

Las cuatrocientas lenguas indias mexicanas: los ríos profundos y sus meandros

◆
ANDRÉS MEDINA

Las innumerables lenguas indias que se hablan actualmente en México constituyen uno de los más ricos componentes del patrimonio cultural intangible; con sus raíces en el pasado remoto, como los propios pueblos indios y sus especificidades étnicas, son una evidencia de la continuidad de los procesos históricos por los que se configura la diversidad cultural que está en la base de la nación mexicana.

En tanto parte de las manifestaciones culturales, el reconocimiento de la condición de hablante de una lengua ha sido el criterio más importante para registrar la presencia y la cantidad de la población india, así como para establecer identidades étnicas, unidades sociales y económicas, representación política y tendencias demográficas, entre otros aspectos.

Sin embargo, esta misma situación muestra en toda su complejidad los estereotipos de origen colonial y los prejuicios racistas que nos impiden conocer tanto el carácter de su diversidad y trascendencia para la cultura nacional, como muchas de sus particularidades relativas a los rasgos de su gramática, de su complejidad fonológica y, sobre todo, de su manera específica en que se sitúan en el mundo; es decir de cómo interpretan la realidad y cómo responden a las cuestiones fundamentales relativas al tiempo y al espacio, así como aquellas otras referentes a la condición humana y a la naturaleza.

No sólo es muy común el que a las lenguas indias se las considere inferiores a partir de supuestas limitaciones, como la de no tener gramática o no escribirse, o bien por poseer extraños sonidos “guturales”, sino también el que se las tome como expresión de atraso y pobreza cultural.

Esta inercia tiene también manifestaciones sutiles muy diversas, como la subestimación de su presencia en los registros censales o bien la carencia de programas dirigidos a conocer sistemáticamente sus características léxicas y gramaticales, no digamos a apoyar su florecimiento literario y a reafirmar su historia y su cultura en el marco de la configuración de la nación mexicana.

En este breve ensayo me propongo partir de los datos censales de las lenguas mesoamericanas que se hablan en México para mostrar, así sea esquemáticamente, la complejidad de los procesos sociales y culturales de los pueblos indios y los retos que nos plantean al filo del tercer milenio. El texto está dividido en cuatro partes: la primera se refiere a los datos del censo y a observaciones procedentes de las investigaciones lingüísticas; la segunda consiste en el reconocimiento del proceso de dispersión de los pueblos indios apreciable por los datos censales; en la tercera se plantean algunos aspectos generales de su cosmovisión; la cuarta, finalmente, consiste de un conjunto de reflexiones generales acerca de las relaciones entre las lenguas indias y la cultura nacional.

1. *Las lenguas indias y los censos nacionales*

Uno de los estereotipos más comunes en los medios de comunicación y en los discursos indigenistas es el de afirmar la existencia de 56 “grupos étnicos”, definidos a partir de la existencia de una lengua india, atribuyéndoles una especificidad social y cultural que los presenta como sujetos de reconocimiento político, así como entidades que

viven su propio proceso histórico y poseen una cultura particular y exclusiva; se hace referencia así al "grupo étnico" mixteco, al zapoteco o al náhuatl, por ejemplo. Sin embargo, tanto los datos censales como la información lingüística desdibujan este atractivo y sencillo esquema.

Por principio de cuentas, no sabemos cuántas lenguas indias hay en México. Los censos nacionales registran una cantidad diferente cada vez que se levantan; el de 1910 reporta 51; el de 1930, 30; el de 1980, 40, y el último, de 1990, 59. Lo más interesante es que en las ocasiones en que se ha tratado de determinar la magnitud de la población india con base en otros criterios, diferentes del lingüístico, los resultados han sido otros. Por ejemplo, en el censo de 1921, en que la población hablante de lenguas indias constituye 15% del total, se incluyó la pregunta "¿A qué raza siente pertenecer?", a lo que una tercera parte de la población respondió que a la india; en el censo de 1950 se emplearon criterios relacionados con la indumentaria, la vivienda y la alimentación, con lo cual se obtuvo el dato de que 42% de la población era india, en tanto que el dato lingüístico registraba solamente a 11% de la población nacional como tal.

En un muy sugerente libro en que se brinda un panorama de la situación de las lenguas mesoamericanas, publicado en castellano en 1995, el difunto Jorge Suárez indica con sencillez las dificultades técnicas para reconocer las lenguas indias, la más importante de las cuales es la fragmentación dialectal, es decir su diferenciación lingüística. El criterio para definir si estamos en presencia de dos lenguas o dos dialectos es el que sean inteligibles entre sí; sin embargo la complejidad de las relaciones entre las lenguas indias no permite siempre una distinción tajante.

