

Lengua y Etnicidad: Dos Casos en el Estado de México

Leif Korsbaek

Reyes Luciano Álvarez Fabela

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Resumen: En el artículo se presentan los datos numéricos de la población indígena en el Estado de México y se discuten las teorías vigentes de identidad étnica. A continuación se presentan descripciones etnográficas de dos comunidades indígenas en el Estado de México –San Francisco Oxtotilpan y San Juan Atzingo– mostrando que las dos comunidades se asemejan en la mayor parte de los aspectos, pero no en su uso de la lengua indígena, por lo que se concluye que la lengua no puede ser el factor determinante en la creación, mantenimiento y defensa de una identidad étnica.

Palabras clave: Etnicidad, identidad étnica, indigenismo, población indígena, relaciones interétnicas

Abstract: *The article presents the statistics of the indigenous population in the State of Mexico, and the principal theories of ethnic identity are discussed. In the second part of the article brief ethnographic descriptions are presented of two indigenous communities in the State of Mexico – San Francisco Oxtotilpan and San Juan Atzingo – and it is shown that the two communities are very similar in the majority of aspects, but not in their use of the indigenous language, so it is concluded that the language cannot possibly be the determining factor in the creation and the defense of an ethnic identity.*

Key words: *Ethnicity, ethnic identity, Indian population, Indian population politics, interethnic relations.*

En el presente trabajo se expone la discusión acerca de la importancia de la lengua como elemento conformador de la identidad étnica, a partir de la experiencia etnográfica de dos comunidades del Estado de México: San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilán y San Francisco Oxtotilpan en el de Temascaltepec. Ambas comunidades son adscritas por el Estado como indígenas debido a la práctica de una lengua originaria: el matlatzinca para Oxtotilpan y el atzinca¹ para San Juan Atzingo. No obstante la participación en las redes sociales y la existencia de un proyecto etnicitario será un elemento básico en la construcción de las identidades de ambas localidades como se planteará en el texto.

Un factor adicional a la discusión es el revisar la presencia de comunidades indígenas o comunidades con un proyecto etnicitario comunitario en el marco geográfico conformado por una de las entidades con mayor industrialización y concentración demográfica del país: el Estado de México.

Para ubicar la función de la lengua en el proceso identitario será necesario revisar la integración de la población indígena en el Estado de México; ejercicio que parte de la existencia de culturas originarias y su estado actual, dentro del contexto demográfico y la delimitación que el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) hace como indígena de la persona que habla una lengua originaria.

La controversia sobre los elementos conformadores de la identidad se aborda a partir de la revisión del concepto mismo de indio y la diferencia entre el "otro" y el "nosotros", resaltando que la delimitación del grupo étnico está basada en la participación en un proyecto cultural compartido más que en la existencia de elementos clasificatorios estandarizados como la lengua o las costumbres.

La etnografía de ambas comunidades gira en torno al papel que ocupa la lengua en las esferas cotidianas y ceremoniales, determinando la importancia que tiene para estos poblados en la conformación de los sentimientos de autoadscripción étnica y el estado actual de la identidad étnica.

El Estado de México y su población indígena

El Estado de México cuenta en la actualidad con una extensión territorial sumamente modesta: con sus 21 414 km² es la entidad número 25 en la República. Ocupa solamente 1.09% del territorio nacional, y su

¹ También denominado ocuilteco por los especialistas (antropólogos y lingüistas) y tlahuica por los líderes políticos (como los Jefes Supremos); se difiere de los términos mencionados (ocuilteco y tlahuica) debido a que ocuilteco se refiere a una mención que realiza Sahagún, sobre los pueblos de las montañas del actual Ocuilan. Este término no es aceptado por la comunidad de Atzingo, ya que desde 1730 hasta la fecha han mantenido litigios jurídicos y enfrentamientos físicos con la cabecera de Ocuilan por la posesión de las tierras comunales. El término tlahuica se refiere a una de las siete tribus nahuas que salieron de Chicomoztoc, y a los grupos nahuas que se asentaron en el área de la actual Cuernavaca. La lengua atzinca es de la familia otomí-pame, y el náhuatl de la familia yuto-azteca.

población es, según el XI Censo de 1990, de 9 815 795 personas (4 834 549 hombres y 4 981 246 mujeres); lo que da una densidad demográfica de 458 habitantes por km², una cifra muy por arriba del promedio nacional, de 32 habitantes por km².

Como una consecuencia inevitable de la alta concentración demográfica, el índice de urbanización coloca al Estado de México como el espacio más urbanizado en la República. En 1794 "moraban dentro de los límites del actual Estado de México alrededor de unas 325 mil personas", y "Toluca, el mayor centro poblado, no llegaba a los 12 mil habitantes, y apenas vino a sobrepasar esta marca en 1870; fuera de ella no parecía existir una localidad en que se asentaran más de 5 mil habitantes" (Rosenzweig, 1987b: 199); mientras que según el INEGI hay en el Estado de México 4 014 localidades, de carácter y dimensiones muy variados. Según el XI Censo General de 1990, 7 230, 391 habitantes (o sea, 73.64% de la población total) viven en localidades con más de 10 000 habitantes. El Estado de México es la entidad más moderna, más urbanizada y más industrializada donde esperamos encontrar una población indígena; aunque tal población la asociamos más bien con estados como Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Yucatán y Tlaxcala, solamente a título de ejemplos: entidades escasamente urbanizadas y poco industrializadas, y con un carácter general decididamente tradicional y rural.

Sin embargo, sí encontramos en el Estado de México una población indígena.² Según el Censo de 1995, en aquel año había entre una población total de 11 707 964 personas; de las cuales 10 318 771 eran mayores de cinco años, 314 726 personas clasificadas como "hablantes de lengua indígena", lo que corresponde al 3.05% de la población mayor de cinco años, un porcentaje muy inferior al que encontramos en los estados anteriormente mencionados y un poco inferior al porcentaje a nivel nacional.

² El argumento y el material que se muestran en el presente apartado han sido publicados anteriormente en Korsbaek (1997), solamente partiendo de las cifras del censo de 1990. El argumento es el mismo aquí, pero se ha actualizado el material estadístico utilizando las cifras del censo de 1995. Los resultados definitivos del censo de 2000, incluyendo el desglose por comunidad, todavía no están disponibles.

Para los fines de la presente discusión se tiene que tomar en cuenta el altísimo índice de urbanización del Estado de México, para limitar la atención a las comunidades rurales, partiendo, como se señaló al principio del trabajo, de una definición del espacio urbano que se separa del espacio rural con base en el criterio de 10 000 habitantes, y no de 2 500 habitantes como lo hace el INEGI.

La mayor parte de esta población indígena se nos presenta en dos grandes regiones suprarregionales: la otomí³ y la región mazahua.⁴ Podemos caracterizar a ambas regiones como típicas "regiones de refugio", en el sentido de que constituyen una especie de últimos reductos de la población indígena en el estado (concepto definido por Aguirre Beltrán, 1973), lo que nos lleva directamente de vuelta a la dimensión histórica de las regiones: las de refugio son productos del proceso histórico de interacción entre la población indígena y la población conquistadora española que paulatinamente se ha convertido en población mestiza (véase al respecto Korsbaek, 1987).

El "México actual" con la acelerada industrialización del Estado de México y la posterior planeación de corredores industriales, periodo que inicia alrededor de 1940, con la Segunda Guerra Mundial y el "milagro mexicano" y en el cual se muestra una complicada dialéctica entre la persistencia de las formas de organización de las comunidades indígenas y la discreta refuncionalización de sus instituciones.⁵

³ La existencia de la región otomí se desprende inmediatamente del mapa de la distribución de la población indígena en el Estado de México y, utilizando de manera acrítica la información del mapa, incluye los siguientes municipios: Acambay, Aculco, Amanalco, Chapa de Mota, Huixquilucan, Jiquipilco, Lerma, Morelos, Naucalpan, Nicolás Romero, Ocoyoacac, Otzolotepec, Temoaya, Tianguistenco, Timilpan, Villa del Carbón, Xonacatlán, y Zinacantepec. Pero, con base en la información reunida por Saúl Alejandro García dentro del proyecto, se puede tentativamente plantear la existencia de una región nuclear otomí que abarca los municipios: Acambay, Aculco, Chapa de Mota, Huixquilucan, Jiquipilco, Lerma, Morelos, Naucalpan, Nicolás Romero, Otzolotepec, Temoaya, Timilpan y Villa del Carbón.

⁴ Con los siguientes municipios: Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Ixtlahuaca, Jocotitlán, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, Villa de Allende, Villa Victoria. Pero, de acuerdo con la información reunida por Felipe González Ortiz y Claudia Brinkop, se puede postular una región nuclear mazahua que abarca los municipios de: Atlacomulco, Temascalcingo, San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Jocotitlán y una parte de Villa Victoria.

Este proceso sostenido, con sus periodos y momentos de auge, han venido produciendo las regiones de refugio que hoy en día constituyen el hogar de la población indígena en el Estado de México; y cuyas fronteras son, tentativamente, las fronteras exteriores de las regiones nucleares de dicha población.

Un tipo de región es el municipio; que es también diferente de los municipios indígenas en otras partes de México y de Mesoamérica.

La introducción del sistema de cargos en la antropología moderna en Mesoamérica fue por medio del artículo de Sol Tax (1937) acerca de los municipios indígenas en la planicie mesoccidental de Guatemala. A raíz de ese texto se desarrolló una especie de fijación en el municipio como la unidad relevante para el análisis, y debido a la preponderancia de estudios de Guatemala y Chiapas en la etnografía del sistema de cargos se difundiría también una impresión del típico municipio con población indígena como se presenta esta entidad en el sureste.

Pero la situación es notablemente diferente en el Estado de México, pues aquí ninguna de las cabeceras municipales tiene siquiera una población indígena numéricamente significativa; ya que la totalidad vive en las comunidades, fuera de ellas.

Esta distribución tiene muchas e importantes implicaciones. En lo cultural significa que los servicios de todo tipo escuelas, bibliotecas, casas de cultura, etc. se encuentran en las cabeceras, es decir, que se localizan física y geográficamente en territorio no indígena, por lo que los grupos étnicos perciben dichos servicios como no pertenecientes a su ambiente, y con mucha razón.

