en que ancestralmente ha habido población chatina; los dos primeros son los municipios 202 San Juan Lachao, que a pesar de ser del estrato inferior aumentó su proporción de hablantes en casi 8 puntos, y el 433 Santa María Temaxcaltepec que estando en el estrato menor de hablantes, incrementó en 66 puntos el monto de su población india, pasando de 27.19% en 1980 a 93.94% en 1990. El tercer y el cuarto casos se refieren a 477 Santiago Minas y a 543 Tataltepec de Valdez, que vieron disminuida su proporción de indígenas en poco más de 18 unidades. La explicación más sencilla que se puede ofrecer es que en el caso de los dos primeros municipios el registro en 1980 fue defectuoso y que para los dos últimos el error se cometió en el censo de 1990. Sin embargo, sólo mediante la indagación en el campo será posible establecer lo que realmente está ocurriendo.

Independientemente de dicha situación, es clara la tendencia que señala que una vez que una parte significativa de la comunidad abandona la lengua materna o se introduce en ella población no indígena, el resultado será la constante disminución de los hablantes de la lengua india, ya sea porque efectivamente ésta se pierda o porque se la niegue al considerársela de algún modo un signo de inferioridad frente a quienes sólo hablan español.

Por lo tanto, si se busca descubrir la relación que la cultura chatina ha desarrollado en función con las características del medio será necesario atender a los municipios con más alta proporción de hablantes de lengua indígena y que son: 213 San Juan Quiahije, 497 Santiago Yaitepec y 272 San Miguel Panixtlahuaca, y a los que han sufrido una fuerte pérdida de población chatina, 543 Tataltepec de Valdez y 477 Santiago Minas.

Conclusiones

Aunque la región tradicionalmente chatina ha expulso a una pequeña proporción de su población indí-

gena, se ha convertido al mismo tiempo en una zona de atracción, pues la población no indígena ha crecido más rápidamente que la india; por lo tanto, no se puede hablar de que exista un fuerte desequilibrio en la relación que la cultura chatina ha establecido con el medio; a pesar del aumento de la población en las últimas décadas, gracias a la mejoría en las condiciones de la salud pública y al consecuente descenso de la mortalidad, no se ha depredado el medio a tal punto que la población tenga que recurrir a la emigración, lo que es un signo inequívoco del éxito alcanzado por la cultura chatina en su relación con su ambiente natural y el motivo que apunta hacia la importancia de estudiar más de cerca este fenómeno.

En la zona chatina han existido desde tiempos inmemoriales dos tipos de conjuntos de ecosistemas, los permanentes y los transformados, y éstos de una manera equilibrada fueron explotados por los chatinos en una forma racional, ya que su cosmovisión no les permitía dilapidarlos inútilmente. Durante siglos esta relación de equilibrio se mantuvo a pesar de las invasiones que los chatinos han padecido; ni siquiera la llegada de los europeos logró desarticular este equilibrio con el medio.

Los chatinos o *ne cha/nā* (gentes de palabras útiles), como se llaman a sí mismos, desarrollaron una estrategia en la que aprovecharon a la naturaleza de una manera coherente con su cosmovisión, con su organización social y con sus necesidades. Ellos, como muchas otras etnias del país, desarrollaron de acuerdo con su hábitat lo que se ha llamado "el uso múltiple de la naturaleza", donde el hombre se apropia y transforma determinados ecosistemas. En el caso de los ecosistemas poco transformados que se reproducen a sí mismos, como por ejemplo los bosques, los ríos, los barrancos, etc., de la zona chatina, sus habitantes aprovecharon elementos para alimentarse, curar sus males, construir sus casas y elaborar artesanías.

En los ecosistemas transformados, donde los organismos que los componen se han desarticulado debido a la intervención del hombre, y que por lo tanto requieren de éste para reproducirse, fueron aprovechados también de una manera racional y eficaz. Es el caso de las milpas, asociadas a la roza, tumba y quema, que aunque en cierta forma es un sistema destructivo, lo es sólo temporalmente, pues al agotarse parte de los nutrientes de la tierra y ser sustituida por otra parcela, permite que la anterior se recupere, ya que por lo general no se destruyen todos los organismos y comuni-

dades que hay en ella, cosa que no sucede con el monocultivo, que arrasa con toda la vegetación.

El sistema de cultivo más eficaz es el intensivo, que se da en el solar de la habitación chatina; ahí se reproducen casi todas las plantas que el hombre necesita para vivir: alimentos, medicinas, materiales para la vivienda, especias, recursos para sus artesanías, árboles frutales, café y hasta caña de azúcar, los que generalmente crean excedentes que permiten a los chatinos integrarse a la economía regional.

En los últimos años este equilibrio con el medio ambiente ha empezado a romperse debido a factores más que nada externos a estas comunidades. Este desequilibrio comenzó con la introducción del cultivo del café y de las fincas cafetaleras, y ha crecido por la tala inmoderada de los bosques y la ganadería extensiva, que provienen de mestizos y blancos y que por lo general se apropian de las tierras ejidales y comunales de los chatinos.

Bibliografía

- Acevedo, Aguilar, Molinari *et al.*, *Etnografía y educación en el estado de Oaxaca*, INAH, México, 1993.
- Álvarez, José Rogelio (ed.) "Chatinos", en *Enciclopedia de México*, tomo III, México, 1978.
- Aguilar Medina, Íñigo, "Los chatinos. Características culturales", en *Trabajo Social*, núm. 13, 1983, pp.15-30.
- , *El problema de la educación indígena. El caso del estado de Oaxaca*, INAH, México, 1991.
- , "La Mixteca oaxaqueña. Una zona de emigración", en *Aspectos sociales de la migración en México*, tomo II, INAH, México, 1980, pp 155-186.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, INAH, México, 1982.
- DEAS, *Archivo de Indios. Proyecto Oaxaca*, INAH, México.
- DeCicco, Gabriel, "The Chatino", en *Handbook of Middle American Indians, Technology*, Parte 1, University of Texas Press, Austin, 1969, pp. 360-366.
- Gobierno del Estado de Oaxaca, *Almanaque de Oaxaca, 1982*, México, 1982.
- INEGI, *Censo general de población 1980. Estado de Oaxaca*, México, 1984.
- , *Censo general de población 1990. Estado de Oaxaca*, México, 1992.
- Molinari Soriano, Sara, "La migración indígena en México", en *Aspectos sociales de la migración en México*, tomo II, INAH, México, 1980, pp 29-98.
- Nolasco Armas, Margarita, *Oaxaca Indígena*, ISSEO, México, 1992, pp. 320-322.
- Palerm, Ángel y Erik Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP, México, 1972.
- Pennington, T.A. y J. Sarukhán, *Manual para la identificación de campo de los principales árboles tropicales de México*, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, FAO, SAG, México, 1968.
- Secretaría de Gobernación, *Los municipios de México*, México, s/f.
- SEP, *Oaxaca, tierra del sol*, monografía estatal, Libro de Texto, México, 1982.

Maya Lorena Pérez Ruiz

Los pueblos indígenas y las paradojas del censo de 1990

En 1980 el X Censo General de Población y Vivienda registró 5 181 038 hablantes de 60 lenguas indígenas, todos ellos mayores de 5 años: 40 en las que se especificaba el número de éstos en cada una de ellas, y 20 lenguas cuyos hablantes se aglutinaron en el rubro de "otras lenguas". Después de diez años y de una intensa discusión sobre el subregistro en México de los miembros de los pueblos indígenas, el XI Censo General de Población y Vivienda contabilizó 6 411 972: 5 282 347 de ellos mayores de 5 años y hablantes de 92 lenguas indígenas diferentes.

En torno al censo de 1980 se cuestionaron tres aspectos: el criterio lingüístico como fuente única de identificación étnica; el que no se diera a conocer el número de indígenas menores de 5 años por considerárseles no-hablantes, y la omisión de varias lenguas en el registro. Los realizadores del censo de 1990 se propusieron atender por lo menos los dos últimos problemas: la información abierta al público ahora da a conocer la cantidad de indígenas menores de 5 años, y la lista de lenguas indígenas se duplicó incorporando 92 lenguas, entre las que se encuentran 27 variaciones dialectales de lenguas registradas en 1980.

Aún sin haberse modificado el criterio lingüístico, los interesados en las poblaciones indígenas esperábamos que este último censo arrojara información más confiable en torno al número y la localización de la población indígena en el país. Así hubo quienes aseguraban que su número aumentaría de acuerdo a las tasas de crecimiento poblacional del país; otros creyeron

que se duplicaría, y algunos más consideraron que cuando menos crecería en una cuarta parte. Las bases para tales cálculos eran demográficas, buenos deseos, así como estimaciones realizadas por las propias organizaciones indígenas y por las instituciones que han trabajado con este tipo de población.