Lo cierto es que la diversidad de las variantes dentro de las lenguas indias hace pensar más en la condición de familias lingüísticas; tal es el caso, por ejemplo, del zapoteco, el que se compone de 38 lenguas o "grupos complejos", ininteligibles entre sí. Cada grupo complejo se compone de un conjunto de comunidades, cada una con su propia variante dialectal, aunque con grados diversos de inteligibilidad. Lo que subyace en el fondo de estas semejanzas y rupturas son los sistemas regionales interétnicos, o bien antiguas unidades políticas que todavía se mantienen en el nivel de los sistemas rituales.

Si consideramos estrictamente el dato lingüístico nos encontramos con situaciones en verdad asombrosas, como es el ejemplo que nos da Jorge Suárez al comparar la riqueza dialectal, pues apunta que en Oaxaca, con un territorio

de un tamaño próximo al de Portugal, hay cien variantes lingüísticas mutuamente ininteligibles.

Con todo esto resulta evidente que no existe una correlación mecánica entre lengua y cultura; pero en este camino encontramos otros ejemplos que son sugerentes y nos acercan al hecho de que en las regiones interétnicas encontramos que se puede reconocer una misma configuración cultural con una diversidad lingüística. Tales serían los casos de la Huasteca, donde se habla náhuatl, huasteco, otomí y tepehua; el Gran Nayar, con hablantes de cora, huichol, tepehuano y mexicano, o los Altos de Chiapas, con comunidades hablantes de tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal. Aunque, pensándolo bien, esta diversidad lingüística organizada en sistemas regionales es más bien la regla que la excepción entre los pueblos indios.

La diversidad de las lenguas indias ofrece también la oportunidad de reconocer procesos históricos de largo plazo; la sola clasificación en grupos y en familias, que establece una tipología con sus propios problemas de filiación para algunas lenguas, nos permite plantear, por medio de comparaciones, antiguas comunidades lingüísticas, lo que los especialistas llaman protolenguas, y suponer los caminos de la diferenciación. Por ejemplo, en el náhuatl encontramos su clasificación en la familia yutonahua, donde también están el cora, el tepehuano, el tarahumara y el warojío, entre otros, pero cuya distribución espacial indica movimientos migratorios muy antiguos hacia el sur; en una escala temporal menos vasta, lo mismo podemos suponer de la distribución misma del náhuatl en el territorio mesoamericano.

Jorge Suárez asegura que el náhuatl tiene 19 complejos y, ciertamente, presenta una gran dispersión; los vínculos de esta lengua en su movimiento hacia el sur con los grandes quiebres del desarrollo histórico, como el periodo que sigue a la caída de Teotihuacan y marca el fin del clásico en el Altiplano, parecen extenderse al pipil, lengua náhua que llega a la parte meridional mesoamericana en el siglo VIII.

En cambio, en algunas regiones del Altiplano y en las serranías colindantes la presencia del náhuatl tiene nexos con la expansión de la Triple Alianza en los años previos a la invasión europea. Por otro lado, la presencia de barrios nahuas en algunas ciudades de origen colonial, como San Cristóbal de Las Casas, con sus barrios de mexicanos y tlaxcaltecas, o en Oaxaca, tiene que ver con la fundación de las ciudades españolas y con la asignación de sectores exclusivos para los indios que acompañaban en calidad de aliados a los soldados hispanos en sus campañas de conquista y colonización.

A veces sucede que no hay todavía suficientes datos para fundamentar relaciones entre familias de lenguas que tienen una importancia histórica, pero de las que hay evidencias que sugieren un antiguo parentesco, como sucede con las familias maya, mixe-zoque, y totonaco-tepehua. Las lenguas mayas son un ejemplo de continuidad milenaria en el territorio en que actualmente se las encuentra, lo que permite establecer vínculos y comparaciones entre los testimonios arqueológicos y sus características culturales contemporáneas. Por otra parte, varios estudiosos han propuesto un nexo entre la antigua civilización olmeca y las