En cuanto a la integración política de los indígenas en el Estado de México, es importante señalar que el municipio libre es una de las conquistas de mayor trascendencia de la Revolución Mexicana, por lo que surgen en el México posrevolucionario tres niveles con cierto grado de soberanía y autonomía, por cierto muy diferente para cada uno: el nivel federal, el nivel estatal y el nivel municipal. El municipio libre surge así como un espacio político con una relativa pero muy

⁵ El impacto del proceso de industrialización sobre una región fuertemente indígena en este siglo, el Alto Lerma, ha sido estudiado por Albórez, 1995.

relevante autonomía, a tal grado que casi se puede definir como “el espacio político de un cacique”. (Una definición que se desprende de los trabajos de Paul Friedrich, 1981, 1991). Este nuevo poder político tiende a concentrarse en las cabeceras de los municipios, reduciendo fuertemente el peso político de las comunidades menores que se encuentran en la periferia de los municipios.⁶

A título de ejemplo se presentan las cifras de Temoaya que “podría bien constituir la única excepción a este patrón que parece más que generalizado en el Estado de México” (Korsbaek, 1998: 503). Aunque Temoaya es con mucho el municipio más fuertemente *otomí* en esta entidad, se ve claramente que su estructura demográfica, en lo referente a los indígenas, es de carácter de poblaciones satélites que giran alrededor de una cabecera dominada por la población mestiza. Aunque el municipio cuenta con una población hablante de lengua indígena (casi en su totalidad otomí) de 19 416 personas mayores de cinco años, lo que corresponde a 37.77% de la población total mayor de cinco años en el municipio, la cabecera no es ni la mayor concentración de población indígena en el municipio hay 14 localidades con población indígena mayor a los 317 habitantes indígenas de la cabecera, de las cuales tres tienen más de 2 000 hablantes de otomí: Enthavi con 2 277 habitantes, San Pedro Abajo con 2 531 habitantes y San Pedro Arriba con 2 912 habitantes y tampoco cuenta con el mayor porcentaje de población indígena.⁷

La comunidad indígena constituye, en el espacio rural, lo que podemos llamar el “átomo de la población indígena”; no obstante de que dicha población consta de individuos, como bien lo señalan y manejan los censos decenales (y los demás censos), y plantear la comunidad indígena como el “átomo de la población indígena” requiere una serie de aclaraciones.

⁶ La situación política en Chapa de Mota, un municipio con una cabecera mestiza y cinco comunidades otomíes, es discutida en Korsbaek y González, 1999b.

⁷ En el municipio hay 31 localidades con un porcentaje de habitantes indígenas más alto que el muy modesto 13.66% de la cabecera, desde 15.93% de San Diego Alcalá hasta 81.84% en Tlaltenanguito y 82.44% en Enthavi.

En cualquier discusión sobre el tema, la inseguridad de las cifras de los censos es un problema imposible de hacer a un lado por completo; a pesar de los diferentes métodos desarrollados para eliminar, o por lo menos reducir a un mínimo, esa inseguridad. Podemos decir que ésta tiene por lo menos dos fuentes: la primera es la calidad de los datos y la segunda, el problema de definiciones, que se discutirá posteriormente.

Es cierto que, mientras tanto, los demógrafos han desplegado métodos con los cuales tratar las cifras que reduce la inseguridad. Pero, al mismo tiempo, es cierto que la mayor parte de estos métodos pertenecen al dominio de la lógica matemática, es decir, que nos permiten progresar con máxima seguridad de una cifra a otra en una cadena de argumentación; sin embargo, no eliminan el "pecado original" de cifras que, desde el inicio, por un número de intereses que entran en juego, no corresponden a la realidad empírica.

Pero el argumento de mayor peso es, como se ha señalado en varias ocasiones, que la calidad de "indígena", es decir, poseedor de una "identidad étnica", no es una cuestión individual, sino colectiva.⁸ La condición para vivir como indígena es vivir en una colectividad indígena, donde es posible desarrollar la existencia cotidiana de acuerdo con las costumbres y normas específicamente indígenas, y la única manera posible de llevar una vida de este tipo es en el contexto de instituciones indígenas. Por eso hemos tomado, en la planeación del proyecto de investigación, como punto de partida la tantas veces repetida opinión de que "la característica institución político-religiosa en las comunidades indígenas en Mesoamérica es la jerarquía cívico-religiosa" (Cancian, 1967: 193), planteando la hipótesis de que la existencia del sistema de cargos, en condiciones operacionales, es la condición necesaria para que la población de la comunidad pueda llevar una vida indígena. Quisiéramos subrayar que la hemos expuesto como una hipótesis de gran fuerza y no como un artículo de fe, como parece ser el caso en gran parte de la literatura etnográfica y antropológica en Mesoamérica.

Con este punto de partida hemos identificado a 332 comunidades en el Estado de México con más de 100 hablantes de lengua indígena,

⁸ Esto ha sido argumentado con mucho énfasis en Korsbaek, 1992.

número que estimamos, con base en las existentes etnografías, como el mínimo para que pueda haber un sistema de cargos en condiciones de funcionar; y entre estas 328 comunidades, que con cierto derecho se pueden llamar "comunidades indígenas", hemos identificado a 93 comunidades donde, incluso, más de 50% de la población total habla una lengua indígena, comunidades que con igual derecho se pueden llamar "comunidades intensamente indígenas".

En conclusión, la distribución regional de la población indígena abarca un número de comunidades que conforman regiones y microrregiones indígenas alrededor de y en el marco de los municipios, y que se articulan con la estructura de poder municipal de manera directa y solamente indirecta, a través de los municipios, es decir, se articulan con la estructura de poder en el Estado de México.

A esta caracterización tenemos que agregar tres reservas. En primer lugar, que de parte de la misma población indígena y de dicha entidad se hace un esfuerzo conciente por organizar, aglutinar y darle voz a la población indígena a nivel estatal, trascendiendo así las fronteras municipales. Por parte de la misma población indígena, este esfuerzo se hace con el fin de captar recursos de apoyo al desarrollo; mientras que el esfuerzo de parte del Estado de México se lleva a cabo para dirigir el mismo proceso de demandas y utilizar la población indígena en sus intentos por legitimar las decisiones políticas tomadas por el gobierno.

En segundo lugar, en algunos casos las microrregiones indígenas llegan a extenderse más allá de la camisa de fuerza de los municipios. Mientras que la microrregión otomí que conforman las comunidades indígenas en el municipio de Acambay se queda confinada dentro del marco de este municipio, las comunidades otomíes en el municipio de Lerma llegan a conformar una región indígena que va más allá de los límites de este municipio; lo que vale también para las poblaciones mazahuas en el municipio de San Felipe del Progreso que llegan a abarcar a algunas de las comunidades mazahuas en los municipios de Ixtlahuaca y también de Temascalcingo.

En tercer lugar, hay que contar con la población indígena excluida del marco de este proyecto y que pertenece a dos muy diferentes universos: por un lado, la población indígena urbana que es numéricamente superior a la suma de habitantes de las comunidades indígenas aquí tratadas; y, por otro lado, la población indígena que vive

en contextos que no se han definido aquí como comunidades indígenas, es decir, como enclaves indígenas en comunidades con características mestizas e indígenas que viven en poblaciones indígenas que no llegan al tamaño requerido para ser tomadas en cuenta en la discusión de las comunidades indígenas.

Pero la observación fundamental de la anterior relación de la población indígena en el espacio rural en el Estado de México, que según el INEGI abarca un total de 4 014 localidades de muy variadas dimensiones y características, se distingue mucho de las realidades que conocemos en los estudios clásicos de comunidades y culturas indígenas, y del sistema de cargos, en el sureste de México y de Guatemala y Belice. En varias ocasiones hemos intentado captar y formular esta diferencia:

La dinámica social y cultural de las comunidades se inserta en dos modos de vida distintos. Irremediamente los indígenas encuentran que para reproducir uno de ellos, el interno comunitario, deben incluirse ellos y su familia al mercado de trabajo que requiere el mundo externo, situación que se traduce, en el nivel público, como una instancia que genera los recursos monetarios para continuar con el proyecto comunitario y tradicional. Este fenómeno trae aparejado un permanente estado de tensión en las comunidades, pues el modo de vida moderno les presenta una orientación hacia los valores individuales y modernos, al tiempo que encuentran que su realidad espacio temporal los une a un proyecto tradicional que se orienta a los valores comunitarios (Korsbaek y González, 1999a: 300).

De una manera un poco más específica,

... las condiciones de reproducción socioeconómica determinan las condiciones del trabajo asalariado en la industria en estos centros (típicamente en la construcción, en maquiladoras textiles o el comercio ambulante), con lo que se ven forzosamente insertados en un mundo moderno industrializado y urbanizado donde tienen que 'chechar' tarjetas, respetar horarios orientados hacia la industria moderna y habitar viviendas construidas con miras a la vida moderna y sus necesidades. Las condiciones de su reproducción socioeconómica está fuertemente influenciada por este mundo moderno"; mientras que "paralelamente a esta vida moderna llevan una vida social en las comunidades indígenas en el Estado de México, donde rige un calendario agrícola con fuertes obligaciones rituales, en las cuales fincan sus aspiraciones y donde se tiene que buscar la lógica de su vida. Este ambiente rural, indígena y tradicional (al cual regresa la mayoría de ellos, después de desgastarse en la industria) viene a influenciar, también fuertemente, las condiciones de su reproducción cultural (Korsbaek y González, 1999a: 276).

El resultado neto de esta situación es que nos encontramos frente a

... una realidad que aparenta ser caótica por no ser homogénea y no delinear bien los límites de lo que es característico de las comunidades étnicas en su conjunto, pero que en realidad se manifiesta como un campo de diversidad cultural y estructural bastante acentuado (Korsbaek y González, 2000: 59).

Identidad étnica

El problema de la identidad étnica es añejo en todo el proceso histórico, la idea de una sociedad sin identidad étnica es una ficción pero el estudio del problema en su forma actual es muy reciente.

En el contexto de México, el problema en su forma de grupos étnicos opuestos a una cultura y una sociedad llamadas "nacionales" nace con el proceso de conquista en el siglo XVI, y al principio representó un problema biológico y como tal fue conceptualizado; sin embargo

... la mezcla de indios, blancos y negros empezó durante la conquista, y si bien el material de la época de que disponemos es obra de hombres con conciencia muy aguda de la raza, sus esfuerzos por subdividir la población según líneas raciales van perdiendo sentido cada vez más después de las primeras generaciones (Korsbaek y González, 2000: 59).

