



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN ESTUDIOS AMERINDIOS Y EDUCACIÓN

BILINGÜE

EL CAMPO SEMÁNTICO DE LA MILPA.

APROXIMACIONES A LA MEMORIA BIOCULTURAL EN UNA COMUNIDAD

ÑÄHÑO DEL SEMIDESIERTO QUERETANO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN ESTUDIOS AMERINDIOS

Y EDUCACIÓN BILINGÜE

PRESENTA

MARÍA ANTONIETA GONZÁLEZ AMARO

DIRIGIDA POR

DR. EDUARDO PATRICIO VELÁZQUEZ PATIÑO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QRO. 2015

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma De Querétaro
Facultad De Filosofía
Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

**El campo semántico de la milpa. Aproximaciones a la memoria biocultural en una
comunidad Nāhño del semidesierto queretano.**

TESIS

Que para obtener el grado de Maestra en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

PRESENTA

María Antonieta González Amaro

DIRIGIDA POR

Dr. Eduardo Patricio Velázquez Patiño

SINODALES

Dr. Eduardo Patricio Velázquez Patiño
Presidente

Dr. Alonso Guerrero Galván
Secretario

Dr. Ewald Ferdinand Rudolf Hekking Sloof
Vocal

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada
Suplente

Mtro. Diego Prieto Hernández
Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad de Filosofía

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Mayo 2015

RESUMEN

En el presente trabajo se hace una aproximación y análisis a la memoria biocultural de los habitantes de la comunidad ñöñhö del Membrillo, Cadereyta de Montes, Qro. Teniendo como objetivo de investigación la documentación de este conocimiento tradicional, se presenta un acercamiento antropológico a los saberes tradicionales respecto a la actividad agrícola, a la par de un análisis sobre el conocimiento léxico en la lengua hñöñhö que poseen diferentes generaciones en torno a este ámbito de la realidad sociocultural. Dentro de un contexto de desplazamiento lingüístico y cultural, las aproximaciones al campo semántico de la milpa y la memoria biocultural señalan las implicaciones del cambio cultural y lingüístico en la comunidad, dando paso a la inminente desaparición de este saber tradicional incluyendo el saber a cerca de la lengua indígena.

(Palabras clave: memoria biocultural, saberes tradicionales, léxico agrícola, milpa)

SUMARY

In this paper an approach and analysis to biocultural memory of the people of the ñöñhö community El Membrillo, Cadereyta de Montes, Querétaro, México. It aiming research documenting this traditional knowledge, an anthropological approach to traditional knowledge regarding agriculture, along with an analysis of lexical knowledge in hñöñhö language possessing different generations around presents this area the sociocultural reality. Within a context of linguistic and cultural displacement, approaches to semantic field cornfield and biocultural memory indicate the implications of cultural and linguistic change in the community, leading to the imminent demise of the traditional knowledge including knowledge about the indigenous language.

(Key words: biocultural memory, tradicional knowledge, agricultural lexicon, cornfield)

Gatho ya jä'i bi mats'ki nuna he'mi
Gatho ya jä'i bi nthewi ja ma hñu nu Membriyo
Ar xambate Ewa, bi yot'i ma mfeni ne ma 'muj

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por haberme brindado el apoyo para la realización de este trabajo de investigación. A todos mis profesores de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe de la Facultad de Filosofía, mi escuela desde hace ya ocho años. Especialmente, quiero agradecer a mis lectores antropólogos y lingüistas que tanto me han apoyado; el Dr. Eduardo Velázquez, el Dr. Alonso Guerrero, el Dr. Ewald Hekking, el Dr. Alejandro Vázquez y al Mtro. Diego Prieto.

Además de que me han brindado su sabiduría y su crítica certera me han sabido orientar en los vaivenes de esta empresa que ahora he querido conjuntar; la antropología con la lingüística. Pero también, me han enseñado algo más que una cátedra; la dimensión ética y el componente humano que en bastantes ocasiones es ignorado por la academia.

Este esfuerzo también va dedicado a toda la gente del Membrillo que me acepto en sus casas y en sus familias, y que además de enseñarme el campo semántico de la milpa me han enseñado el campo semántico de la perseverancia, de la fortaleza y de la supervivencia.

Tabla de contenido

Capítulo I	17
EL OBJETO DE ESTUDIO Y LA ESTRATEGIA DE APROXIMACIÓN	17
Antecedentes	19
Objeto y objetivo de la investigación	26
Bases teóricas.....	28
Cruce disciplinar	33
Aproximación metodológica	35
Capítulo II	44
DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA, HISTÓRICA, LINGÜÍSTICA Y SOCIAL DEL ÁREA DE ESTUDIO	44
Preámbulo	45
Contexto histórico del otomí y sus hablantes	46
Contexto sociolingüístico actual	59
La comunidad de El Membrillo.....	77
Capítulo III	82
DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS	82
Parte I Memoria biocultural	83
Territorio, milpas y milperos	83
Los locativos como apropiación de un territorio	85
Organización social basada en el territorio.....	90
La milpa como un espacio de habla	92
Caracterización sociolingüística de los interlocutores	96
El saber tradicional agrícola	101
Prácticas asociadas a la actividad agrícola (<i>praxis</i>)	103
Saberes relacionados con la actividad agrícola (<i>corpus</i>).....	110
Ritualidad, sistema de creencias (cosmos)	116
Algunas consideraciones sobre el KCP	123
Parte II	127
El significado: análisis léxico del saber agrícola	127
Introducción al otomí del Membrillo	127
Descripción del instrumento de elicitación.....	132
Presencias y ausencias	137