tro de cada una de estas lenguas, que ya se ilustró con los casos del náhuatl y del zapoteco, pero compartida por todas en mayor o menor grado. La unidad social mínima que expresa una relativa homogeneidad lingüística es la comunidad india; incluso uno de los rasgos característicos de la población india mesoamericana contemporánea es su organización en comunidades que poseen un territorio común, una estructura político-religiosa, un santo patrón, una serie de rasgos distintivos en la indumentaria y una variante dialectal propia. Es tan importante esta identidad étnica y lingüística, que cuando se crean nuevas comunidades



lenguas de la familia mixe-zoque; si se pudiera demostrar la relación histórica entre estas dos familias, se apoyaría lingüísticamente la hipótesis según la cual olmecas y mayas se hallaban estrechamente relacionados, y con ello se abrirían nuevas cuestiones sobre procesos históricos, diversidades culturales y cristalizaciones socioeconómicas.

Pero, entonces, ¿cuántas lenguas hay en México? De acuerdo con el autor ya citado, de un modo provisional, pues se requieren todavía muchas investigaciones, y restringido al área mesoamericana, se reconocen 63 lenguas vivas agrupadas en nueve familias. El hecho fundamental que debe considerarse es la extrema diversidad dialectal den-

pronto generan la variante dialectal que los distingue regionalmente.

Esta extremada fragmentación lingüística plantea difíciles problemas para la educación en las regiones interétnicas; los textos oficiales para la educación primaria hechos hasta ahora en las diferentes lenguas indias no han considerado esta situación en toda su complejidad, de tal suerte que su limitada utilidad los ha condenado a permanecer guardados en algún mueble escolar.

Por otro lado, tal variabilidad dialectal no ha impedido la constitución de redes comerciales, de sistemas de intercambio y alianza, en escala regional, e incluso de grandes circui-

tos rituales cuyo principal referente lo constituyen centros de peregrinación que reproducen antiguas rutas y fortalecen las identidades comunitarias y étnicas. Pero plantear la existencia de "grupos étnicos" impide advertir la complejidad de las relaciones entre lengua y cultura, por una parte, y entre identidades étnicas y procesos políticos, por la otra.

2. *Lenguas indias y procesos sociales*

Tanto el nacionalismo de la Revolución mexicana, con su propuesta de fundir la diversidad étnica y cultural en una nación con una lengua y una cultura comunes mediante el mestizaje, como la política indigenista, que planteaba como su objetivo patriótico incorporar, "integrar", a los indios a la nacionalidad mexicana y a la "civilización moderna", contribuyeron a construir la imagen de una población india en vías de desaparición, atrincherada en lejanas regiones aisladas y de difícil acceso, lo que en cierta manera las había mantenido relativamente incontaminadas. Sin embargo, los pueblos indios han vivido el proceso de transformación en la misma medida que el resto de la sociedad nacional, aunque en el marco de un sistema colonial que cambia con extremada lentitud, en la medida del atraso o el avance político nacional y regional.

De hecho los pueblos indios no sólo están profundamente entramados en la sociedad y en la cultura nacionales, sino que en los últimos cincuenta años han tenido una creciente participación en la vida nacional y un definido protagonismo político que cristaliza en el actual movimiento indio, como lo atestigua el Congreso Nacional Indígena, por una parte, y, por la otra, las diferentes organizaciones estatales y regionales que luchan por muy diversas reivindicaciones de carácter político y económico. Pero veamos algo sobre la textura india de la nación, según lo dejan apreciar los datos censales.

Como es fácil suponer, los hablantes de lenguas indias no se distribuyen proporcionalmente en las 63 lenguas; sus diferentes magnitudes tienen también una significación histórica y política. En primer lugar están las dos lenguas con el mayor número de hablantes, el náhuatl y el maya yucateco, que suman 36.78% del total nacional, de acuerdo con el último registro censal, el de 1990, que consigna a 8 709 688 hablantes de lengua india, es decir 10.7% de los 81 millones de mexicanos.

El náhuatl es hablado por 1 197 328 personas, distribuidas en diez entidades federativas; en cambio, el maya yu-

cateco, hablado en los tres estados que forman la península de Yucatán, reúne a 713 520 personas. Ambas son lenguas con antiguas tradiciones literarias e históricas y una muy rica documentación que apenas se comienza a estudiar intensiva y sistemáticamente. Si a los hablantes de estas dos lenguas agregamos los de las otras tres que les siguen en importancia, el zapoteco, el mixteco y el otomí, también relacionadas con grandes centros de civilización en el pasado prehispánico, tendremos entonces a 57.05% del total nacional de hablantes de lenguas indias en el país.