La primera ocasión para que surgiera una discusión sistemática, particularmente en lo referente a México y América Latina, fue el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte del Viejo Mundo europeo, conocido en la leyenda blanca y en la leyenda negra, así como a título de invención (O'Gorman, 1977). El testimonio de esta discusión lo tenemos en una avalancha de crónicas del siglo XVI en adelante, en la investigación sistemática que se encuentra en las Relaciones Geográficas de Felipe II (Acuña, 1985-1988) y, tal vez la suma manifestación se encuentra en la discusión que se entabló en 1550 en Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (Hanke, 1985).

A través de la Colonia, la discusión continuaba sin receso con la participación de legos y sabios⁹, y se codificó en las Leyes de Burgos de 1512, las Leyes Nuevas de 1542 y, en general, en las Leyes de Indias,

⁹ Algunos de los trabajos de Magnus Mörner contiene una muy rica relación de esta nomenclatura, que contiene términos como *sambo*, *salta pa' atrás*, *tinte en el aire*, etc. (Mörner, 1974). En lo referente a la discusión en Valladolid, véase Hanke (1974).

por vez primera publicadas sistemáticamente en 1680. La discusión proseguía, en el contexto de la Nueva España hasta la Independencia en 1821; pero no significaba, sin embargo, su fin: ésta seguía, no obstante el contenido de la nueva Constitución Mexicana (véase Charles A. Hale, 1972: 221-254).

En la forma actual, la conceptualización del problema tiene su origen en el pensamiento de Max Weber (1998), con su estudio de "grupos étnicos", pero su desarrollo decisivo proviene de los años alrededor de 1948, con el nacimiento de la ONU y la formulación de la Carta de los Derechos Humanos.

Al principio se conceptualizó el problema como una cuestión de minorías.¹⁰ En un artículo muy temprano en esta oleada de estudios de posguerra se define una minoría como:

... un grupo de gentes que, debido a sus características físicas o culturales, son distinguidas de las demás en la sociedad donde viven, para ser tratadas de una manera diferente, por lo cual se consideran a sí mismos como víctimas de una discriminación colectiva (Wirth, 1945: 309).

Es mi impresión que el concepto de *minoría* ha perdido gran parte de su peso e importancia en la actual controversia de la heterogeneidad cultural en la sociedad, sin que por eso desaparezca por completo del discurso. Stavenhagen, por ejemplo, define una *minoría* como:

... un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un estado, en una posición de no dominación y cuyos miembros siendo nacionales del estado poseen características étnicas, lingüísticas, o religiosas distintas a las del resto de la población y que muestra, aunque sólo sea implícitamente, un sentimiento de solidaridad dirigido a la preservación de su cultura, tradiciones o lengua (Stavenhagen, 1989: 19, con referencia al creador de la definición, Capotorti, 1979: 568).

¹⁰ Como se ha utilizado el concepto de *minoría* me parece potencialmente peor que inútil, sin embargo pienso que es un concepto que, en su apropiado contexto teórico, puede ser útil. Quisiera aquí plantear tentativamente una distinción que me comprometo a precisar y defender en una ocasión posterior: los grupos étnicos son grupos corporativos (o con potencial para una organización corporativa) que se distinguen del grupo dominante y que formulan sus demandas en términos tradicionales; mientras que las minorías son grupos corporativos (o, igualmente, con potencial para una organización corporativa) que se diferencian del grupo dominante, pero que formulan sus demandas en términos modernos (en el sentido de la modernidad que le da Luis Villoro, 1992 y Herbert Frey, 1995).

Para señalar que:

... en el estado-nación moderno los grupos étnicos o pueblos no dominantes pasan a ser minorías: étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales o cualquiera que sean sus características específicas (Stavenhagen, 1989: 18).

Aunque generalmente se trata de minorías numéricas, y cuando no es así (como en el caso de los pueblos indígenas de Guatemala y Bolivia, o de los indios en Fidji, o la situación ya mencionada en Sudáfrica) se trata de minorías políticas y sociológicas (Stavenhagen, 1989: 18-19).

Aunque las minorías, según Stavenhagen (1989: 19), suelen estar en desventaja, "también existen ejemplos de minorías étnicas 'exitosas' o 'privilegiadas' que no están particularmente desfavorecidas". Me parece que la posición de Stavenhagen revela la confusión vigente y el carácter netamente ideológico del concepto de *minoría*, dando el por qué de su relativa desaparición del discurso: las minorías son numéricamente minoritarias, pero pueden también ser mayoritarias numéricamente, se encuentran en desventaja, pero pueden también ser privilegiadas, pueden ser étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales o cualesquiera que sean sus características específicas. Para cerrar con broche de oro agrega que en el caso de que "no estén particularmente desfavorecidas", "se trata, sin duda, de minorías dentro de las minorías" (1989: 19). Posteriormente se señala que "es urgente que se haga una distinción entre las minorías y los grupos étnicos" (Vincent, 1974: 376), una urgencia cuya importancia y relevancia plenamente endoso.

Edmund Leach (1979) ha comentado, con su amable y realista cinismo, que la antropología como disciplina también avanza respetando las modas y, como parte de estas modas científicas, más tarde se estudió la existencia de los grupos étnicos en el marco de las "sociedades plurales", concepto introducido y definido por M. G. Smith y elaborado por Clifford Geertz (1963) en el contexto del proceso de descolonización en la década de 1960.

El concepto de sociedad plural fue formulado inicialmente por Furnivall, en sus estudios de Indonesia. La sociedad plural fue caracterizada como una sociedad donde "los diferentes grupos culturales viven lado al lado sin mezclarse mucho" y, en resumen, "el nacionalismo es en sí, dentro de una sociedad plural, una fuerza disruptiva que tiende a demoler y no consolidar el orden social" (Furnivall, 1939: 449 y 468). Este concepto ha sido duramente criticado, pero ha ganado también sus partidarios incondicionales. Para

John Rex es "un campo de importancia crucial y estratégica para la teoría sociológica" (1959: 114); mientras que para M. G. Smith, el pilar de apoyo más firme, un análisis riguroso de este tipo de sociedades es difícil si no imposible sin acudir al concepto de sociedad plural. M. G. Smith ha retomado la visión malinowskiana de las instituciones como "los aislados concretos del conducto humano" y, siguiendo a Linton y Nadel, distingue entre *instituciones obligatorias* (*compulsive institutions*), *alternativas* y *exclusivas* (Smith, 1960: 769, haciendo referencia a Smith, 1955 e invocando a Linton, 1936: 272-274 y Nadel, 1951: 121). Con base en esta distinción formula tres diferentes tipos de sociedades: *sociedades homogéneas*, *heterogéneas* y *plurales*. En las *sociedades homogéneas* todos los grupos de una unidad política comparten el mismo sistema institucional total (las llamadas sociedades primitivas que típicamente estudian los antropólogos son el mejor ejemplo de este tipo); en las *sociedades heterogéneas* los grupos de una unidad política comparten el mismo sistema de instituciones básicas, pero participan en diferentes sistemas de *instituciones alternativas* y *exclusivas* (típicamente los países del *Primer Mundo*); en las *sociedades plurales* los grupos que viven dentro de una unidad política tienen sistemas muy desiguales de *instituciones básicas u obligatorias* (típicamente las naciones del *Tercer Mundo*) (Stavenhagen, 1989: 11).

Es cierto que "la forma en que las sociedades pluriétnicas o multinacionales se enfrentan a la cuestión del pluralismo étnico se ha convertido en uno de los asuntos políticos más importantes en numerosos estados modernos" (Stavenhagen, 1989: 11), pero la visión aquí es distinta. Mientras que Stavenhagen invoca lo que ha sido llamado una visión estratégica, la visión en la presente tesis es táctica: desde abajo.¹¹

En todos los anteriores planteamientos se ve la homogeneidad como un ideal por alcanzar y la heterogeneidad como un obstáculo. En este contexto, es curioso notar que la pluralidad étnica, la heterogeneidad,

¹¹ La distinción entre la visión estratégica, desde arriba, y la visión táctica, desde abajo, es de Michel de Certeau (1996: 40-45); quisiera subrayar que no es mi intención, de ninguna manera, acusar a Rodolfo Stavenhagen de tener generalmente una visión estratégica. Tal acusación cabría mejor en otros destinatarios.

que hoy ha llegado hasta el nivel constitucional en México, originalmente fue considerada como un problema por resolver para edificar la democracia, sobre todo en el Tercer Mundo.

A los antropólogos les costó mucho darse cuenta que no es que se hayan dejado a los grupos a su suerte en contra su propia voluntad una especie de parias sino que su situación se debe a una decisión propia, tan independiente como cualquier otra (y tan dependiente de otros factores, también, como cualquier otra decisión) (véase Bohn, 1986).

Vale la pena mencionar que los antropólogos empezaron tarde a interesarse por la problemática de los grupos étnicos, así que uno de los historiadores de dicha problemática sugiere distinguir entre la situación antes y después de Fredrik Barth, haciendo referencia al estudio de éste en 1969: "Una revisión más general de la literatura de las ciencias sociales sugiere que los estudios de fenómenos raciales y étnicos se han colocado generalmente dentro de la provincia de la sociología", así que:

... con algunas notables excepciones, la literatura antropológica nos indica que relativamente pocos antropólogos sociales y culturales se han visto teóricamente motivados a estudiar el papel de los fenómenos raciales y étnicos en relación a la organización de grupos o la organización de sociedades totales (Despres, 1975: 188).¹²

Un dato curioso que indica con toda claridad el carácter político de la problemática de los grupos étnicos, su identidad (étnica) y la persistencia de ambos, es el hecho de que Günther Wagner en 1940, en sus esfuerzos por conceptualizar la estructura política de los *bantu* de Kavirondo en el África central definió la unidad política así:

... la estructura política de la unidad definida de esta manera consistiría en un sistema de instituciones políticas que mantienen la unidad como una entidad, protegiéndola tanto contra la desintegración desde dentro como contra los peligros que amenazan desde fuera.

... así que la unidad política tiene que ser definida en términos de la conciencia de unidad e interdependencia más que en términos de sumisión a una autoridad central. La tribu, como una unidad política, es un grupo de clanes interna y externamente soberanos que son conscientes de haber surgido originalmente de

¹² Con referencia en Barth, 1976. Como estas notables excepciones cita Despres a Kuper, 1947; Wagley, 1952; Wagley y Harris, 1958; Harris, 1964; y M.G.Smith, 1965.

un ancestro común, y que son interrelacionados por los lazos de matrimonio y por costumbres y creencias compartidas de tal manera que se consideran como una unidad a distinción de los grupos alrededor de ellos, con los que no mantienen tales relaciones (Wagner, 1940: 199 y 201).