La primera sorpresa sin embargo la tuvimos al conocer las cifras oficiales del censo: en diez años, entre los indígenas mayores de 5 años, su número solamente creció en 101 309 personas, o sea que observaron una tasa de crecimiento de sólo el 0.19%.

La segunda sorpresa la tuvimos en relación con el número de hablantes por lengua: habiendo un mayor número de lenguas opcionales para captar a sus hablantes, no solamente no aumentó significativamente el número total de indígenas censados en el país, sino que 13 de las lenguas registradas en 1980 presentaron una disminución en su número de hablantes. Incluso el registro de una, la de los papagos, desapareció.

Y la tercera sorpresa la tuvimos con su distribución y localización. Siendo casi similar la cantidad de indígenas en el país en 1980 y en 1990, su distribución cuando menos en seis estados se modificó visiblemente: por ejemplo en Aguascalientes, que tenía 5 680 indígenas en el 80, en 1990 sólo registró 599. Algo similar sucedió en Zacatecas, Nuevo León, Coahuila, Guanajuato y Tamaulipas. Otros 16 estados vieron también disminuida su cantidad de indígenas, entre ellos, las Bajas Californias, el Distrito Federal, Michoacán, Morelos y Veracruz. Las tres primeras entidades se caracterizaban

precisamente por ser sitios de atracción de población indígena en las últimas décadas.

Con un total de hablantes de lenguas indígenas (mayores de 5 años) casi igual entre 1980 y 1990, sólo en 10 entidades esta población aumentó, mientras que en las 22 entidades restantes disminuyó.

Frente a la información censal mencionada surgen por supuesto algunas dudas: o estamos ante un terrible problema metodológico derivado de cómo se planifican y efectúan los censos generales de población, o estamos ante gravísimos problemas demográficos no explicados y menos aún atendidos.

De ser cierta la información de los censos del 80 y del 90, implicaría: que el crecimiento demográfico de la población indígena es casi nulo; que algunos pueblos indígenas han desaparecido en diez años (los papagos); que otros tienen severos problemas que han impedido su crecimiento y reproducción, por lo que tienen poca o nula tasa de crecimiento (o incluso la tienen negativa, por lo que tenderían a desaparecer); que otros más presentan una altísima movilidad geográfica (pero de y hacia lugares tradicionalmente de poca atracción y expulsión como Aguascalientes), y que algunos otros estarían abandonando su lengua, pero no sólo para volverse hablantes del español sino de otras lenguas indígenas. Veamos punto por punto.

Escaso crecimiento demográfico entre los indígenas: subregistro o mayor crecimiento de la población no-indígena

Cómo identificar a la población indígena ha sido siempre un problema de difícil solución, y se ha pasado de los criterios raciales, a los culturales y lingüísticos, y de éstos a la definición del indígena por adscripción y autoadscripción, dependiendo de las posiciones teóricas y políticas de quienes identifican y definen lo indígena.

Tal discusión se ha expresado también en los censos nacionales de población. Así, desde 1895, fecha en que se levantó el primer censo en México, se han probado varios criterios: la lengua (1895-1900-1910), la lengua y la raza (1921), la lengua (1930), la lengua y la indumentaria (1940), la lengua, la alimentación y el vestido (1950), y la lengua (1960-1970-1980-1990) (Valdés y Menéndez, 1987 y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*).

Cuadro 1

Porcentaje de la población hablante de lengua indígena con relación a la población de 5 años y más y tasas de crecimiento de 1930 a 1990

Año	Población total	Población > 5 años	Indígenas > 5 años	% del total pob. > 5 años	Tasa de crec.
1930	16 552 722	14 042 201	2 251 086	16.0%	1.9%
1940	19 653 552	16 788 660	2 490 909	14.8%	1.0%
1950	25 791 017	21 821 026	2 447 609	11.2%	0.1%
1960	34 923 129	29 146 382	3 030 254	10.4%	2.1%
1970	48 225 238	40 057 748	3 111 415	7.8%	0.2%
1980	66 846 833	57 498 965	5 181 038	9.0%	5.2%
1990	81 249 645	70 562 202	5 282 347	7.4%	0.1%

Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992).

Sin embargo, y a pesar de que ha sido la lengua el criterio constante, plasmar todas las lenguas que existen en el país dentro del catálogo de opciones para identificar a sus hablantes en el momento del levantamiento censal continúa siendo un problema que en muchas ocasiones pone en duda la veracidad de los datos recabados. Así, en 1910 aparecieron 50 lenguas; 43 en 1921; 36 en 1930; 33 en 1940; 29 en 1950; 30 en 1960; 31 en 1970; 40 en 1980 y 92 en 1990 (Valdés y Menéndez, 1987 y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*).

Con tal variabilidad en el número de lenguas, las tasas de crecimiento de la población indígena de México tampoco han tenido mucha lógica: del 1.9% que se registró en 1930 se pasó al 0.18% en 1950; después subió a 2.16% en 1960; cayó a 0.26% en 1970; aumentó a 5.20% en 1980 y volvió a caer a 0.19% en 1990 (ver cuadro 1).

Si aceptáramos de hecho, que los censos anteriores al último enfrentaron mayores limitaciones técnicas y depositáramos nuestra confianza en el de 1990, la lectura de la información actual tampoco dejaría de sorprendernos, puesto que de acuerdo con su información es la población no-indígena, en todas las regiones del país, la que presenta mayores tasas de crecimiento.

De acuerdo con este último censo el crecimiento de la población total (que incluye a la indígena y no-indígena) de 5 años y más fue de 2.07%, ya que el número de personas aumentó de 57 498 965 en 1980 a 70 562 202

en 1990. En las entidades federativas del país las tasas de crecimiento variaron de un mínimo de -0.52% en el Distrito Federal al máximo que se registró en Quintana Roo con 8.18%.

Entre la población total nacional no-indígena se dio la tasa de crecimiento más parecida a la nacional ya que fue de 2.05%, puesto que su número creció de 52 317 927 personas en 1980 a 64 104 668 en 1990. Igual que en el caso anterior la cifra menor, incluso negativa, se registró en el Distrito Federal (-0.55%) y la más alta en Quintana Roo (9.90%).

En cambio, la tasa de crecimiento entre los hablantes de lenguas indígenas fue de sólo 0.19%, puesto que en 1980 se registraron 5 181 038 y 5 282 347 en 1990.

Como puede verse, estas cifras contradicen lo que generalmente se argumentó durante los años ochenta, cuando la tasa de crecimiento de los indígenas fue de 5.2%, superando la nacional de 3.3%, lo que sirvió de base para sostener una política demográfica que pretendía mayor control natal entre los indígenas para reducir su número de nacimientos.

Pero la gran diferencia entre el crecimiento demográfico de la población no-indígena respecto a la indígena tiene también otras consecuencias, puesto que modifica su valor proporcional, de modo que a pesar de que sí hubo (aunque mínimo) un aumento en números absolutos entre la población indígena, su peso relativo disminuyó en relación al total de la población nacional.

De modo que si en 1980 el total de hablantes de lenguas indígenas significó 9% respecto al total de población nacional de 5 años y más, en 1990 fue de 7.4%, semejante a la proporción que existía en 1970, que fue de 7.7%.

Esto, que se registra a nivel nacional, se manifestó también en todos los estados del país, incluyendo aquellos donde hubo un importante crecimiento de la población indígena: Quintana Roo (tasa de crecimiento de 4.86%), Chiapas (3.81%), Oaxaca (1.34%) y Campeche (1.18%). Es decir, que en todos, sin excepción, el valor proporcional de la presencia indígena disminuyó, respecto de la no-indígena (ver cuadro 2).