Hay un segundo grupo de lenguas que reúne a contingentes importantes y en los cuales reconocemos un acentuado dinamismo político y económico; se trata del tzeltal y el tzotzil, el totonaca, el mazateco y el chol, cuyos hablantes, sumados a los de las cinco primeras lenguas referidas, constituyen 75.89% del total nacional.

Toda la población india se organiza en comunidades articuladas en sistemas regionales, como ya hace tiempo lo mostrarían las investigaciones etnográficas, pero sobre todo los trabajos hechos con el fin de respaldar la política indigenista; estas regiones interétnicas tienen como centro una ciudad de origen colonial, asiento de las instituciones que dirigían el control y la explotación coloniales. De estas regiones han procedido contingentes migratorios de diferente magnitud que han tendido un fino tejido a lo largo de todo el territorio nacional.

La antigua segregación residencial impuesta por el régimen colonial, que prohibía a los indios asentarse permanentemente en las ciudades españolas, a las que debían ingresar con permiso y por tiempo breve, condujo a un movimiento clandestino para ocultar su presencia en los casos en que, por diversas razones, debían permanecer en la ciudad, temporal o definitivamente. Esto hizo suponer hasta principios de este siglo, y desde la perspectiva del centro político nacional, que todos los campesinos eran indios y que los habitantes de la ciudad eran resultado de la mezcla racial de las tres grandes matrices, amerindia, africana y europea, hablantes de castellano.

Sin embargo, tanto los efectos de desplazamiento de las fuerzas militares en la Revolución mexicana como la influencia de la reforma agraria cardenista en la reconstitución de los pueblos indios harían evidente la presencia de los indios en las ciudades, lo que se acentuaría con el crecimiento demográfico de la población india a partir de 1940 y su búsqueda de fuentes de trabajo en los centros de desarrollo capitalista de todo el país. Una idea general de las formas diversas de la dispersión de los migran-

tes indios la suministra la información censal referente a lenguas particulares.

La magnitud y complejidad de este proceso de dispersión de los hablantes de lenguas indias, que se han establecido en centros urbanos y regiones caracterizadas por una elevada demanda de mano de obra, la podemos apreciar con dos datos del último censo que me parecen altamente significativos. Por una parte, hay hablantes de lenguas indias en todos los municipios y en todas las entidades federativas del país; por la otra, doce lenguas se hablan en todos los estados. Siete de ellas forman parte de las diez arriba listadas (excluidas la tzeltal, la totonaca y la chol), a las que corresponden los mayores números de hablantes, y a las cuales se añaden el mazahua, el huasteco, el mixe, el tarahumara y el purépecha.

Un factor fundamental que debe considerarse para entender las particularidades de los movimientos migratorios de los pueblos indios es el papel central de la comunalidad en su organización; ésta es una característica de las comunidades de raíz mesoamericana que los dirigentes indios oaxaqueños han sintetizado en lo que llaman la "flor de cuatro pétalos": la tenencia comunal de la tierra, el trabajo comunal o tequio, el gobierno comunal y la fiesta comunal.

Sobre esta base se desarrolla un apretado tejido de relaciones que acentúa la pertenencia a la comunidad como un rasgo fundamental de la identidad étnica. Cuando los miembros de la comunidad emigran deben mantener sus obligaciones como, principalmente, las de pagar las cuotas asignadas por la asamblea comunitaria y asumir las responsabilidades del sistema de cargos, o gobierno comunal, que en su momento les correspondan. Toda esta concepción se expresa con intensidad en la cosmovisión, donde la comunidad, con su cerro principal —en el que se guardan las almas de todos sus miembros y sus ancestros—, constituye el eje del universo, espacio del orden y la claridad. Cumplir con las exigencias de la vida comunitaria resguarda sus derechos sobre la tierra, la vivienda y un lugar en el panteón, lo que es existencialmente necesario, pues a la muerte el cuerpo debe regresar a la tierra y, como semilla, germinar para generar nueva vida. Los huesos, en la cosmovisión otomí, son los centros productores de la sangre y el esperma.

Ahora bien, los emigrantes indios con frecuencia se desplazan en grupos familiares que, al asentarse en alguna ciudad o en los pueblos cercanos a sus centros de trabajo, reproducen la organización comunitaria, expresada, entre

otras formas, en el culto religioso familiar; y, cuando se reúne un contingente mayor y el asentamiento tiende a ser permanente, se constituye en una estructura religiosa que se articula a la de la comunidad de origen y se inserta en su sistema de cargos. Esto crea nexos que se mantienen activos no sólo por el movimiento de ida y vuelta de aquellos que tienen responsabilidades comunitarias, sino también por el envío de fondos dirigidos tanto a financiar las fiestas como a aplicarse a mejoras materiales de la comunidad.