Haciendo caso omiso de la formulación un tanto anticuada y funcionalista, lo interesante de esta definición de la unidad política es que coincide con un buen número de definiciones actuales de "grupo étnico", comprobando que los mismos problemas se conceptualizan en diferentes periodos y contextos de distintas maneras. En 1940 todavía no había nacido el interés antropológico por los grupos étnicos y su identidad, cuestión que se conceptualizaba como un problema de la naciente antropología política. Quisiera invertir la visión de Wagner: en vez de ver la problemática política en términos que hoy parecen pertenecer a la de la identidad étnica, quisiera ver la problemática étnica como un asunto con características que lo coloca en el campo de la política y de la antropología política.

Por lo anterior es importante distinguir entre *agregados de población* y *grupos étnicos*, estos últimos con un potencial organizatorio y político. Poco a poco los antropólogos llegaron a admitir en sus planteamientos y definiciones que el fenómeno de la identidad étnica se relaciona con algún grado de dinámica; los grupos étnicos no son pacientes del proceso histórico, son agentes y, en el mismo sentido, es importante también tener en mente la distinción entre grupos de adscripción y grupos de autoadscripción (Bovin, 1972).

A través de los años se han utilizado muchos criterios para definir y diferenciar a los grupos étnicos: biológicos, sociales, culturales, etc.; algunos criterios han sido desechados, y otros nuevos han sido introducidos, pero uno ha logrado sobrevivir como criterio único: el de la lengua.

En un periodo cuando la ciencia de la comunicación ha ganado fuerza, y diferentes variedades de la lingüística se han hecho dueños de partes del dominio antropológico, el criterio lingüístico ha venido ganando importancia; ya que "la lengua con frecuencia sirve para mantener la identidad separada de *comunidades de habla* (*Speech communities*) dentro de comunidades mayores, de las cuales los hablantes pueden ser también miembros" (Saville-Troike, 1982: 21). El concepto de *comunidad de habla* se ha convertido en un concepto clave dentro de la *etnografía del habla* (Hymes, 1961), y "muchas definiciones han sido propuestas (Hudson, 1980: 25-30), incluyendo tales criterios

como el uso compartido de una lengua (Lyons, 1970), la frecuencia de interacción por los miembros de un grupo de gentes (Bloomfield, 1933; Hockett, 1958; Gumperz, 1962), reglas compartidas de habla e interpretación de *performance* de habla (Hymes, 1972), actitudes y valores compartidos en lo referente a las formas y el uso de la lengua (Labov, 1972) y comprensión sociocultural compartida y presuposiciones respecto al habla" (Saville-Troike, 1982: 17).

En una monografía de principio del siglo leemos que "la tribu abarca cierto número de clanes; estos clanes forman seis grupos que hablan los diferentes dialectos de la lengua thonga" (Junod, 1962, I: 13); y en la construcción de las "unidades vehículos de cultura" de Naroll (1968), la lengua es uno de los seis criterios que se invocan (lo que de por sí revela cierta perspicacia en un trabajo muy temprano y de corte positivista), igual que en las estadísticas que sostienen las actividades indigenistas y de planeación de México, y en otros muchísimos más contextos.

Creo que podemos localizar la raíz de esta situación en dos distintos hechos, a dos diferentes niveles. En primer lugar, a un nivel estrictamente pragmático: "sin duda alguna, el indicador más certero para identificar a los grupos étnicos de origen prehispánico que habitan en el territorio nacional ha sido la lengua indígena" (Valdés y Menéndez, 1987: 9); y, en segundo lugar, a un nivel teórico, donde una fuerte influencia ha sido ejercida por la conocida hipótesis Sapir-Whorf, que presenta la lengua como la fuente de la especificidad cultural:

... la lengua nos abre una puerta a la realidad social. Aunque la lengua por lo regular no es considerada como siendo de particular interés para los científicos sociales, sin embargo determina de manera poderosa todo nuestro pensamiento acerca de los problemas y procesos (Sapir, 1929: 162).

No obstante lo engañadoramente observable que es la lengua como marcador y la creciente sofisticación de las diferentes ramas de la lingüística, es cada día más claro que el carácter de un grupo étnico o una etnia "no reside ni en la lengua, ni en el territorio, ni en la religión, ni en tal propiedad particular, sino en el proyecto y las actividades que dan sentido al uso de la lengua, a la posesión de un territorio, a la práctica de costumbres y ritos religiosos" (Lyons, 1970), y que "la lengua es de una utilidad sumamente limitada" (Moerman, 1967: 1217). Un politólogo sugiere que "realmente sería bastante razonable invertir el argumento y definir un grupo y sus fronteras en términos de

su lengua que es única, consistente y obligatoria" (Mackenzie, 1978: 42).

En lo referente a la determinación de la lengua, como postulado, podemos dirigir una mirada al pueblo de Tzintzuntzan (durante largos años, el objeto de los estudios de George Foster). Según él, en 1915 Tzintzuntzan era un pueblo netamente indígena, de acuerdo con el criterio lingüístico; pero 40 años más tarde el porcentaje de hablantes del purhépecha se había reducido a 15%, sin por eso haber cambiado notablemente las instituciones sociales ni la cultura ni la integración en la sociedad mayor (Foster, 1987). Otro caso, también Michoacán, nos muestra qué tan rápido una comunidad indígena se puede volver mestiza. El antropólogo Paul Friedrich se queja, con cierta razón, de que "cuando empecé la investigación, Naranja era una comunidad indígena"; pero, una vez terminada la investigación, Naranja era ya una comunidad mestiza y ex-indígena (Friedrich, 1991).

En lo referente a las fronteras de la misma lengua, los comentarios de Moerman acerca de los *lue* ponen fuertemente en duda la concepción de las áreas lingüísticas como áreas nitidamente delimitadas, y concluye secamente que en el caso de los *lue*, para fines de identificación "la lengua es de una utilidad sumamente limitada" (Moerman, 1967: 1217). Sucede, sin embargo, que los dos postulados difícilmente se pueden defender a la vista de la información empírica que ha surgido a través de la investigación, en el cual se inscribe el presente proyecto. Si comparamos las dos comunidades San Francisco Oxtotilpan, habitada por hablantes de la lengua matlatzinca de filiación otomiana, con la comunidad de San Juan Atzingo, habitada por hablantes de lengua tlahuica, también de filiación otomiana, encontramos que se asemejan en muchos aspectos: en la base económica, en tamaño y en una identidad étnica militante. Sin embargo, en San Juan Atzingo la lengua indígena es hoy solamente de uso ritual, mientras que el español se habla diario; por su parte, la lengua indígena en San Francisco Oxtotilpan es de uso diario.

Tanto del material del presente proyecto como de otras investigaciones es cada día más evidente lo difícil que es sostener una definición del concepto de grupo étnico, con base en el criterio lingüístico, y que no se puede relacionar unilateralmente con la lengua. Hoy, en la discusión es claro, sin embargo, que la cuestión de la

identidad étnica no es cuestión de un sólo factor y que tiene un aspecto histórico.

Se postula aquí que un grupo étnico posee una identidad étnica que se define así: "un proyecto político que, con base en un acervo cultural, pretende convertirse en una realidad social y de esta manera forjar el proceso histórico" (Korsbaek, 1992: 102). Con esta definición se pretende alejarse de la tradición de definiciones y conceptualizaciones unifactoriales, pues "cualquier intento por definir a la población indígena de acuerdo con un sólo criterio, se considera insuficiente" (Bonfil, 1972: 106). En la discusión de hoy es un lugar común que "tales fenómenos son claramente multidimensionales" (Despres, 1975: 194).

Pero también la identidad étnica se muestra de una manera históricamente determinada, y el contexto histórico es importante:

... muy similar al actual sistema surafricano de apartheid, los españoles trataron las comunidades indígenas como 'home lands' en las cuales las comunidades indígenas legalmente constituyeron unidades discretas políticas, conocidas como Repúblicas de Indios. Teóricamente cada República de Indios era una unidad autónoma (self-governing). Cada una tenía su propia base territorial y su propio gobierno de pueblo. Sin embargo, administrativa y políticamente esas unidades políticas estaban subordinadas a las ciudades españolas. Definiendo cada comunidad como una unidad independiente, y negociando con cada gobernante de manera individual, la política colonial socavó las alianzas entre las comunidades que habían integrado los estados prehispánicos. En efecto, esta política les cerró a las comunidades indígenas el acceso directo al poder político y les permitió a las autoridades coloniales locales continuar explotándolas con sólo poca intervención de los niveles más altos del gobierno (Greenberg, 1990: 96-97).

San Francisco Oxtotilpan

La comunidad de San Francisco Oxtotilpan se localiza aproximadamente a medio camino entre la ciudad de Toluca y la cabecera del municipio de Temascaltepec (a 40 km de Toluca) y pertenece administrativamente a este último, con el estatus político de delegación (siendo una de 46 delegaciones en el municipio). Se encuentra en una cañada que va del sur al norte y mide 3 700 metros de largo y 800 metros de ancho aproximadamente; la altura del centro de la cañada es de 2 600 metros sobre el nivel del mar; lo que hace que la población tenga un clima semifrío, subhúmedo (C) (E) (w2) (w) b (i) g. En las montañas, la lluvia se inicia en marzo o abril, y es más abundante

de junio a septiembre, cuando suelen presentarse desbordamientos del río.

San Francisco se localiza entre volcanes, razón por la cual el suelo que conforma el lugar está constituido por tres tipos de rocas volcánicas, que son: *a)* rocas volcánicas (plioceno-cuaternario), *b)* rocas clásticas y volcanoclásticas (plioceno-cuaternario) y *c)* rocas volcánicas terciarias. El río que atraviesa la población de San Francisco Oxtotilpan es el Río Verde, que se localiza como corrientes intermitentes, teniendo su origen en las laderas del Nevado de Toluca "Xinantécatl" a una altura de 4 500 msnm, y existen nueve "ojos de agua", afluentes del Río Verde que son utilizados para la irrigación de los cultivos.

Los montes que rodean a San Francisco Oxtotilpan son de dos tipos: *a)* bosques de *pinus* (pino) y *b)* bosques de *abies* (oyamel), y las reservas forestales de San Francisco Oxtotilpan componen el parque nacional El Mapa, con servicios de áreas recreativas, campismo, pesca y alpinismo.

Una planta que está presente en todas partes de la comunidad es el maguey, que tiene principalmente dos usos. En primer lugar sirve para deslindar los campos, creciendo sobre todo a lo largo de los caminos y las veredas, en las orillas de los campos, y, en segundo lugar, da pie a la producción del pulque que se distribuye a través de una red de trueque y comercio en pequeña escala.