Desaparición, desplazamiento intensivo, o sobre y subregistro de indígenas

Analizando el número de hablantes por lengua y las tasas de crecimiento de las poblaciones indígenas por estado, y comparando las de 70-80 con las de 80-90, parecería

Cuadro 2
Porcentaje de la población hablante de lenguas indígenas en relación a la población total de 5 años y más, por estado (1970-1980-1990)

<i>Estado</i>	<i>1970</i>	<i>1980</i>	<i>1990</i>
Aguascalientes	0.10	1.29	0.10
Baja California	0.29	2.08	1.27
Baja California Sur	0.11	2.10	1.00
Campeche	27.09	21.51	18.99
Coahuila	0.06	1.49	0.22
Colima	0.20	1.33	0.40
Chiapas	22.12	27.73	26.42
Chihuahua	1.86	3.91	2.90
Distrito Federal	1.18	2.68	1.51
Durango	0.63	1.92	1.55
Guanajuato	0.12	1.37	0.26
Guerrero	12.12	15.25	13.40
Hidalgo	20.32	23.10	19.52
Jalisco	0.20	1.72	0.54
México	6.42	5.58	3.65
Michoacán	3.27	4.61	3.48
Morelos	3.18	3.85	1.90
Nayarit	2.11	3.90	3.39
Nuevo León	0.06	1.37	1.18
Oaxaca	40.12	43.75	39.12
Puebla	16.54	17.11	14.11
Querétaro	2.93	3.61	2.27
Quintana Roo	53.89	44.00	32.23
San Luis Potosí	10.76	13.57	11.85
Sinaloa	1.15	2.40	1.63
Sonora	3.17	4.67	3.00
Tabasco	5.44	6.32	3.72
Tamaulipas	0.19	1.77	0.43
Tlaxcala	5.69	6.50	3.44
Veracruz	11.36	13.63	10.70
Yucatán	55.53	53.03	44.20
Zacatecas	0.13	0.55	0.08
Total	7.77	9.01	7.49

Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992).

que estamos ante el problema de la desaparición o el desplazamiento de cientos de indígenas de una zona a otra.

No obstante, haciendo una lectura más cuidadosa de las cifras se pueden hallar pistas que sugieren que antes que encontrarnos ante una crisis demográfica y cultural estamos otra vez ante problemas en el diseño y la realización de los censos generales de población.

En relación con las tasas de crecimiento de los indígenas en los estados, por ejemplo, nos encontramos que para el periodo 70-80 hubo algunas muy por arriba de la media nacional para la población indígena que para entonces fue de 5.2%: Nuevo León (45.0%), Coahuila (42.0%), Baja California Sur (41.0%), Aguascalientes (35.0%), Guanajuato (32.0%); Tamaulipas (29.0%), Jalisco (28.0%), Baja California Norte (26.0%), Colima (25.0%), Zacatecas (18.0%), Durango (14.9%), Sinaloa (12.2%), Distrito Federal (11.7%) y Chihuahua (10.0%). Todas ellas entidades donde nunca, después de la Conquista, ha habido predominancia de población indígena.

En cambio, las tasas de crecimiento menos escandalosas y posiblemente más apegadas a la realidad, se presentaron, paradójicamente, en los estados tradicionalmente indígenas del país: Oaxaca (2.8%), Campeche (3.1%), Quintana Roo (3.2%), Puebla (3.5%), Hidalgo (4.2%), Chiapas (5.5%) y Veracruz (5.6%) (ver cuadro 3).

Pese al alto índice de crecimiento registrado por el censo anterior, en 1990, como ya se mencionó, la tasa de crecimiento entre la población indígena no solamente no se mantuvo semejante a la de 1980 sino que cayó a 0.19%. Sugerentemente las disminuciones más estrepitosas en las tasas de crecimiento de la población indígena se presentaron entre los estados que en el periodo 70-80 registraron mayor crecimiento: Aguascalientes (-20.14), Nuevo León, (-16.62), Zacatecas (-16.34), Coahuila (-14.98), Guanajuato (-12.78), Tamaulipas (-11.68), Colima (-9.39), Jalisco (-9.11) y Distrito Federal (-6.06%).

Cabe decir que disminuyeron las tasas de crecimiento, pero con una caída menos grave, en aquellas entidades generalmente con poca población indígena, pero que han sido receptoras de población indígena inmigrante en los últimos años: Chihuahua (-1.07), Baja California Norte (-1.63%), Sinaloa (-1.89), Sonora (-2.41) y Baja California Sur (-3.35).

Una lectura de los datos así hecha, sugiere entonces, dos posibles explicaciones de lo sucedido en los estados del país con poca población indígena, y donde las tasas de crecimiento 70-80 y 80-90 fueron más paradójicas y contradictorias: 1) los indígenas registrados en

Cuadro 3
Tasas de crecimiento de la población hablante de lenguas indígenas (1970-1980 y 1980-1990)

Estado	Población 1970	Población 1980	Población 1990	Tasa 70-80	Tasa 80-90
Aguascalientes	283	5 680	599	35.0%	-20.14%
B. California	2 096	21 429	18 177	26.0%	-1.63%
B. California S.	119	3 864	2 749	41.0%	-3.35%
Campeche	57 031	77 090	86 676	3.1%	1.18%
Coahuila	581	19 369	3 821	42.0%	-14.98%
Colima	406	3 971	1 481	25.0%	-9.39%
Chiapas	287 836	492 700	716 012	5.5%	3.81%
Chihuahua	26 309	68 504	61 504	10.0%	-1.07%
Distrito Federal	68 660	208 466	111 552	11.7%	-6.06%
Durango	4 848	19 410	18 125	14.9%	-0.69%
Guanajuato	2 272	35 181	8 966	32.0%	-12.78%
Guerrero	160 182	274 426	298 532	5.5%	0.85%
Hidalgo	201 368	304 085	317 838	4.2%	0.44%
Jalisco	5 559	64 760	24 914	28.0%	-9.11%
México	200 725	360 402	312 595	6.0%	-1.41%
Michoacán	62 811	113 299	105 578	6.1%	-0.70%
Morelos	16 354	31 443	19 940	6.7%	-4.45%
Nayarit	9 476	24 140	24 157	9.8%	0.01%
Nuevo León	787	29 865	4 852	45.0%	-16.62%
Oaxaca	677 347	891 048	1 018 106	2.8%	1.34%
Puebla	346 140	488 131	503 277	3.5%	0.31%
Querétaro	11 660	22 436	20 392	6.7%	-0.95%
Quintana Roo	38 529	82 772	133 081	3.2%	4.86%
San Luis Potosí	113 898	193 247	204 328	5.4%	0.56%
Sinaloa	11 979	37 993	31 390	12.2%	-1.89%
Sonora	29 116	61 139	47 913	7.7%	-2.41%
Tabasco	34 188	56 519	47 967	5.1%	-1.63%
Tamaulipas	2 346	29 458	8 509	29.0%	-11.68%
Tlaxcala	19 886	38 780	22 783	6.9%	-2.96%
Veracruz	360 309	634 208	580 386	5.6%	-0.88%
Yucatán	357 270	489 958	525 264	7.9%	0.70%
Zacatecas	1 000	5 256	883	18.0%	-16.34%
Total	3 111 415	5 181 038	5 282 347	5.2%	0.19%

Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y XI Censo General de Población y Vivienda 1990 (1992).



Cuadro 4
Hablantes de lenguas indígenas cuyo registro específico no se presentó en 1980 y sí en 1990

<i>Lengua</i>	<i>Número > 5 años</i>	<i>Porcentaje</i>
Aguacateco	118	0.00
Cahíta	462	0.01
Cakchiquel	436	0.01
Chiapaneco	181	0.00
Chichimeca jonaz	1 582	0.03
Chicomucelteco	24	0.00
Cochimí	148	0.00
Cucapa	136	0.00
Ixcateco	1 220	0.02
Jacalteco	1 263	0.02
Kanjobal	14 335	0.27
Kekchi	1 483	0.03
Kikapú	232	0.00
Kilihua	41	0.00
Kumiai	96	0.00
Lacandón	104	0.00
Matlatzinca	1 452	0.03
Meco	39	0.00
Motocintleco	235	0.00
Ocuilteco	755	0.01
Opata	12	0.00
Pai Pai	223	0.00
Papabuco	19	0.00
Quiché	918	0.02
Solteco	51	0.00
Teco	107	0.00
Total	25 900	0.49

Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992).

1980 siempre han estado en esas entidades, pero por no ser mayoritarios, nunca antes habían sido captados en su verdadera proporción. Fueron captados correctamente en 1980, pero volvieron al subregistro en 1990, o 2) las poblaciones indígenas registradas en el 80 nunca han estado ahí en esas proporciones, aparecieron así por error en ese levantamiento censal y en 1990 fueron captadas en su proporción correcta.