Este proceso se observa sobre todo en los emigrantes que se dirigen a trabajar como jornaleros agrícolas tanto en las plantaciones de caña de azúcar y cafetaleras del centro y sur del país, como en los grandes sistemas agrícolas del norte y noroeste consagrados a la exportación de hortalizas. Como en gran parte de tales centros el trabajo es temporal, se han establecido ciclos migratorios que son recorridos por los jornaleros; pero, sobre todo, ello implica un ciclo anual que tiene como base a la comunidad de origen.

Hay otra estrategia seguida particularmente por las comunidades cercanas a los grandes centros urbanos, que consiste en el traslado temporal de jóvenes solteros, hombres y mujeres, tanto para el servicio doméstico como para el trabajo en la industria de la construcción; esto conduce también al envío de fondos para la familia que reside en la comunidad y su canalización a las actividades colectivas.

Es decir, nos encontramos ante un proceso constante y creciente desde las comunidades indias hacia los grandes centros urbanos y a las plantaciones y sembradíos que ha tejido, con su movimiento cíclico, una elaborada y extensa red de relaciones por la cual se envían a los lugares de origen recursos y tecnología que inciden en la vida comunitaria, sin alterarla, como suponía una antigua concepción romántica, pero sí actualizándola, articulándola a los circuitos nacionales e internacionales.

Un ejemplo del dinamismo y la amplitud de estas redes es el conjunto de circuitos que siguen los vendedores de artesanías, como los huicholes, los mazahuas y los nahuas, a quienes se encuentra lo mismo en Tijuana y en Ciudad Juárez que en Acapulco o Cancún, pero sobre todo en la propia Ciudad de México, en donde forman un contingente numeroso y constante; como lo han mostrado algunas investigaciones sobre los vendedores nahuas del Alto Balsas, estos comerciantes aportan recursos que no sólo han mejorado materialmente a sus comunidades, sino sobre todo inciden en el fortalecimiento de la comunalidad.

Los comuneros mixtecos son también ampliamente conocidos por su dispersión y presencia en numerosas regiones del país, incluso por la defensa colectiva de sus derechos en varias partes de los Estados Unidos. Se los encuentra en populosos asentamientos del norte del país, donde se han organizado para mejorar sus condiciones laborales, como ocurre con los trabajadores mixtecos de San Quintín, en Baja California.

Los mixtecos proceden de regiones en extremo pobres de Oaxaca, Guerrero y Puebla; una investigación etnográfica mostró que entre 1980 y 1988 se expulsó a 30% de la población de las comunidades mixtecas, un contingente de unas cien mil personas. El censo de 1990 registra que en Baja California había 8 414 hablantes de mixteco, en Sinaloa 8 706 y en la zona metropolitana de la Ciudad de México se localizó a unos treinta mil mixtecos dispersos en diferentes colonias.

Los hablantes de otomí nos muestran otra forma de desplazamiento, observada en los últimos sesenta años, consistente en la expansión de la zona donde han vivido desde tiempos remotos, en los estados de Hidalgo, México y Querétaro; un seguimiento de los municipios con hablantes de otomí entre 1930 y 1980 reveló que en la primera fecha eran cien y en la segunda habían aumentado a 209 dichos municipios. De este total, 85 corresponden a aquellos de antigua ocupación, mientras que los 124 restantes son los incorporados en el lapso considerado.

En fin, este complejo y creciente movimiento migratorio desde las comunidades indias hacia el resto del país se ha realizado silenciosamente, como los preciosos tejidos que las mujeres indias trabajan con paciencia en sus antiguos telares de cintura, y ha creado una fina trama que nutre de savia india regiones que hace mucho tiempo la habían perdido, como el norte del país, o incluso han teñido con su presencia aquellas viejas ciudades criollas donde se les prohibía asentarse.