Los cultivos que destacan son la papa, haba y chícharo (de regadío), maíz (de temporal), avena y trigo, de los cuales cada uno tiene su propio ciclo agrícola. En el mes de enero se empieza a cultivar chícharo y papa; en el caso del primero se "levanta" la cosecha en el mes de mayo y en el de la segunda, se realiza en el mes de junio. Cuando concluyan estos trabajos iniciará la preparación de la tierra para el cultivo del maíz, que tiene aproximadamente una duración de seis meses: mayo-noviembre. La producción de papa y chícharo por lo regular será llevada al mercado (Central de Abastos), mientras que el maíz, haba y trigo se ocuparán para el autoconsumo de las personas; la avena será alimento del ganado equino.

La comunidad de San Francisco Oxtotilpan se divide en siete barrios, llamados "colonias": en el norte de la cañada se encuentran las colonias de Santa Teresa, hacia el oeste; y Las Manzanas, hacia el este, separadas por el Río Verde; más hacia el sur está la colonia del Panteón

que abarca también el centro de la comunidad; al sur de ella está la colonia de las Mesas; mientras que al sur de las Manzanas encontramos primero la colonia de Los Remedios y luego la de Los Pinos. Al extremo sur, distribuída alrededor de la carretera de Toluca a Temascaltepec (la carretera federal núm. 134) está la colonia Buenos Aires.

Sería justo distinguir entre dos diferentes partes de la comunidad: la San Francisco Oxtotilpan "tradicional", la parte norte que empieza con Santa Teresa y Las Manzanas y abarca El Panteón, Los Remedios, una parte de Las Mesas y de Los Pinos; y la San Francisco "moderna": Buenos Aires, una parte de Los Pinos y una parte de Las Mesas. Se puede suponer que esta división se debe a la construcción de la carretera Toluca-Temascaltepec alrededor de 1970, hecho que dinamizó los recursos económicos potenciales en la San Francisco Oxtotilpan "moderna": dos minas de arena que fueron explotadas por un contratista hasta hace poco (y que están ocasionando conflictos entre los miembros de la comunidad), una gasolinería y un aserradero que funcionó de 1980 hasta 1992 (causando también conflictos). En la colonia Buenos Aires se siente cierta amargura, siendo el típico argumento que "todos los recursos se encuentran aquí, pero las decisiones se toman en el Centro". De acuerdo con algunos de los habitantes, el conflicto está menos agudo ahora que hace algún tiempo, pero la presencia de la carretera ha causado modificaciones tan hondas que casi se puede hablar de dos diferentes "culturas matlatzincas": una moderna y otra tradicional, y existe una buena posibilidad de que la comunidad se divida en el transcurso de los siguientes años.

La típica unidad doméstica es la familia nuclear, a veces con rasgos de familia extensa; formalmente la descendencia es patrilineal y la residencia patrilocal. Pero el proceso de modernización y las condiciones cambiantes están causando fuertes modificaciones en este patrón. Una de las modificaciones más observables es la abundancia de familias con una jefe de familia y sin miembros adultos masculinos. En efecto, familias matrifocales como se conoce de la región caribeña y del norte de América del Sur (véase Smith, 1962; Randolph, 1964; Smith, 1975). En algunas de las colonias, el porcentaje de familias matrifocales es tan alto como 50%, o posiblemente más alto. Evidentemente este fenómeno debe parcialmente su existencia a la pronunciada migración, pero sospechamos que hay causas más complejas y más escondidas detrás de la obvia migración.

La propiedad de la tierra presentaba ya antes de las anunciadas modificaciones al artículo 127 un cuadro bastante complejo, donde ocasionalmente la confusión da lugar a la monopolización y concentración de este recurso (problema nada desconocido en otras partes de la República). La tenencia de la tierra presenta tres modalidades: los terrenos que se encuentran en el centro, y que se estrechan hacia el norte y el sur, son la propiedad comunal de 106 comuneros; mientras que las tierras que están al norte de la comunidad conforman un ejido con 210 ejidatarios. Distribuidas por todas las colonias hay tierras privadas en lotes de tamaños muy variados. Existen todas las combinaciones posibles de tenencia de la tierra (y algunas netamente imposibles): aparte de los campesinos que tienen terrenos bajo un sólo régimen, hay comuneros que son también ejidatarios; hay ejidatarios que tienen también propiedad privada; y hay pequeños propietarios que son también comuneros. Y hemos encontrado a campesinos que no son ni comuneros ni ejidatarios ni propietarios privados y que, sin embargo, tienen tierra.

Las actividades económicas dentro de San Francisco Oxtotilpan son diversas en el sentido de distribución y aprovechamiento de los recursos naturales del entorno donde se desenvuelve la comunidad. Dentro de estas actividades, y enumerándolas por orden de importancia, se encuentran: agricultura (tanto de riego como de temporal), producción de pulque; acciones que guardan una estrecha relación con el comercio, ya que los mismos agricultores salen a vender el producto o, en su defecto, lo comercian dentro de la misma comunidad, para lo cual en muchas ocasiones realizan el trueque. Por otro lado, se lleva a cabo la explotación de una mina de arena y la concesión de una gasolinera; así como también el aprovechamiento del agua del río y la introducción de criaderos de truchas. Aproximadamente a una década se han aprovechado los recursos forestales en la creación de talleres familiares de carpintería.

Aunque aparentemente las actividades de la población parezcan suficientes, éstas no son remuneradas como para lograr un nivel de vida satisfactorio; por lo que los habitantes antes de terminar un nivel medio de educación se ven en la necesidad de emigrar principalmente a la ciudad de México, Toluca y Valle de Bravo para emplearse; las mujeres como trabajadoras domésticas y los hombres en diversos oficios de: hojalateros, pintores automotrices, mecánicos, jardineros,

personal de limpieza en los diferentes ayuntamientos y comercios. Sus regresos son temporales.

La población que reside de forma permanente en la comunidad es de alrededor de 1 500 personas establecidas, según un patrón de asentamiento sumamente disperso, con las casas trepando por las inclinaciones de la cañada; solamente el centro de la comunidad se asemeja a una concentración más o menos urbana. Este centro abarca, como es costumbre, la iglesia (y, un poco fuera del centro, el panteón), la delegación, la escuela primaria y la mayor parte de las tiendas.

La población en San Francisco Oxtotilpan es abundante y la tierra es escasa, con una consecuente muy fuerte presión sobre la tierra, y el hecho de que más de 50% de la población de San Francisco vive hoy en la ciudad de México y en Estados Unidos.

Son comunes los casos de miembros de la comunidad que viven en la ciudad de México, o en otro lugar fuera de San Francisco Oxtotilpan, y que regresan a la comunidad con el único objetivo de ocupar su cargo. Ya se ha mencionado el caso de un joven que muy temprano salió de la comunidad, adquirió educación y formación profesional como mecánico en la ciudad, donde sigue viviendo y, sin embargo, regresó a San Francisco Oxtotilpan un año entero para ocupar su cargo.

En lo que hemos llamado el San Francisco "tradicional" hay alrededor de una docena de camiones y camionetas, y cinco taxis que pertenecen a las familias más adineradas (curiosamente los taxis en la comunidad coinciden exactamente con las antenas parabólicas). En el San Francisco "tradicional" el comercio está dominado por cuatro tiendas en el centro, de las cuales una es de CONASUPO (Compañía Nacional de Subsistencias Populares).

San Francisco Oxtotilpan es, como cualquier comunidad en el mundo, un espacio social que, poniendo en movimiento un número de valores culturales, presenta algún grado de orden combinado con un grado de tensión que, entre los dos, definen un estado de equilibrio más o menos frágil. Es decir, una comunidad es un proceso social, que a través de su reproducción, está expuesto permanentemente a un cambio que puede ser cuantitativo, en el sentido de que nuevos individuos ocupan los mismos roles sin que éstos se modifiquen notablemente; o puede ser cualitativo, en el sentido de que no solamente cambia la ocupación de los roles, sino también sus características y distribución.

Uno de los mecanismos al mismo tiempo más poderosos y conspicuos que sirve en las comunidades indígenas mesoamericanas, para definir los roles comunitarios y su sucesiva ocupación es el sistema de cargos, institución que ha sido amplia e intensivamente estudiada en la antropología de Mesoamérica.

Aparte de los cargos civiles o constitucionales que giran en torno a la delegación, que regulan la vida estrictamente secular en la comunidad los aspectos netamente relacionados con la economía y la política y que de diferentes maneras están articulados con las instancias seculares del Estado de México y de la República, existe también un conjunto de cargos vinculados con la iglesia y la religión, y que llega a constituir un auténtico sistema de cargos que cumple esta función de regular el tránsito en la vida social, tanto en la cotidianidad como en estas ocasiones que ponen al desnudo la distribución de roles en la comunidad: las fiestas y los rituales. Es relativamente fácil distinguir los dos diferentes tipos de cargos los civiles y los religiosos, no obstante una larga serie de dudas y nebulosidades en la definición de lo que es lo religioso y lo político.

El núcleo de los principales cargos religiosos son 16 en total: un *fiscal*, un *fiscalito*, seis mayordomos y ocho *criados*, a los cuales hay que agregar al sacerdote, un rezandero y una rezandera. Los cargos que de manera directa pertenecen al catolicismo popular están divididos en dos grupos: los mayordomos y los bexoques (o campaneros o *criados*), conformados por siete miembros respectivamente, más la pareja que conforman el fiscal y su bexoque.

Un elemento que puede afectar las aspiraciones democráticas es el hecho de que cada mayordomo anuncia al sucesor de su cargo y al del cargo de *mbexoque* correspondiente que ha sido elegido para desempeñar el puesto para el año siguiente.

Hay un alto índice de rechazo a los nombramientos. Por ejemplo, en el caso de 1997, en la elección de los mayordomos para el año de 1998, tres de los ocho elegidos se rehusaron a aceptar el cargo. Si el elegido todavía no acepta el nombramiento después de la tercera visita de los mayordomos y los *mbexoques*, entonces el caso es entregado a los delegados de la comunidad, quienes le expiden un citatorio al recalcitrante para que en una fecha determinada se presente ante las autoridades civiles, con la presencia de los mayordomos y los

mbexoques, y explique los motivos por los cuales se niega a aceptar tal o cual cargo para el que ha sido elegido.

Si presenta una razón aceptable, entonces se le toma en cuenta y se elige a otro candidato para ocupar el cargo, pero si sus razones no son satisfactorias, entonces se ponen en movimiento las sanciones al alcance de las autoridades civiles de la comunidad.