La hipótesis de lo sucedido con el registro censal en los estados de fuerte presencia indígena sería que siendo allí donde ha sido más numerosa, más conocida y de más fácil identificación, el registro de la población hablante de lenguas indígenas ha sido más confiable y, por tanto, las tasas de crecimiento han sido también más estables y reales. Por eso no fueron tan altas en 1980, no tuvieron una caída tan violenta en 1990, y por lo mismo entre ellos estuvieron los únicos estados donde las poblaciones indígenas tuvieron tasas de crecimiento positivas en 1990: Quintana Roo (4.86), Chiapas (3.81), Oaxaca (1.34), Campeche (1.18), Guerrero (0.85), Yucatán (0.70), San Luis Potosí (0.56), Hidalgo (0.44). Los otros estados con crecimiento positivo fueron: Puebla (0.31%) y Nayarit (0.01%) (ver cuadro 3).

Parecería insostenible, en cambio, que tales incrementos y decrementos de población se deban sólo a procesos demográficos y migratorios: a una aparición y desaparición misteriosas, a una rápida integración de los indígenas a la cultura nacional, razón por la cual dejarían de hablar su lengua, y a una sorpresiva movilidad geográfica desde y hacia sitios antes no registrados. Es decir, que más que ante la desaparición de miles de indígenas en cada estado, estaríamos ante un problema de registro: o en 1980 se censaron más indígenas de los que había, o por alguna razón en 1990 estos ya no fueron captados. La evidencia empírica será la que tenga la última palabra.

Cambio lingüístico, abandono de la lengua, o confusión de los encuestadores

Ateniéndonos a la lectura textual del censo de 1990 nos encontramos con que si bien no hubo un aumento significativo de la población de habla indígena, el número de lenguas sí aumentó a más del doble: es decir, que el censo de 1990 retomó 39 de las 40 lenguas registradas por el censo del 80 (recuérdese que el pápago registrado en 1980 ya no aparece en 1990) y agregó 26 lenguas más, algunas de las cuales en el levantamiento anterior aparecían como "otras lenguas", además de que incorporó como lenguas 27 variaciones dialectales que en 1980 se tomaron como una sola lengua: siete del chinanteco, siete del zapoteco, cinco del mixteco, dos del pame, dos del pima, dos del popoloca y dos más del chontal.

Podría pensarse que puesto que muchas de las lenguas ahora registradas aparecieron antes como "otras",

lo que se captó en 1990 fue simplemente una contabilización y una descripción del número de hablantes de cada una. Sin embargo, aunque en efecto el número de hablantes de "otras lenguas" disminuyó en 1990 a sólo 444, la cantidad anterior (5 040) no es similar al número total de los hablantes de las 26 las lenguas más que ahora fueron registradas, o sea 25 900 personas y además sólo 12 de las 26 lenguas "nuevas" estaban como "otras": cahita, chiapaneco, chicomucelteco, ixcateco, jacalteco, kekchi, kikapu, matlatzinca, motocintleco, ocuilteco, opata y quiché (ver cuadro 4).

Tal situación implica, por lo tanto, que entre 1980 y 1990 hubo numéricamente cierto reajuste en la distribución del número de hablantes por lengua y entidad federativa, ya que las cifras globales de hablantes de lenguas indígenas mayores de 5 años son casi las mismas. Así encontramos que de 1980 a 1990 26 lenguas aumentaron su número de hablantes; 13 disminuyeron; una desapareció del registro; 12 encontraron mayor número de hablantes al salir del rubro de "otras lenguas", y 14 se tomaron en cuenta por primera vez. Cabe mencionar que entre las lenguas que vieron aumentado su número de hablantes están el pima, el chinanteco, el mixteco, el pame y el popoluca, las cuales fueron divididas de acuerdo con sus variaciones dialectales. Únicamente el zapoteco, que comparte con ellas esa misma situación, registró menor número de hablantes que en 1980.

Es interesante notar que la mayoría de los hablantes de las 26 lenguas que se aumentaron en 1990, con relación a 1980, se concentraron en tres estados principalmente: Chiapas (11 854, 45.76%), Campeche (3 851, 14.86%), y Quintana Roo (2 763, 10.66%), que significaron en conjunto 71.30% de los 25 900 hablantes de esas "nuevas" lenguas. Estas entidades además de que tuvieron tasas de crecimiento positivas, son reconocidas precisamente porque en ellas habitan hablantes de kanjobal, jacalteco, kekchi, cakchikel, chiapaneco, ixil, motocintleco y quiché. (Esto contabilizando a los hablantes de los cinco principales estados donde se localizaron, y que en conjunto suman 25 213, 97.34% del total.) Esto sugiere que esos "nuevos indígenas", en alguna medida, sí habían sido captados y contabilizados por el censo anterior sólo que en el rubro de "otras lenguas", por lo menos en las entidades donde su presencia ha sido más visible.

De modo que necesariamente el origen de la irregularidad observada (el hecho de que exista casi el mismo

Cuadro 5
Estados del país donde se ubicaron los hablantes de lenguas indígenas mayores de 5 años cuyo registro específico no se presentó en 1980 y sí en 1990

<i>Estado</i>	<i>Número de hablantes > de 5 años</i>	<i>Porcentaje</i>
Chiapas	11 854	45.76
Campeche	3 851	14.86
Quinta Roo	2 763	10.66
México	2 056	7.93
Oaxaca	895	3.45
Distrito Federal	604	2.33
Baja California	508	1.96
Veracruz	461	1.77
Sinaloa	271	1.04
Sonora	232	0.89
Coahuila	209	0.80
Tamaulipas	35	0.13
Jalisco	30	0.11
Morelos	31	0.11
Tabasco	27	0.10
Guerrero	20	0.07
Puebla	8	0.03
Nuevo León	4	0.01
Baja California Sur	4	0.01
Tlaxcala	2	0.00
Nayarit	2	0.00
Subtotal	25 213	97.34
Hablantes de otros estados*	687	2.65
Total	25 900	100.00

* Se contabilizaron los hablantes de las lenguas de nuevo registro en los cinco primeros estados donde se localizaron. Los hablantes encontrados en los demás estados están en el rubro "hablantes de otros estados".

Con base en datos de *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992) y *Cuaderno de Demografía Indígena Nacional 1990* (1992).

número de hablantes de lenguas indígenas en 1980 y 1990, con una mayor diversidad de lenguas y dialectos hablados, y con desapariciones inexplicables de poblaciones hablantes de ciertas lenguas) ha estado en el

SUPLEMENTO

Cuadro 6

Número de hablantes de lenguas indígenas de 5 años y más por lengua y tasas de crecimiento (1970-1980 y 1980-1990)

<i>Lengua</i>	<i>Hablantes</i> 1970	<i>Hablantes</i> 1980	<i>Hablantes</i> 1990	<i>Tasa</i> 70-80	<i>Tasa</i> 80-90
Amuzgo	13 833	18 659	28 228	3.0%	4.2%
Cora	6 242	12 240	11 923	7.0%	-0.2%
Cuicateco	10 192	14 155	12 677	3.3%	-1.1%
Chatino	11 773	20 543	28 987	5.7%	3.5%
Chinanteco	54 145	77 087	109 100	3.6%	3.5%
Chocho	—	12 310	—	—	0.2%
Chol	73 253	96 776	128 240	2.8%	2.8%
Chontal de Oaxaca	—	8 086	2 232	—	-12.0%
Chontal de Tabasco	—	28 948	10 256	—	-9.8%
Huasteco	66 091	103 788	120 739	4.6%	1.5%
Huave	7 442	9 872	11 955	2.9%	1.8%
Huichol	6 874	51 850	19 363	22.0%	-9.3%
Mame	—	3 711	13 168	—	13.5%
Maya	454 675	665 377	713 520	3.9%	0.7%
Mayo	27 848	56 387	37 410	7.3%	-4.0%
Mazahua	104 729	194 125	127 826	6.4%	-4.0%
Mazateco	101 541	124 176	168 347	2.0%	3.0%
Mexicano o náhuatl	799 394	1 376 989	1 197 328	5.6%	-1.3%
Mixe	54 403	74 083	95 264	3.1%	2.5%
Mixteco	233 235	323 137	386 874	3.3%	1.8%
Otomí	221 062	306 190	280 238	3.3%	-0.8%
Pame	—	5 649	5 732	—	0.15%
Pápago	—	236	—	—	—
Pima	—	553	860	—	4.5%
Popoloca	27 818	23 762	31 254	0.8%	2.7%
Seri	—	486	561	—	1.45%
Tarahumara	25 479	62 419	54 431	9.4%	-1.3%
Tarasco o purépecha	66 091	118 614	94 835	7.0%	-2.2%
Tepehuano	5 617	17 802	18 469	12.2%	0.3%
Tepehua	5 545	8 487	8 702	4.4%	0.2%
Tlapaneco	30 804	55 068	68 483	6.0%	2.2%
Tojolabal	13 303	22 331	36 001	5.3%	4.8%
Totonaco	124 840	196 003	207 876	4.6%	0.5%
Triqui	—	8 408	14 981	—	5.9%
Tzeltal	99 412	215 145	261 084	8.0%	1.9%
Tzotzil	95 385	133 389	229 203	3.4%	5.5%
Yaqui	7 084	9 282	10 984	2.8%	1.7%
Yuma	—	609	26	—	-27.0
Zapoteco	283 345	422 937	403 457	4.1%	-0.4%
Zoque	27 140	30 995	43 160	1.4%	3.37%
Otras lenguas	58 452	5 040	444		
No especificado	—	265 234	225 860		

Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y XI Censo General de Población y Vivienda 1990 (1992).

registro global de las lenguas captadas y censadas en 1980 y 1990.