En este sentido, resulta muy ilustrativo el ejemplo de la antigua capital colonial de la Alcaldía Mayor de Chiapas, la ahora San Cristóbal de Las Casas, orgullosa de su ascendencia hispana y de su cultura medieval (como lo mostró por algunos años la estatua de Diego de Mazariegos instalada en el atrio de la iglesia de Santo Domingo), la cual a raíz de las expulsiones por motivos religiosos de grandes contingentes de las comunidades indias circundantes ha visto no sólo crecer colonias y barrios nuevos de indios, sino también la ocupación de espacios en sectores comerciales y de servicios, de tal manera que se ha con-

vertido en la ciudad chiapaneca con la mayor población india. Este fenómeno también se ha presentado en otras ciudades de América Latina, cuya cultura ha cobrado un fuerte matiz indio, como La Paz, en Bolivia, copada por los aymarás, y Quetzaltenango, en Guatemala, marcada poderosamente por los quichés.

3. *Lenguas indias y cosmovisión*

Al penetrar en la visión del mundo de los pueblos indios para entenderla en sus propios términos, es decir en la lengua india, comienza a emerger un panorama en que la cosmovisión mesoamericana expresa una construcción histórica de muy remota antigüedad y con una diversidad y una complejidad que apenas si vislumbramos. La cosmovisión contiene un denso conjunto de saberes, pues en ella adquieren sentido lo mismo una botánica, una astronomía, una medicina, una zoología, una geografía y una historia con sus propias formas y valores, como nociones profundamente arraigadas sobre la naturaleza, el hombre, el poder, el derecho, la salud, el tiempo y el espacio.

Por mucho tiempo partimos del supuesto de que los pueblos indios eran manifestaciones degradadas de la grandeza de las grandes civilizaciones mesoamericanas y la etnografía se dedicó entonces a reconstruir ese pasado espléndido a partir de fragmentos y supervivencias mantenidos en los pueblos contemporáneos; pero cuando asumimos que estos mismos pueblos no sólo tienen un largo pasado y una vasta experiencia, sino también una ciencia y una filosofía propias, comenzamos a descubrir la complejidad de su cultura y el potencial de su perspectiva histórica. Para ello tenemos que partir de sus propias categorías, es decir de sus propias lenguas; pero el primer obstáculo con que tropezamos es que apenas si las conocemos y difícilmente podemos entender entonces la significación de sus diversas concepciones.

Resulta desesperante, desde esta perspectiva, la escasez de investigaciones sobre lenguas indias, así como su relación con las características que componen la identidad étnica y las especificidades culturales. Tan sólo en el terreno estrictamente lingüístico, Jorge Suárez, en el libro citado, afirma que no hay una sola lengua sobre la que tengamos una gramática detallada, un diccionario extenso y una amplia colección de textos; incluso en cuanto a algunas familias importantes de lenguas no se ha publicado una reconstrucción total de su sistema fonémico.