En el caso de 1997, dos de los elegidos para ocupar un cargo durante el año de 1998 que originalmente lo habían rechazado, cambiaron de parecer bajo la presión nada suave de los mayordomos y los *mbexoques*; mientras que el tercero insistió en negarse, por lo que los delegados les ordenaron a las autoridades ejidales que le prohibieran cortar y recoger leña, y a los jueces de agua que le cortaran el suministro del líquido para regar sus cultivos. El candidato pasó un tiempo espantoso sin poder cocinar, y su cosecha de chícharos se pudrió por falta de agua. Al año siguiente aceptó el nombramiento al mismo cargo que había rechazado.

Un caso bastante común es que el elegido a ocupar un cargo no lo acepta y no acude a la presentación de los nuevos cargueros el día de San Antonio. Eso ha sucedido en cada año desde 1996 hasta la fecha y, según los testimonios de miembros de la comunidad, también en años anteriores.

En una de las ocasiones de la entrega de los cargos, el 31 de diciembre, un mayordomo llevaba tres semanas borracho, por lo que las autoridades civiles se encargaron de asegurar su presencia física en la ceremonia de entrega; pero también lo encarcelaron tres días antes para garantizar que participara en la ceremonia en buen estado. Los demás mayordomos tuvieron que introducir unas cobijas y una botella de trago para que no se muriera del frío y de la abstinencia.

Una de las palabras que con mayor frecuencia se utiliza para hablar del sistema y de los cargos es: "disciplina". A cada rato se dice que es necesario conservar la disciplina y que la principal función de los cargos es el mantenimiento de ésta.

Este rasgo de los cargos, la disciplina, se revela de muchísimas maneras. En la vigilia del año nuevo de 2000-2001 tuvimos que mandarle de contrabando una botella de trago a uno de los mayordomos salientes, ya que se habían mantenido borracho durante varios días antes de la ceremonia de entrega de los cargos en la víspera de año nuevo. Hay que mencionar que dicho mayordomo es conocido

por su gusto por la botella y en sus parrandas no había nada nuevo ni sorprendente. Sin embargo, los mayordomos se vieron forzados a meterlo en la cárcel de la comunidad para evitar que cometiera un escándalo durante la ceremonia de entrega de cargos, causando así la vergüenza de todos. Para que no sufriera demasiado en la cárcel tuvimos que mandarle una cobija y un trago, pero el argumento para explicar su reclusión era repetidamente la necesidad de disciplina.

En algunas comunidades existen largas listas de espera, como lo ha descrito Frank Cancian en Zinacantán, mientras que en otras hay que presionar a los miembros para que acepten ocupar su cargo. El caso en San Francisco Oxtotilpan es el segundo: muchas veces es necesario obligar a los miembros casi por la fuerza a asumir su cargo en la jerarquía. Hace algunos años, en 1997 exactamente, se resistió un joven, miembro de una de las familias prominentes del centro de la comunidad, a ocupar su cargo como mayordomo de la Virgen de Guadalupe; por lo que las autoridades de la comunidad cancelaron la concesión que tenía su esposa para vender dulces en el patio de la escuela primaria Emiliano Zapata en el centro de la población. Una vez llevada a cabo la amenaza consintió el joven desempeñar su rol durante el año.

Recientemente, en la entrega de las mayordomías en vísperas del año nuevo de 2001 se había resistido uno de los mayordomos de Santa Teresa a asumir su cargo, y no se presentó a participar en la ceremonia del primero de diciembre, por lo que las autoridades empezaron a amenazarlo con encarcelarlo o expulsarlo de la comunidad. Finalmente se presentó bajo fuertes protestas y de mala gana a ocupar su cargo desde la entrega de las mayordomías en la víspera del año nuevo.

La escuela primaria (con 212 alumnos inscritos, un director y ocho profesores) es estatal y no es bilingüe-bicultural, lo que posiblemente ha contribuido a fortalecer la identidad étnica de la comunidad. Los maestros son de Toluca y de otros estados de la República, no son matlatzincas. Hay que señalar que la primaria funciona bien, los profesores son de bastante mejor madera que es el caso en muchas otras escuelas con alumnos indígenas.

Otra escuela primaria, la Francisco Villa, se encuentra en la colonia Buenos Aires, en la entrada a la comunidad, y es rodeada de algo de misterio.

También en la colonia Buenos Aires, pero al otro lado de la carretera, se encuentra una telesecundaria, fundada en 1982. Los primeros alumnos egresaron en 1984 y en total han egresado alrededor de 400 alumnos hasta hoy. La telesecundaria tiene 90 alumnos y es atendida por un director (de formación, geógrafo), una secretaria, un intendente y 5 profesores (ninguno es maestro de secundaria, son historiadores, geógrafo, antropóloga). Una de las maestras de la telesecundaria me contó que, en su opinión, las autoridades privilegian la escuela primaria del centro; ella lo interpreta como consecuencia de que se perciban las necesidades de la población relacionadas con la educación primaria y no con la secundaria.

La telesecundaria es la única educación secundaria al alcance de los habitantes en la comunidad, pero muchos prefieren mandar a sus niños a la secundaria que se encuentra en Comunidad, a seis kilómetros de San Francisco Oxtotilpan.

Hay tres planteles preescolares: uno se ubica en el centro, con dos educadoras que atienden a 30 niños: 18 y 12. Una de ellas está cursando la carrera en la escuela normal para educadoras en San Juan del Río en Querétaro, es indígena otomí de Temoaya. Otro plantel se encuentra en la colonia Buenos Aires, tiene nueve niños atendidos por una educadora de San Francisco Oxtotilpan (de la colonia El Polvorín, o sea Los Remedios).

La lengua matlatzinca que se habla en San Francisco Oxtotilpan pertenece a la familia lingüística otopame, y está estrechamente emparentado con la lengua ocuilteca que se practica en San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilan.¹³

¹³ La familia lingüística otopame abarca además las siguientes lenguas: el pame del norte que se habla en San Luis Potosí; el pame del sur que se practica en unos pocos pueblos en la sierra de Querétaro e Hidalgo; el chichimeca jonas, en Guanajuato; el otomí, en México DF, el Estado de México, Hidalgo, Querétaro, Puebla y Veracruz; el mazahua que se habla en Michoacán y el Estado de México; y el ocuilteco que se practica en el Estado de México (Manrique, 1988: 34-35). De estas lenguas otopames, las más extendidas son el otomí que actualmente cuenta con 280 238 hablantes en la República, y el mazahua que cuenta con 127 826. El ocuilteco se practica hoy solamente en algunas de las comunidades del municipio de Ocuilan, principalmente en la comunidad de San Juan Atzingo, y el matlatzinca se habla únicamente en la comunidad de San Francisco Oxtotilpan en el municipio de Temascaltepec. De acuerdo con las estadísticas

Al estratificar la población por medio de la lengua daremos con tres grupos: los monolingües de habla matlatzinca que abarca a la gente anciana los bilingües de habla matlatzinca-español que comprende a la gente adulta y joven; y finalmente los monolingües de habla español que son los niños, de acuerdo con la opinión de la educadora responsable de uno de los dos planteles preescolares de la comunidad (el que se encuentra en la colonia de Santa Teresa, el otro está en Buenos Aires). Es interesante comparar esta opinión con la manifestada en un estudio de la comunidad:

... en general sus pobladores son bilingües, la comunicación entre ellos es exclusivamente en matlatzinca, emplean el español únicamente en sus relaciones comerciales fuera del lugar y con personas extranjeras (Lagunas, 1982: 11).¹⁴

Conviene señalar que la lengua matlatzinca, a pesar de la total falta de atención en las escuelas de la comunidad, es utilizada cotidianamente en el contexto del hogar y de la población. Hemos estado presentes en reuniones de la comunidad donde se hablaba exclusivamente el matlatzinca, pero en otras donde se practicaba solamente el español. Los habitantes de San Francisco Oxtotilpan cambian muy hábilmente del español al matlatzinca, según opinen que son asuntos que les importan a los antropólogos o no.

San Juan Atzingo

Única comunidad de cultura atzinca en la República mexicana. Se ubica al este de Toluca, capital del Estado de México, en el municipio de Ocuilan de Arteaga.

Este municipio se localiza al sureste de la capital del Estado de México, limita al norte con Santiago Tianguistenco y Jalatlaco; al sur con Malinalco, Joquicingo, Texcalyacac, y el estado de Morelos. San Juan Atzingo se sitúa al noreste de la cabecera municipal Ocuilan de Arteaga.

oficiales, hoy 755 hablan ocuilteco, mientras que 1 352 hablan matlatzinca (Rosas, 1995: 33-35).

¹⁴ Los dos puntos de vista aquí referidos son interesantes, ya que corresponden a la opinión típica de un miembro de un grupo étnico que siente vergüenza al admitir que habla un "dialecto" (y, sin embargo, vive de hablar este dialecto) y el sentido común de un científico social en lo referente al bilingüismo.

Dicho municipio está asentado en la sierra formada alrededor de las Lagunas de Zempoala, las cuales se crearon a partir de erupciones volcánicas constituidas por rocas del Oligoceno-Mioceno, así como por depósitos sedimentarios fluviales y lacustres (Atlas, 1994: 10). San Juan está sobre una franja conformada por rocas clásticas y volcánicas resultantes principalmente de la actividad volcánica y rellenado de depresiones; lo que hace que la comunidad sea dispersa, así como que las áreas de cultivo sean irregulares (Atlas, 1994: 14).

San Juan se localiza dentro del complejo de sierras que rodean y dividen al valle de Toluca y la cuenca de México, las cuales empiezan en la del Ajusco, que termina y sirve como límite natural con el estado de Morelos, en los cerros de Zempoala.

La región comparte tres climas: la cabecera municipal tiene clima templado C(w2)(w)v(i')g subhúmedo; la parte oeste de la sierra, clima semifrío-subhúmedo; al este de dicha sierra hay un clima semifrío-húmedo C(E)(m).