Una manera de percibir esa irregularidad y su origen se puede ver en el ejercicio siguiente: si se suma el número de hablantes de las 26 lenguas que en el último censo tuvieron una tasa de crecimiento positiva, el resultado es de 2 754 352 personas, que representan 52.14% del total; si se hace una operación semejante con la información de 1980 y se suma el número de hablantes de esas mismas lenguas, encontramos que la cantidad es de 2 256 979 que significan 43.56% del total. Por su parte, las 13 lenguas que disminuyeron en su número de hablantes en 1990 suman 2 252 002, 42.63%, mismas que en 1980 resultaron 2 653 549, 51.21%. La diferencia entre el grupo de las que aumentaron es de 497 373, y la diferencia entre las que disminuyeron es de 425 326, cantidades más o menos similares.

Al no aumentar significativamente el número de hablantes de una década a otra, y al ubicarse los hablantes de las "nuevas lenguas" mayoritariamente en estados con tasas de crecimiento positivas, las cifras anteriores podrían significar que el crecimiento del número de hablantes, resultantes del conjunto de lenguas que fueron registradas en 1980 y que en 1990 tuvieron una tasa de crecimiento positiva, se dio a costa del subregistro de los hablantes de las lenguas que aparecieron con tasas de crecimiento negativo y que desaparecieron.

Entre las lenguas que presentaron tasas de crecimiento mayores al promedio nacional están: mame (13.50%), triqui (5.95%), tojolabal, (4.89%), pima

(4.51%), amuzgo (4.23%), chinanteco (3.53%), chatino (3.50), zoque (3.37%), chol (2.86%), popoluca (2.78%), mixe (2.55%) y tlapaneco (2.20%). Aunque el crecimiento de las otras 14 lenguas fue positivo, fue menor al de la tasa de crecimiento nacional.

Por su parte las lenguas que presentaron tasas de crecimiento negativas más acentuadas fueron el yuma (-27%), el chontal de Tabasco (-9.86%) y el chontal de Oaxaca (-12.08%) —cuya disminución se entiende en parte por el registro del chontal, que tuvo 23 779 hablantes en todo el país— el huichol (-9.38%), el mazahua (4.09%), el mayo (-4.02%) y el tarasco (-2.21%).

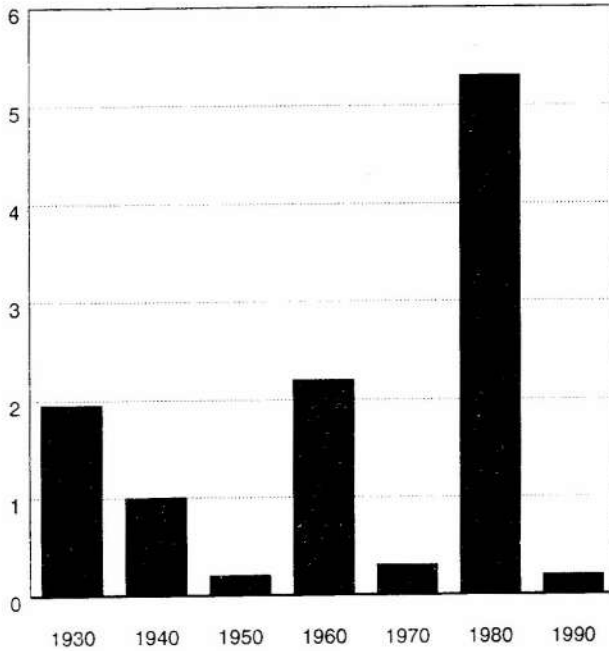
Con tal información se llega otra vez a las preguntas iniciales: o estamos frente a procesos demográficos para los cuales no bastan las explicaciones fáciles, y ante los cuales las políticas nacionales de desarrollo tienen que dar respuestas satisfactorias, o estamos otra vez frente a al viejo problema del registro censal.

Tenemos por delante varios años para encontrar evidencias empíricas que arrojen luz respecto a los datos censales, así como para encontrar las fallas de los instrumentos de planeación y realización de los censos. La invitación a encontrar las respuestas está hecha.

Bibliografía

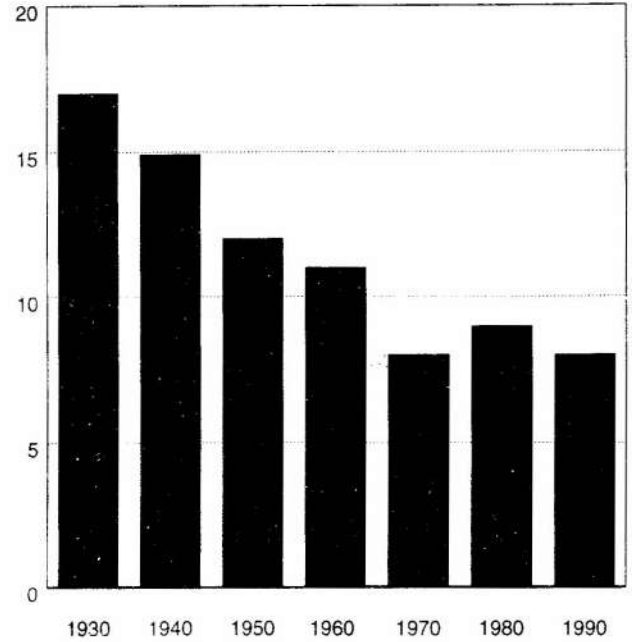
- Valdés L. M. y Menéndez, *Dinámica de la población indígena (1900-1980)*, INAH, México, 1987.
 INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*, México, 1992.
 INI, *Cuaderno de Demografía Indígena Nacional 1990*, México, 1992.

Gráfica 1
Tasa de crecimiento de la población
hablante de lenguas indígenas
(1930-1990)



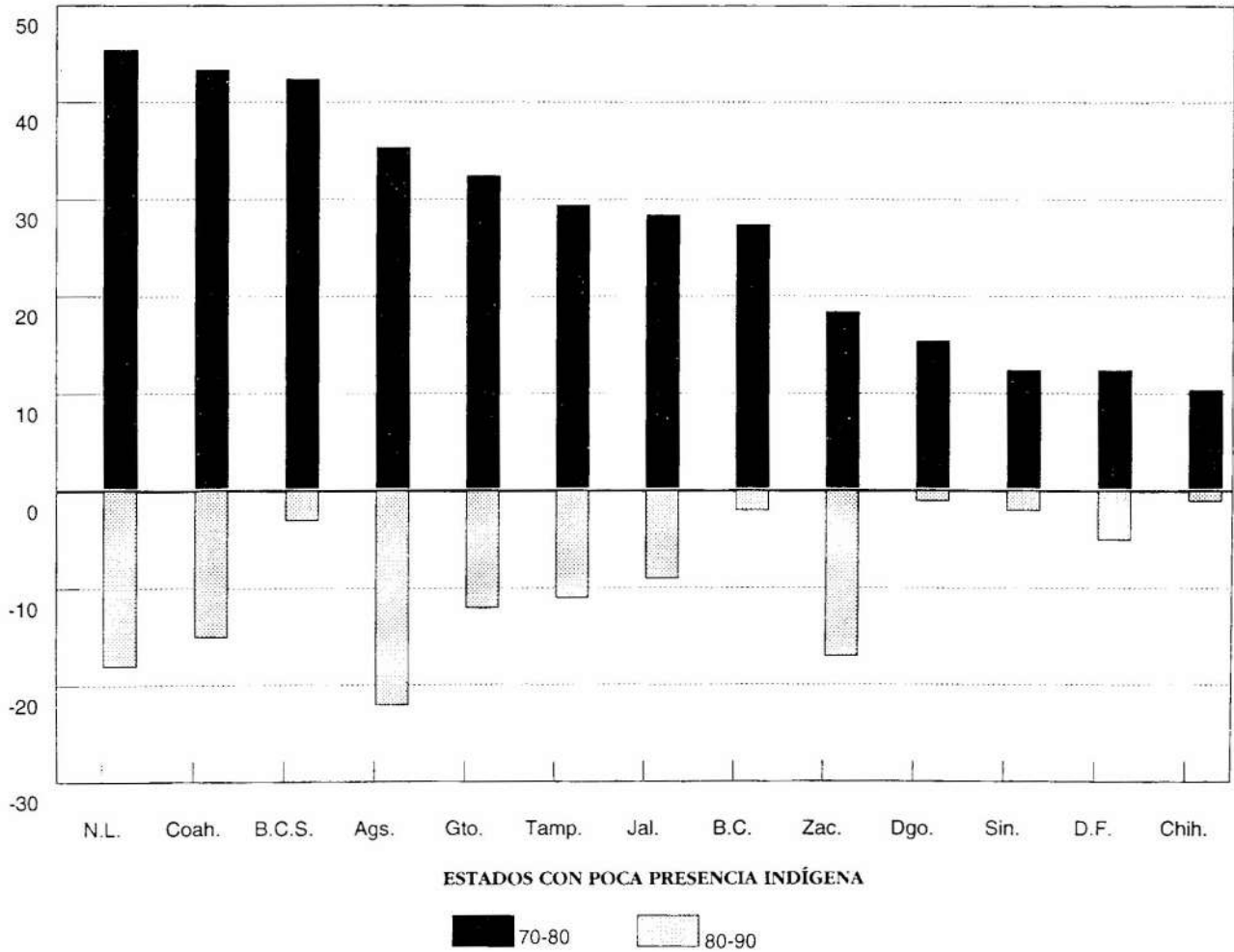
Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992).