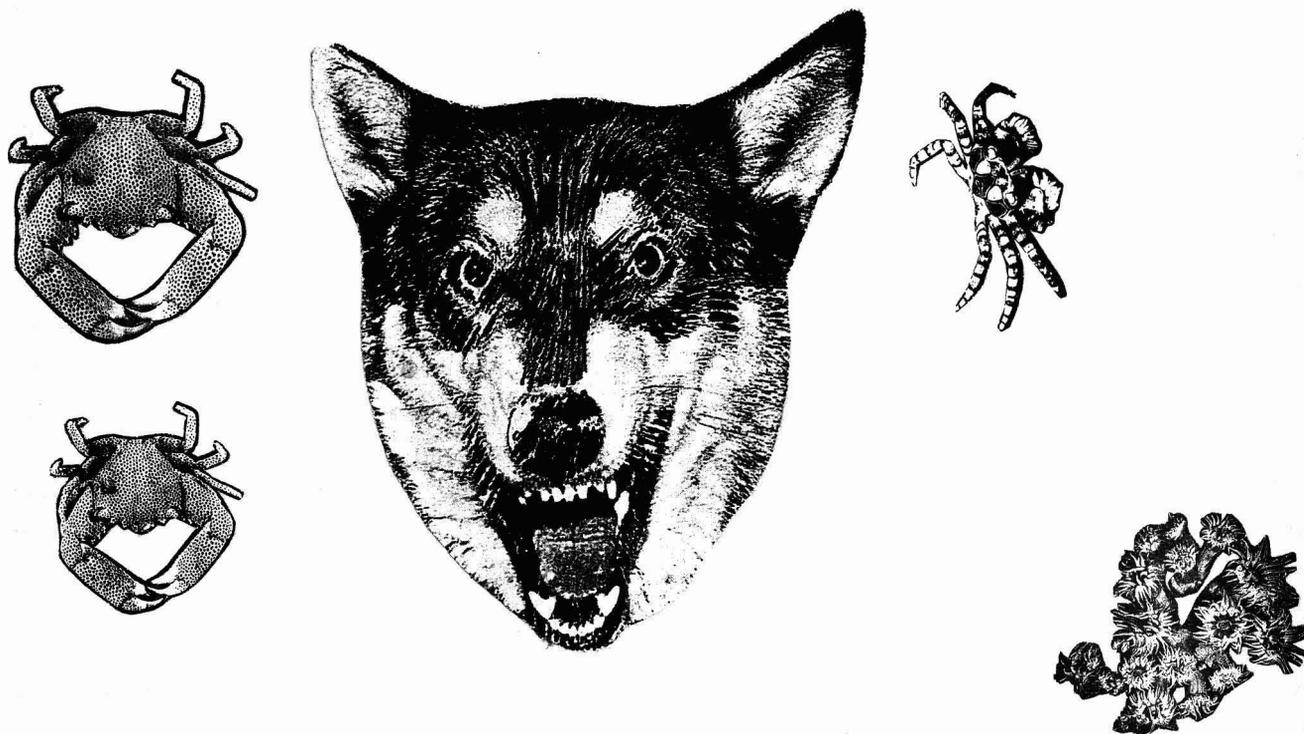
4. Reflexiones finales

Es un hecho evidente, en las investigaciones etnográficas, que no hay una correlación directa entre las lenguas indias y la diversidad cultural; es decir, no hay tal cosa como entidades discretas con una lengua y una cultura comunes, sea que les llamemos "etnias" o "grupos étnicos". La unidad social significativa para reconocer la especificidad étnica y cultural de los pueblos indios es la comunidad; la que se define por un territorio propio, por un sistema de relaciones socioeconómicas, políticas y religiosas con las que se establece explícitamente quiénes son sus miembros, con obligaciones y derechos, así como con una configuración cosmológica que sitúa a la comunidad en el centro del universo y dota de significación mitológica y ritual el ambien-

su población ha continuado y se ha extendido a muy diversas regiones, como en las cercanías de la presa de Mal Paso, en la Selva Lacandona y en los Chimalapas, ya del lado oaxaqueño. Gary H. Gossen, quien ha estudiado esta diáspora chamula, ha registrado 130 comunidades. Lo interesante es que todas ellas han mantenido sus vínculos con la comunidad-madre, a la que van a buscar mujeres para continuar con el sistema de obligaciones y derechos que la constituye como entidad específica en lo social y lo cultural.

Lo cierto es que los conjuntos culturales de mayor estabilidad a largo plazo son los sistemas regionales establecidos durante el régimen colonial, muchos de los cuales se organizan sobre estructuras anteriores de origen mesoamericano.

El sustrato común de los pueblos indios es resultado de antiguos y dinámicos procesos de desplazamiento en el



te particular donde se asienta. Todas las comunidades indias poseen un cerro que lleva el mismo nombre y se considera eje del mundo y residencia de las almas de sus miembros.

Aun cuando en cada comunidad se establece una variante dialectal propia y distintiva, el proceso de dispersión y desarrollo de nuevas comunidades afecta a su fragmentación dialectal; por ejemplo, es ampliamente conocido que, desde los años cuarentas, la comunidad tzotzil de San Juan Chamula había rebasado el territorio municipal y ocupaba tierras de algunas comunidades circundantes, como lo indica gráficamente Ricardo Pozas Arciniega en su monografía etnográfica. En los años posteriores, el crecimiento de

espacio que define a Mesoamérica como área cultural; así lo muestra elocuentemente la distribución actual de las más importantes familias lingüísticas, como la yutonahua y la otomangue, con presencia tanto en la frontera meridional, en la región de Guanacaste, Costa Rica, por ejemplo, como en la septentrional, en San Luis Potosí; y ahora, como lo apuntamos antes, en todas las entidades federativas del país. Esta común historia milenaria se muestra en una serie de características que comparten como totalidad las lenguas mesoamericanas.