En este municipio existen dos tipos de vegetación de norte a sur en su territorio: bosques de *abies* (oyamel) en la zona de las lagunas de Zempoala, y bosques mixtos (pino y encino) en los cerros que las rodean. La especie principal de árbol es el pino ayacahuite. Existen en los alrededores de San Juan Atzingo magueyes y árboles de pera. Árboles de tejocote crecen a las orillas de las veredas, así como en la carretera pavimentada. (La mayor parte de los datos sobre aspectos físicos de San Juan Atzingo fueron recabados en Álvarez y Monterrosas, 1996). En el municipio de Ocuilán la población ocupada en el sector primario es de 55% y más; en el sector secundario participa de 15% a 24% del total; y por último en el sector terciario se ocupa de 20% a 29% de los habitantes (gráfica 2). En el municipio no existen empresas, la gente que gana menos de un salario mínimo representa 55% (Panorámica, 1993: 321). Con base en lo observado en campo así como en las cifras anteriores, la región y en especial la población de San Juan Atzingo se dedica en su mayoría al cultivo de la tierra. De lo referente a la producción de maíz y los demás cultivos tenemos que el primero se usa para el autoconsumo, mientras que los de chícharo, zanahoria y nopales, se comercializan. El maíz se siembra para autoconsumo porque se usa para elaborar tortillas, que son la base de la dieta de la comunidad, y tamales en las festividades. El camino de acceso a la comunidad que parte de la carretera Santiago-Chalma la di-

vide en dos partes de norte a sur, el camino viejo que se usó hasta la apertura de la carretera la dividía de norte a sudeste. Existen en la comunidad cuatro barrios cuyos demarcadores toponímicos están dados a partir de elementos aparentemente diversos. El barrio de Nativitas¹⁵ se denomina así debido a que tiene la iglesia de la virgen de la Natividad; el barrio del Atorón recibe este nombre porque en él se ubica el panteón de la comunidad y en él "todos nos tenemos que atorar"; en el barrio del "centro" se ubica la iglesia de san Juan y la delegación municipal.

El barrio de Teocalcingo es reconocido como el más viejo de la comunidad, único que mantiene un topónimo en lengua indígena, pero no atzinca; su nombre proviene del náhuatl. Quizá en este lugar se rendía culto en cuevas y de allí el vocativo teocalzingo, si bien no existen vestigios de montículos, y en la memoria tradicional no se recuerda la existencia de capillas u otro lugar de culto. Es el sitio en donde se encuentran las personas de tradición o los "re'indios".

La forma de asentamiento se basa en linajes de consanguinidad, tiende a ser en solares donde se concentran las unidades domésticas, tomando como eje de distribución al jefe del grupo doméstico amplio, generalmente es el hombre; padre de los hijos varones que llevan a sus esposas a vivir al solar.

Existen como se ha mencionado dos iglesias, la principal se localiza en el centro de San Juan Atzingo y está ubicada frente al edificio de la delegación municipal, sede de las autoridades tradicionales en el ámbito civil, es decir, los delegados, los comandantes y el encargado de los bienes comunales. Esta iglesia está dedicada a san Juan Bautista y se considera la principal de la población. En el interior hay una viga que tiene la inscripción 1736. Hasta 1998 en el altar se encontraba un teponaztle de madera en forma de jaguar, y se usaba para llamar a reunión hasta la década de los cincuenta. A raíz del robo de imágenes

¹⁵ Dentro de este barrio se encuentra la colonia Carlos Hank que, para los fines administrativos y rituales como la distribución de los cargos o las cooperaciones comunales, se le considera parte de Nativitas. La colonia Gustavo Baz se separó de San Juan Atzingo en la década de los sesenta, a raíz del cambio de actividades económicas de la colonia ya que se dedicaron al comercio de alimentos en la carretera, actividad que continúa.

en iglesias de poblaciones vecinas se decidió que permaneciera escondido este instrumento.

La otra iglesia se localiza en el barrio de Nativitas y esta dedicada a la virgen de la Concepción. El tamaño de la construcción es similar a la parroquia del centro. Cada iglesia está a cargo de un *mandón*, que es la persona que se encarga de organizar las festividades y el cuidado del inmueble por medio de la coordinación de los mayordomos, los *brazos* y los semaneros, tanto en el desarrollo de las fiestas como en la vida cotidiana; ya que durante todo el año se deben mantener los edificios enflorados y aseados.

La lengua atzinca es la que registra el menor número de hablantes en el Estado de México, con aproximadamente quinientas personas. En el pueblo de San Juan Atzingo se encuentra 90% del total de hablantes (Álvarez, 1996: 74). Actualmente la población que no habla, pero que entiende la lengua constituye cerca de 50%, y los que la dominan plenamente e incluso manejan la lengua ritual (*Tlatol*) son apenas 3% del total. No obstante, el *Tlatol* ocupa un lugar central en la vida de la comunidad, así como los *Tlatoleros* que son los encargados de practicarlo en lo que la comunidad define como la *Tlatoleada* o *Tlatolear*.

El lenguaje ritual es llamado por la comunidad como *tlatol*, término que proviene de la lengua nahua *Tlatoa* "dice, contesta, responde". Al cuestionar a los hablantes el término se difiere en "hablar" de ahí que se denomine *tlatolero* a quien lo practica. El término *tlatol* es una adaptación del nahua en la lengua atzinca.

El *tlatol* es una lengua ceremonial entendida como aquella que sólo se practica en determinadas circunstancias con una normatividad establecida que incluye una estructura diferente a la lengua de uso cotidiano, con lo cual concuerdan con los *huehuetlatollis* nahuas registrados por los humanistas del siglo XVI, así como en los examinados entre grupos nahuas en la actualidad como el caso de Yancuitlalpan en Puebla, estudiado por Muñoz (1994) y Cerón (1995: 97).

Los *Huehuetlatollis* representan un mecanismo de continuidad y de resistencia lingüística frente a nuevas formas de vida, pues a través de la pronunciación de estos discursos reafirman su identidad étnica y hacen referencia a su tradición.

Al realizar el estudio sobre la comunidad de Atzingo se detectaron dos tipos de *tlatol*: el protocolo; saludos en las casas, entre los ancianos y el que se usa el día de muertos, en donde cumple una función fundamental; reafirmación de la identidad colectiva. Destacando que a pesar del nombre en nahua de *tlatol*, el discurso ritual es en lengua atzinca (Álvarez, 2000).

En una comunidad en donde es casi inexistente la práctica de la lengua materna (utilizada únicamente por los ancianos), la permanencia de la lengua ritual plantea la existencia de un grupo que mantiene una posición política delimitada y reconocida. Estas personas son los especialistas tradicionales que median entre las decisiones del grupo político ante la tradición; al ser intermediarios aseguran que el poder político del grupo sea respetado, ya que esta forma de organización (sistema de cargos) ha sido avalado y practicado por la comunidad desde tiempos inmemoriales en el ámbito comunal. La mujer *tlatolera* en el ámbito domestico es el vínculo entre la tradición y el núcleo familiar.

El dominio lingüístico (espacio donde se localizan las situaciones comunicativas) es el espacio tradicional político aunado al espacio tradicional religioso. El *tlatolero* conserva presencia en el espacio político, diferencia fundamental con otras comunidades en las cuales se ha perdido esta relación. El día de muertos es para la comunidad el día de unión del poder político y religioso por medio de los *tlatoleros*. El dominio lingüístico en el ámbito familiar está circunscrito a la parte femenina, es expresión de la reproducción biológica y a la vez de la reproducción de la cultura a partir de la mujer en el seno de la familia. Al unirse los ámbitos comunales y familiares de dominio lingüístico se genera un sistema equilibrado que permite la reproducción de la cosmovisión.

En suma el *tlatol* es un mediador no sólo entre los ámbitos referidos sino ante la dignidad y el pueblo. En San Juan Atzingo es un símbolo compartido que fortalece la identidad del grupo a nivel comunal y a nivel doméstico.

Para los habitantes, el respeto expresado mediante los y las *tlatoleros* en el ritual de día de muertos es la expresión del sentimiento de comunidad y de permanencia como grupo étnico. Con la tradición oral se mantienen y recrean las normas morales de la comunidad hacia el recuerdo de los "pasados". Se plantea la existencia de un proyecto de

identidad étnica como medio para ocupar un lugar en la historia con su propio pasado aspirando a su propio futuro.

Conclusión

La práctica de lenguas maternas por parte de los grupos étnicos presentados genera en la conformación de la identidad varios rasgos coincidentes; así, la lengua funciona como el medio por el cual se representa el mundo y se elabora la visión sobre el mismo. En el caso de Oxtotilpan la lengua aún se emplea en la vida cotidiana; en San Juan Atzingo se emplea sólo en el nivel ritual de las actividades domésticas y comunitarias. San Francisco Oxtotilpan está en un proceso de fragmentación territorial como el sufrido en San Juan Atzingo en la década de los sesenta con la apertura de la carretera Santiago-Chalma, en donde fueron las adecuaciones económicas lo que llevo a la fragmentación de la comunidad y no el uso de la lengua o su olvido.

Ambas comunidades hacen uso al exterior del imaginario creado a partir de la posesión de una lengua indígena, situación manejada con mayor énfasis por San Juan Atzingo, donde ante las instancias indigenistas asume el papel de una comunidad en la que todos practican la lengua y la cultura étnica, haciendo uso de una identidad instrumental que les permite ubicarse en una situación más ventajosa en su relación con el Estado, que las comunidades vecinas que no manejan la lengua indígena.

El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan tiende a debilitarse en cuanto se realizan sanciones a quienes no quieren participar en él. En San Juan Atzingo se mantiene la participación voluntaria en el sistema de cargos y no se recuerda que se hallan aplicado sanciones a alguien por no participar. Así, en la comunidad que no se practica la lengua materna se tiene un mayor apego a las formas de organización tradicional. Sin duda, es la presencia de un proyecto identitario alterno la causa de esta situación.

lkorsbaek@yahoo.com.mx

Recepción: 11 de junio del 2001.

Aceptación: 08 de abril del 2002.