Gráfica 2
Porcentaje de la población hablante
de lenguas indígenas en relación
a la población total nacional
de 5 años y más (1930-1990)



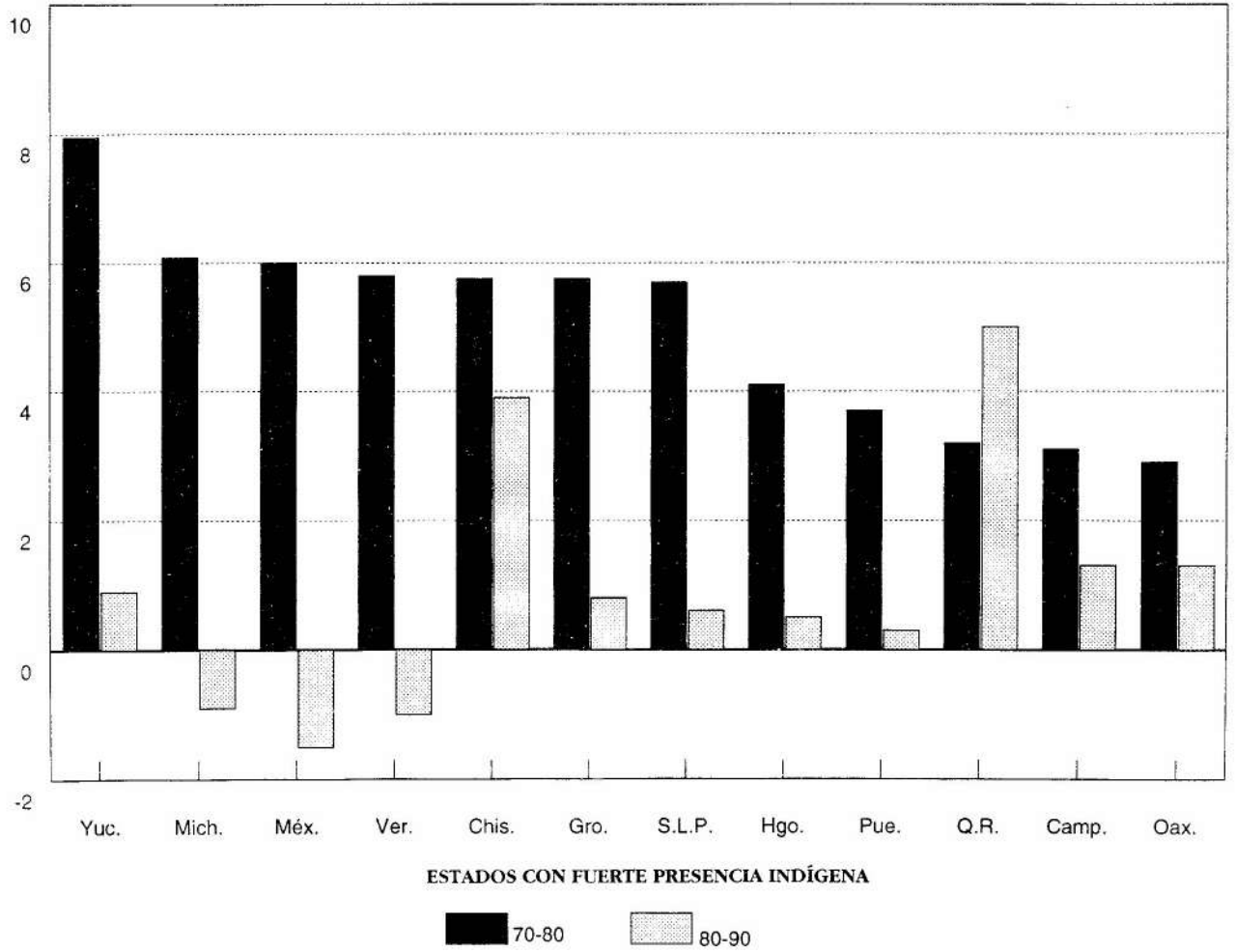
Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992).

Gráfica 3
Tasa de crecimiento de la población hablante de lenguas indígenas
de 5 años y más, de 1970-1980 a 1980-1990



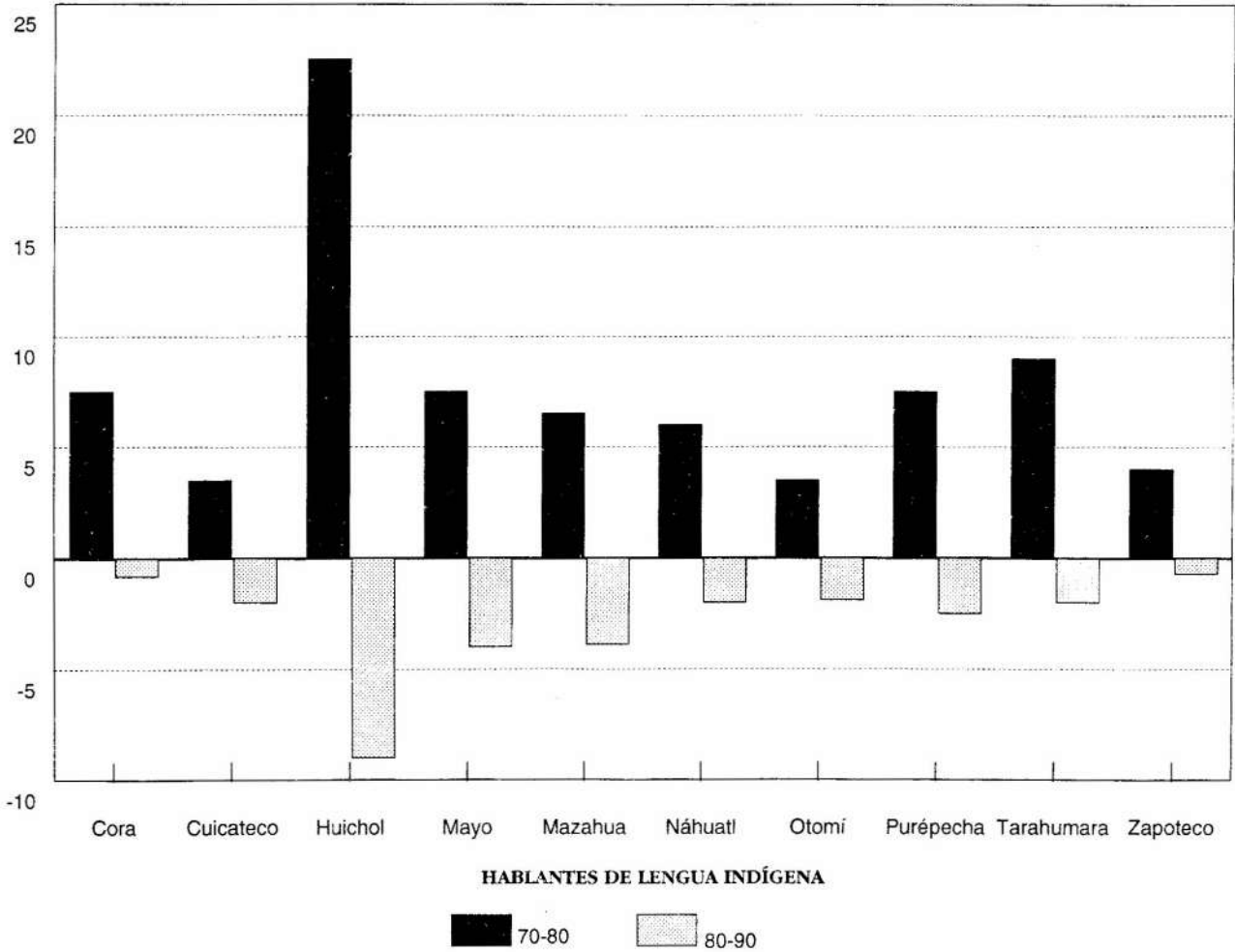
Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y XI Censo General de Población y Vivienda 1990 (1992).