Como lo ha descrito con nitidez Gonzalo Aguirre Beltrán, el más importante teórico de la política indigenista,

en lo que ha llamado las "regiones de refugio", los sistemas regionales interétnicos se estructuran con un centro, la "ciudad primada" o "centro rector", que establece el control político y económico sobre un conjunto de comunidades indias. La dependencia de los recursos provenientes de dichas comunidades respecto a la ciudad imponía la prohibición de establecer mercados permanentes fuera de ella. Sin embargo, esto no fue obstáculo para que surgieran relaciones entre las comunidades, tanto por el ciclo regional de fiestas, en que se organizan grandes mercados y ferias, como por la configuración de una red institucionalizada de visitas de santos patronos, con intercambios simbólicos, que conducen a establecer alianzas. Tal es el caso, por ejemplo, de los pueblos antiguos de la Cuenca de México, cuya profusa red de visitas desempeña un papel importante en la reproducción de sus identidades étnicas comunitarias.

En un nivel de mayor amplitud que los sistemas regionales se encuentran los grandes centros religiosos de peregrinación, la mayor parte de ellos —si no es que la totalidad— de origen prehispánico, que tienen una importancia fundamental en los ciclos rituales comunitarios y en la reproducción de una cosmovisión de raíz mesoamericana, pues aluden a referentes espaciales y temporales expresados en la mitología local. Un ejemplo de tal situación es la complejidad de las redes rituales que tienen como centros la Villa de Guadalupe, el santuario de los Remedios, el del Señor de Sacromonte y el de Chalma, todos ellos de gran influencia en los ciclos de las comunidades de la Cuenca de México.

Mientras que estos sistemas regionales y suprarregionales nos remiten al campo de la historia y al nivel de lo simbólico, las realidades cotidianas y el marco de lo nacional definen un espacio político con un alto potencial conflictivo en la mayor parte de las regiones interétnicas, y es el que se refiere a las comunidades indias y sus relaciones con el régimen municipal. Uno de los factores de esta situación es que para determinar los límites municipales y estatales no se tomó en cuenta a las comunidades indias, tanto en lo que se refiere a sus territorios y a sus sistemas de relaciones como en lo relativo a sus derechos históricos y políticos.

En ocasiones, un municipio abarcaría un sistema regional antiguo, como me parece que es el caso de Tepoztlán con sus barrios y sus antiguos pueblos sujetos; pero lo más frecuente ha sido tanto la ubicación de varias comunidades dentro de un municipio, como la imposición de un

sistema regional por encima de los municipios, como lo muestra la situación de las comunidades chiapanecas actualmente.

Sin embargo, si bien la región interétnica es la matriz en la que se reproducen las especificidades étnicas y culturales, los términos de las mismas resultan asequibles fundamentalmente a través de las categorías contenidas en las lenguas habladas, en particular aquellas cuya cosmovisión es un referente general. Si a partir de esta propuesta miramos las investigaciones etnográficas sobre los pueblos indios mexicanos, nos encontramos con un paisaje donde predomina lo que Jacques Galinier llamaría una "etnografía de superficie".

Es cierto que existen regiones respecto a las cuales hay un alto número de investigaciones que abordan cuestiones profundas, como las relativas a la cosmovisión —éste sería el caso de los Altos de Chiapas y de la Sierra Madre Oriental, en la confluencia de los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz—, pero hay otras a propósito de las cuales carecemos incluso de las elementales monografías etnográficas —como sucede en cuanto a los pueblos mixtecos.

Las temáticas que han conducido a abordar diversos aspectos de la cosmovisión han sido, hasta ahora, las de la medicina tradicional, las relativas a las taxonomías propias, como la botánica, la zoología y el parentesco, así como también, aunque no siempre con alusiones a la visión del mundo, el ciclo de vida, el trabajo agrícola y su ritual correspondiente. Están pendientes de investigar en este contexto cosmológico cuestiones como los sistemas de poder y autoridad, el derecho indígena y los sistemas de cargos.

También es preciso investigar el efecto de las diferentes iglesias protestantes —sobre todo las que poseen tendencias milenaristas, como la pentecostal— en la cosmovisión de raíz mesoamericana. Lo que está aquí en discusión es si, en efecto, encontramos diversas mezclas de creencias, como lo sostiene la referencia al sincretismo, o si bien hay toda una serie de procesos de reelaboración y adaptación, desde una cosmovisión básicamente mesoamericana, frente a las diferentes presiones de la sociedad dominante, como sucede con las lenguas indias, donde hay influencias mutuas con el castellano, pero no una mezcla ni una síntesis nueva.

Es decir, para referirme al título del artículo, las lenguas mesoamericanas nos ofrecen una espléndida perspectiva para conocer los ríos profundos y los meandros de la nación mexicana, vista como un largo proceso histórico y como totalidad cultural. ♦