Bibliografía

- Acuña, René (1982), "Prólogo", en Acuña, René (ed.) *Relaciones geográficas del siglo XVI*, tomo 1-10, México: UNAM, 1: 7-13 pp.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973), *Regiones de refugio*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Albórez Zárate, Beatriz (1995), *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*, Zinacantepec: Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México.
- Álvarez Fabela, Reyes y Juana, Monterosas Flores (1996), *San Juan Atzingo. El caso de una minoría étnica en el Estado de México*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Toluca: Facultad de Antropología de la UAEM.
- _____ (1987), *Atlas General del Estado de México*, México: Gobierno del Estado de México.
- Barrios, Marcela (1995), "Estudio del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México", Ponencia presentada en el *Primer Coloquio de Otopames*, celebrado en la Universidad Autónoma de Querétaro, 20-22 de septiembre.
- Barth, Fredrik (comp.) (1976), "Introducción", en F., Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica, 9-49 pp.
- _____ (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bloomfield, (1933), *Language*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Bohn Gmelch, Sharon (1986), "Groups that don't want in: Gypsies and other artisan, trader and entertainer minorities", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 307-330 pp.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972), "El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. IX, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 105-124 pp.
- Bovin, Mette (1972), "Ethno-terms for ethno-groups: Examples from Azande and Kanuri", en Singer, André y Brian V., Street (comps.), *Zande Themes: Essays Presented to Sir Edward Evans-Pritchard*, Totowa/New Jersey: Rowman & Littlefield, 64-81 pp.
- Cancian, Frank (1967), "Political and Religious Organization", (en español) en *Introducción al sistema de cargos*, 193-226 pp.
- Caso, Alfonso (1948), "Definición del indio y de lo indio", en Caso, Alfonso (1980), *La comunidad indígena*, México: SEP/70-Diana, 83-93 pp.
- Cerón Velázquez, María Enriqueta (1995), *Redes sociales y compadrazgo*, México: INAH.
- Certeau, Michel de (1996), *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana.
- Cuisinier, Jean (1990), *Ethnologie de l'Europe*, núm. 2564, Paris: Presses Universitaires de France, Collection Que sais-je?
- Despres, Leo A. (1968), "Anthropological Theory, Cultural Pluralism and the Study of Complex Societies", en *Current Anthropology*, vol. 9 núm. 1, 3-26 pp.
- _____ (1975), "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", en Despres, Leo (1975), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, The Hague, Mouton, 187-207 pp.
- Frey, Herbert (1991), *La arqueología negada del Nuevo Mundo*, México: CNCA.
- Friedrich, Paul (1984), *Rebelión agraria en una aldea mexicana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991), *Los príncipes de Naranja*, México: Grijalbo.

Leif Korsbaek y Reyes Luciano Álvarez F., "Lengua y Etnicidad: Dos Casos en el Estado de México", *Convergencia* N° 28, 2002, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

Furnivall, J. S. (1939), *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Londres: Cambridge University Press.

Foster, G. M. (1987), *Tzintzuntzan*, México: Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford M. (1963), "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", en Geertz, Clifford, *Old Societies and New States*, New York: The Free Press, 105-157 pp.

Gerhard, Peter (1986), *La geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821*, México: UNAM.

Greenberg, James B. (1987), *Economía y religión entre los chatinos*, México: INI.

Gumperz, John (1962), "Types of Linguistic Communities", en *Anthropological Linguistics*, vol. 4, núm. 1, 28-40 pp.

Hale, Charles A. (1972), *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI, México.

Hanke, Lewis (1974), *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México: SEP/70.

_____ (1985), *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno de Chiapas.

Harris, Marvin (1964), *Patterns of Race in the Americas*, New York: Walker.

Hockett, C. F. (1958), "A Course in Modern Linguistics", en *A Manual of Phonology*, New York: Macmillan.

Hudson, R. A. (1980), *Sociolinguistics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hymes, Dell (1962), "The Ethnography of Speaking", en Gladwin, T. y W. C., Sturtevant (eds.), *Anthropology and Human Behavior*, Washington DC: Anthropological Society of Washington, 15-53 pp.

_____ (1971), "Sociolinguistics and the Ethnography of Speaking", en Ardener, Edwin (ed.) (1971), *Social Anthropology and Language*, London: Tavistock, 47-93 pp.

Junod, Henri (1962), *The Life of a South African Tribe, I-II*, New York: University Books.

Korsbaek, Leif (1987), "El desarrollo del sistema de cargos en San Juan Chamula: El modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. 24, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 214-242 pp.

_____ (1990), "Religión y política en el sistema de cargos. Una comparación de tres comunidades maya de los Altos de Chiapas", en *Cuicuilco*, núm. 23-24, 115-132 pp.

_____ (1992), "San Pablo Oztotepec: Un pueblo náhuatl en las orillas de la capital", en Méndez y Mercado, Leticia Irene (comp.), *I Seminario sobre identidad*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 91-114 pp.

_____ (1997), "El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec", Ponencia presentada en el *Primer Coloquio del Sistema de Cargos*, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, abril.

_____ (1998), "La distribución municipal de la población indígena en el Estado de México", en González López, Sergio (coord.), *Desarrollo regional y urbano en México a finales del siglo XX. Una agenda de temas pendientes*, Toluca, México: UAEM/AMECIDER/IIIES, tomo II, 487-512 pp.

Korsbaek, Leif y Felipe, González Ortiz (1999a), "Trabajo y comunidad. Reproducción social, económica y cultural de la población indígena del Estado de México", en *Convergencia*, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la UAEM, año 6, núm. 19, mayo-agosto, 275-303 pp.

Leif Korsbaek y Reyes Luciano Álvarez F., "Lengua y Etnicidad: Dos Casos en el Estado de México", *Convergencia* N° 28, 2002, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

- _____ (1999b), "La población indígena en el Estado de México en el marco del municipio", en *Quivera*, Facultad de Planeación de la UAEM, núm. 2, noviembre, 45-56 pp.
- _____ (2000), "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México", en *Cuicuilco*, núm. 19, 55-82 pp.
- Korsbaek, Leif *et al.* (1996), "San Francisco Oxtotilpan como ecosistema", en *Hombre-Naturaleza, Un destino común. Ciencias, disciplinas en diálogo*, vol. II, Toluca: UAEM, 426-442 pp.
- Korsbaek, Leif (comp.) (1996), *Introducción al sistema de cargos. Antología*, Toluca: UAEM.
- Kuper, Hilda (1947), *An African Aristocracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Labov, William (1972), *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lagunas R., Zaid (1982), *La población matlatzinka actual*, México: SEP/INAH.
- Leach, Edmund R. (1954), *Political Systems of Highland Burma*, London: LSE.
- _____ (1979), "Antropología", en Paul, Barker (ed.), *Las ciencias sociales de hoy*, México: Fondo de Cultura Económica, 25-36 pp.
- León-Portilla, Miguel y Librado, Silva Galeana (1991), *Huehuetlahtolli; testimonio de la antigua palabra*, México: SEP/Fondo de Cultura Económica.
- Linton, Ralph (1936), *The Study of Man*, New York: Appleton-Century Crofts.
- López Austin, Alfredo (1996), *Los Mitos del Tlacuache*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Lyons, John (1970), *Chomsky*, London: Fontana.
- Mackenzie, W. J. M. (1978), *Political Identity*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Manrique Castañeda, Leonardo (1988), *Atlas cultural de México. Lingüística*, México: SEP/INAH/Planeta.
- Moerman, Michael (1968), "Who are the Lue: Ethnic identification in a complex civilization", en *American Anthropologist*, vol. 67, 1215-1230 pp.
- Mörner, Magnus (1974), *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, núm. 128, México: SEP/70.
- Muñoz Cruz, Héctor y Rossana, Podestá (1994), *Sirí Yancuitalpan, tradición y discurso ritual*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Nadel, S. F. (1951), *Foundations of Social Anthropology*, London: Cohen & West.
- Naroll, Raoul (1964), "Ethnic Unit Classification", en *Current Anthropology*, vol. 5 núm. 4, 283-291 pp.
- O'Gorman, Edmundo (1977), *La invención de América*, México: Siglo XXI.
- Randolph, R. R. (1964), "The Matrifocal Family as a Comparative Category", en *American Anthropologist*, vol. 66, 628-631 pp.
- Rex, John (1959), "The Plural Society in Sociological Theory", en *British Journal of Sociology*, vol. 10, 114-124 pp.
- Rosas Barrera, Federico (1995), "México Indígena: Un perfil estadístico", en *Educación 2001*, 32-36 pp.
- Rosenzweig, Fernando (1987a), "Introducción", en Rosenzweig, Fernando *et al.* (1987), *Breve historia del Estado de México*, Zinacantepec, Toluca: Colegio Mexiquense-Gobierno del Estado de México, 11-18 pp.

Leif Korsbaek y Reyes Luciano Álvarez F., "Lengua y Etnicidad: Dos Casos en el Estado de México", *Convergencia* N° 28, 2002, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

Rosenzweig, Fernando (1987b), "La formación y el desarrollo del Estado de México", en Rosenzweig, Fernando *et al.* (1987), *Breve historia del Estado de México*, Zinacantepec, Toluca: Colegio Mexiquense-Gobierno del Estado de México, 191-252 pp.

Sapir, Edward (1929), "The Status of Linguistics as a Science", en Mandelbaum, D. G. (ed.) (1968), *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Saville-Troike, Muriel (1982), *The Ethnography of Communication*, Oxford: Basil Blackwell.

Smith, M. G. (1955), *A Framework for Caribbean Studies*, Kingston: University College of the West Indies.

_____ (1960), "Social and Cultural Pluralism", en *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean*, *Annals of the New York Academy of Science* 83, 763-777 pp.

_____ (1962a), *West Indian Family Structure*, Seattle.

_____ (1965), *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley: University of California Press.

Smith, Raymond T. (1975), "The Matrifocal Family", en Goody, Jack (ed.) *The Character of Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press, 121-144 pp.

Stavenhagen, Rodolfo (1989), "Comunidades étnicas en estados modernos", en *América Indígena*, vol. XLIX, núm. 1, 11-34 pp.

Tax, Sol (1937), "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 39, 423-444 pp. (Publicado en español en Korsbaek, Leif (comp.) (1996), "Introducción al sistema de cargos", Toluca: Facultad de Antropología de la UAEM, 87-112 pp.).

Valdés, Luz María y María Teresa, Méndez (1987), *Dinámica de la población de habla indígena (1900-1980)*, núm. 162, México: SEP/INAH, Serie Científica.

Villoro, Luis (1992), *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.

Vincent, J. (1974), "The Structuring of Ethnicity", en *Human Organization*, vol. 33, núm. 4, 375-379 pp.

Wagley, Charles y Marvin, Harris (1958), *Minorities in the New World*, New York: Columbia University Press.

Wagley, Charles (1941), "Economics of a Guatemalan Village", en *American Anthropological Association, Memoir*, núm. 58, Washington DC.

_____ (1949), "The Social and Religious Life of a Guatemalan Village", en *American Anthropological Association, Memoir*, núm. 71, Washington DC.

Weber, Max (1998), *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Wirth, Louis (1945), "The Problem of Minority Groups", en Linton, Ralph (comp.), *The Science of Man in the World Crisis*, New York: Columbia University Press. (Aquí citado de acuerdo con la selección en Parsons, Shils, Naegle y Pitts (comps.), *Theories of Society*, New York: The Free Press, 309-315 pp.).