Gráfica 4
 Tasa de crecimiento de la población hablante de lenguas indígenas
 de 5 años y más, de 1970-1980 a 1980-1990



Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y XI Censo General de Población y Vivienda 1990, 1992.

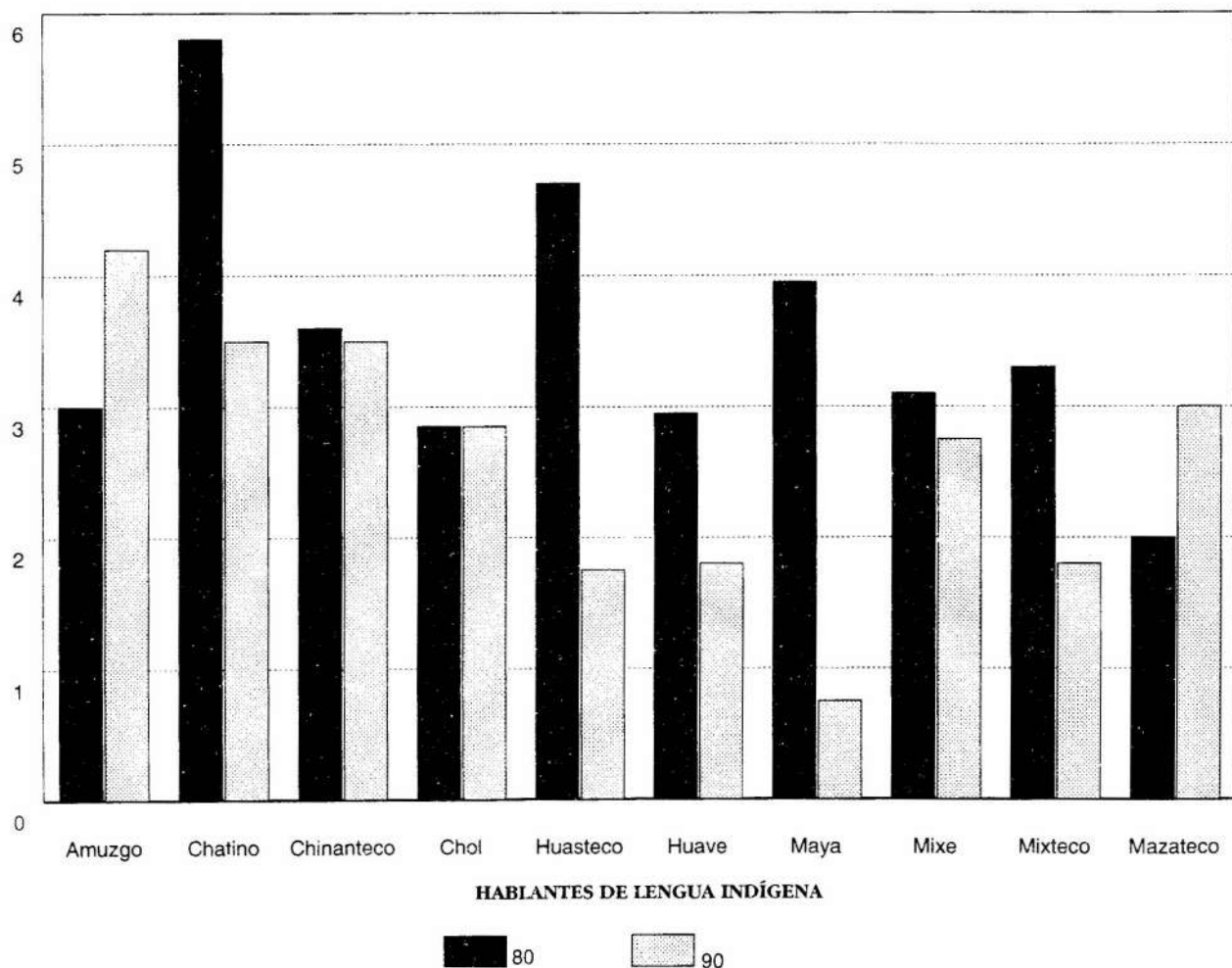
Gráfica 5
Tasa de crecimiento de la población hablante de lenguas indígenas
con crecimiento negativo en 1990



Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992).

Nota: No se graficaron las lenguas con crecimiento negativo 80-90 cuyo registro no aparece en 1970, porque no tuvieron tasa de crecimiento 70-80.

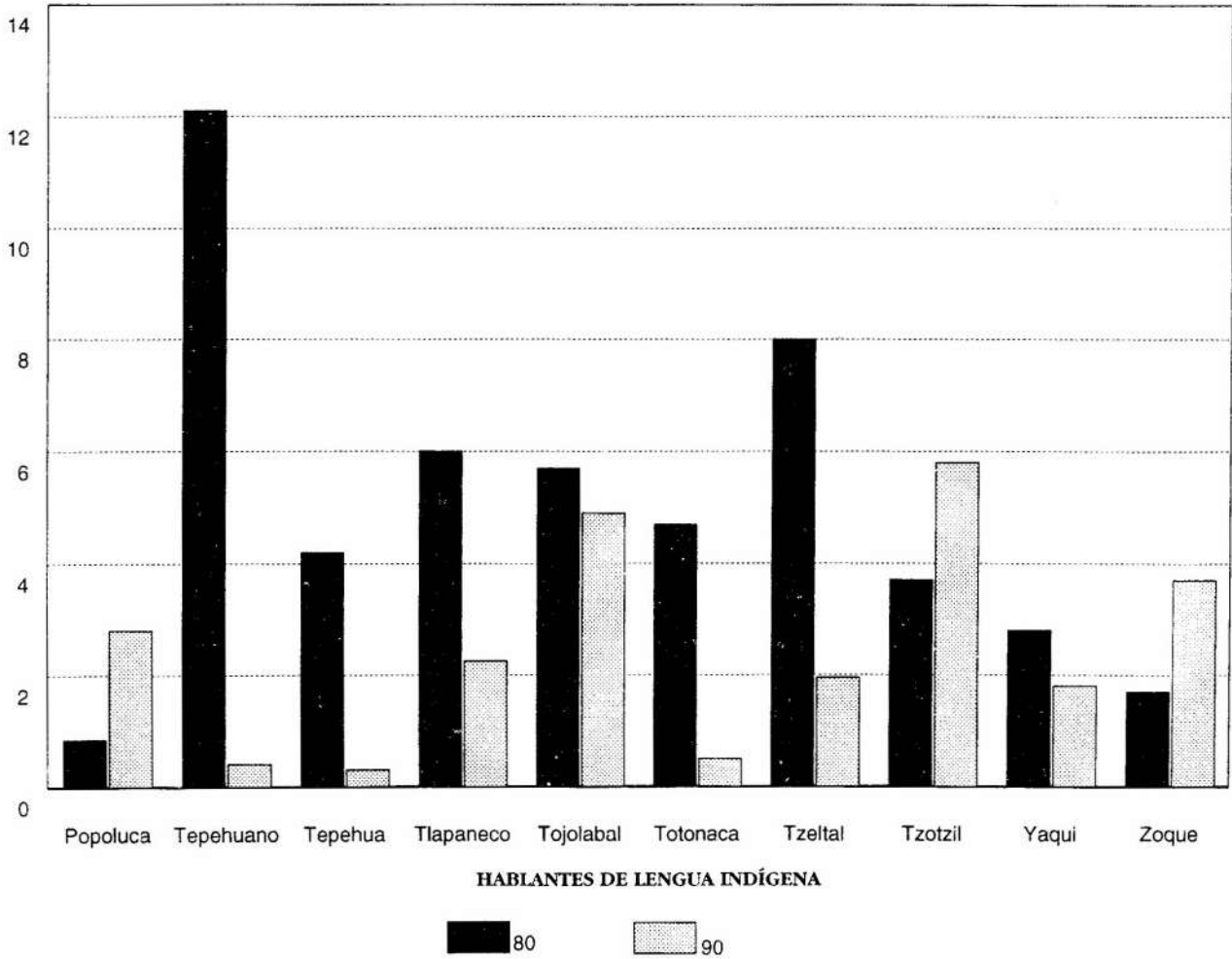
Gráfica 6 (1a. parte)
Tasa de crecimiento de la población hablante de lenguas indígenas con crecimiento positivo en 1990



Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y *XI Censo General de Población y Vivienda 1990* (1992).

Nota: No se graficaron las lenguas con crecimiento positivo 80-90 cuyo registro no aparece en 1970, porque no tuvieron tasa de crecimiento 70-80.

Gráfica 6 (2a. parte)
Tasa de crecimiento de la población hablante de lenguas indígenas
con crecimiento positivo en 1990



Con base en datos de Valdés y Menéndez (1987) y XI Censo General de Población y Vivienda 1990 (1992).

Sistema Nacional de Fototecas



El Sistema Nacional de Fototecas tiene como principal objetivo la conservación, reproducción, catalogación y difusión del numeroso acervo fotográfico que tiene bajo su custodia el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

La conservación del material fotográfico implica las labores de identificación y separación de acuerdo con el tipo de proceso fotográfico; duplicación y copiado; limpieza; estabilización en condiciones ambientales controladas; almacenamiento y restauración.

La reproducción sirve para satisfacer las necesidades internas de investigación y la impresión de fotografías para catálogos, exposiciones, publicaciones y servicio de consulta a investigadores y público en general.

Por medio de la catalogación se analiza y organiza la información contenida en las imágenes y se generan técnicas específicas para clasificarlas; las más recientes tienden a instrumentar un sistema de datos automatizado para hacer más ágil la consulta y el manejo del acervo, a través del proyecto denominado Catalogación de Acervos Fotográficos por Sistema de Cómputo. Hasta la fecha se han catalogado 472 000 imágenes, capturado 442 000 y digitalizado 335 000. Por medio del servicio de consulta a la base de datos se puede tener acceso a información catalográfica referente a varios fondos terminados y, al mismo tiempo, observar sus imágenes.

Para difundir el acervo fotográfico se ha recurrido al montaje de exposiciones permanentes, como la del Museo de la Fotografía, en Pachuca, Hgo.; a una serie de exposiciones itinerantes que recorren todo el país y a publicaciones de diversa índole.

El material que compone este acervo es fundamental para el estudio de la fotografía mexicana, pues se cuenta con piezas representativas de los prin-



cipales procesos fotográficos desarrollados desde el siglo XIX, que se encuentran en la obra de fotógrafos como Abel Briquet, Teoberto Maler, Octaviano de la Mora, William H. Jackson, los hermanos Valletto, Eduardo Melhado, Heliodoro J. Gutiérrez, Agustín V. Casasola, Charles B. Waite, Romualdo García, Hugo Brehme, José Bustamante, Guillermo Kahlo, Manuel Ramos, José García Pa-

yón, Tina Modotti, Nacho López y más de treinta fotógrafos contemporáneos. Además es una fuente documental de gran importancia para el estudio de las condiciones de vida en nuestro país desde mediados del siglo pasado.

En la fototeca situada en el ex convento de San Francisco en Pachuca se custodia la mayor parte de este acervo: más de un millón de imágenes fotográ-



ficas que conforman veinticinco fondos entre los que destacan *Casasola* —que dio origen a esta fototeca y es el más numeroso—, *C. B. Waite*, *Felipe Teixidor*, *José Bustamante*, *Hugo Brebme*, *Tina Modotti*, *Nacho López*, *Semo*, *Arqueología* y *Monumentos Históricos*.

Otras tres fototecas importantes son la establecida en el Museo de la Alhóndiga en Guanajuato, Gto., que lleva el nombre y tiene como principal acervo la colección de cuarenta y cinco mil negativos en placa de vidrio del retratista Romualdo García; la fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos en el ex convento de Culhuacán en la ciudad de México, con cerca de cuatrocientas mil piezas, y la que se ubica en la ciudad de Veracruz, Ver., que

lleva el nombre del coleccionista que donó cerca de nueve mil imágenes acerca de la excavación e investigación arqueológica en la zona arqueológica de El Tajín, José García Payón.

Existen además otras dependencias del INAH que custodian material fotográfico. Entre ellas se encuentran la Subdirección de Documentación de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, que tiene en su acervo tarjetas de visita, vistas estereoscópicas, diapositivas y álbumes; la Fonoteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, que cuenta con una enorme colección de positivos sobre temas relacionados con la música; la Biblioteca del Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec, que tiene un registro fo-

tográfico de sus colecciones en película de seguridad en color; la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos en el ex convento de Churubusco, cuyo acervo de diapositivas ha sido utilizado para hacer un registro fotográfico computarizado de los monumentos que hay en el país; la Fototeca de la Coordinación Nacional de Restauración, donde se tienen registradas las diversas actividades de restauración a lo largo del país; la Biblioteca Manuel Orozco y Berra de la Subdirección de Información de la Dirección de Estudios Históricos en el Castillo de Chapultepec, donde se guarda una importante colección de vistas estereoscópicas, y la colección de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

7

En torno al concepto de guerra florida entre tlaxcaltecas y mexicas

JOSÉ EDUARDO CONTRERAS MARTÍNEZ

27

Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico

PAUL HERSCH MARTÍNEZ

61

Iglesia y Estado en Jalisco durante la República Restaurada y el Porfiriato

JOSÉ MARÍA MURÍA

73

Estructura conceptual y comunicación

JOSEFINA GARCÍA FAJARDO

85

Evaluación cognoscitiva de metáforas

JOSÉ MARCOS-ORTEGA

101

El concepto de mujer o las dos caras de Helena

VÍCTOR MANUEL ALCARAZ R. E ISABEL LAGARRIGA ATTÍAS

Reseñas

121

Ser indio otra vez, la purepechización de los tarascos serranos

MECHTHILD RUTSCH

126

La desigualdad ante la muerte en la ciudad de México. El tifo y el cólera

MARIO N. BRONFMAN

130

La frase sustantiva en el español medieval. Cuatro cambios sintácticos

SERGIO BOGARD

139

Los días del vapor

SALVADOR RUEDA SMITHERS

143

Noticias

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

NOVEDADES EDITORIALES

Apología para la historia o El oficio de historiador

Nueva edición crítica preparada por E. Bloch

Marc Bloch

Col. Obra diversa

Las madres ante la mortalidad infantil por deshidratación

Selene Alvarez, Ethel Correa, María Elena Morales

Col. Científica

Nuevo catálogo del Fondo Weitlaner

María de la Luz Parceró, María del Carmen Anzures, María Sara Molinari

Col. Fuentes

El imaginero novohispano y su obra

María del Consuelo Maquívar

Col. Obra diversa

Anales mexicanos: Puebla, Tepeaca, Cholula

Colección Antigua 229

María Teresa Sepúlveda

Col. Fuentes

Cuidado con el corazón

Los usos amorosos en el México moderno

J. J. Blanco, G. Cano, M. Dávalos, A. L. García, S. González, M. Lagarde,

A. L. Liguori, C. Monsiváis, A. Olivera, M. Palma, M. Rocha, A. Saborit,

J. Tuñón, C. Velasco, L. Venegas

Col. Divulgación

El águila bifronte

Poder y liberalismo en México

Enrique Montalvo Ortega (coord.), A. Annino, M. Bellingeri, M. Carmagnani,

E. Bertola, P. Riguzzi

Col. Divulgación

El cuerpo humano: engrane para la industria

José Luis del Olmo Calzada y María de Lourdes Garduño Rodríguez

Col. Científica

A LA VENTA EN: LIBRERÍA FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO
CÓRDOBA 43, COL. ROMA, CP 06700, MÉXICO, D.F.
INFORMES: TELS. 550 9714 550 4390