Los préstamos léxicos.....	146
Frecuencia de los préstamos léxicos	154
Algunas consideraciones gramaticales.....	156
El marcador de singular.....	158
Sustantivos compuestos.....	160
El saber lingüístico tradicional.....	161
Capítulo IV	163
CONSIDERACIONES FINALES	163
Conclusiones teóricas y metodológicas	164
El campo semántico de la milpa, cambio y resistencia cultural.....	167
BIBLIOGRAFÍA.....	170
APÉNDICE	176
Anexo fotográfico.....	182
Los colaboradores	230

Índice de tablas

Tabla 1. Temporadas de trabajo de campo	42
Tabla 2. Estadísticas de la Municipalidad de Vizarrón en 1878 (cuadro basado en Mendoza, 2006)	57
Tabla 3. Las variantes lingüísticas del otomí. INALI, 2009.....	64
Tabla 4. Migración y hablantes de lengua indígena en la micro región de Sombrerete, INEGI, 2010.	74
Tabla 5. principales plantas de cultivo	87
Tabla 6. Frecuencia de plantas cultivadas.....	89
Tabla 7. Datos de los colaboradores.	97
Tabla 8. Estatus lingüístico de los padres de los interlocutores	100
Tabla 9. Lengua de enseñanza de las labores agrícolas.	103
Tabla 10. Contenido KCP en discurso de los interlocutores.....	110
Tabla 11. Saberes a cerca de los tipos de tierra para cultivo.	114
Tabla 12. Saberes relacionados con la selección de la semilla.	115
Tabla 13. Saberes relacionados con la ritualidad.....	117
Tabla 14. Saberes relacionados con la oralidad.	121
Tabla 15. Ciclo ritual y agrícola.....	124
Tabla 16. Los saberes desde la perspectiva generacional.....	125
Tabla 17. Diferencias dialectales del otomí	129
Tabla 18. Categorías gramaticales de la lista de palabras del <i>Campo semántico de la milpa</i>	133
Tabla 19. El Campo semántico de la milpa.....	134
Tabla 20. Categorías gramaticales del español y el otomí	136
Tabla 21. Grupos de edad de los interlocutores	138
Tabla 22. Presencia de respuestas en la elicitación	140
Tabla 23. Respuestas del Grupo I.....	143
Tabla 24. Cambios fonológicos en el Grupo I.....	145
Tabla 25. Porcentaje de préstamos por categoría gramatical	147
Tabla 26. Préstamos en contexto y sus variaciones.....	150
Tabla 27. Préstamos simples	151
Tabla 28. Frecuencia de los préstamos y su construcción	155
Tabla 29. Construcción de categorías del otomí del Membrillo	157
Tabla 30. Alomorfos del Determinado Singular	159
Tabla 31. Cambios en la composición de los sustantivos en el otomí del Membrillo.....	161
Tabla 32. Cuestionario Sociolingüístico.....	176
Tabla 33. Cuestionario KCP	178
Tabla 34. Oficios en la Municipalidad de Vizarrón en 1878 (basado en Muñoz, 2006).....	179

Índice de gráficos

Gráfico 1. Cruce disciplinar	34
Gráfico 2. Proceso de análisis.....	40
Gráfico 3. Porcentaje de la población que habla una lengua indígena respecto a la población total nacional. INEGI (mayores de 5 años)	61
Gráfico 4. La familia oto-mangue en contraste con el resto de las familias lingüísticas de México. INEGI, 2010.....	63
Gráfico 5. Hablantes de lengua indígena por municipio de la región Semidesierto del Estado de Querétaro. INEGI, 2010.....	66
Gráfico 6. Población total y Población indígena en el municipio de Cadereyta. CDI.....	69
Gráfico 7. Población indígena, bilingües y monolingües en el municipio de Cadereyta. CDI	70
Gráfico 8. Comunidades con más hablantes de lengua indígena en el municipio de Cadereyta de Montes y el porcentaje respecto al total de cada comunidad. INEGI, 2010.....	71
Gráfico 9. Dominio de la lengua de los familiares de los interlocutores	94
Gráfico 10. Edad de los colaboradores	99
Gráfico 11. Etapas del ciclo agrícola.....	109
Gráfico 12. Esferas de la vida social relacionadas con la milpa.	120
Gráfico 13. Las variantes regionales del otomí de Querétaro y sus semejanzas	128
Gráfico 14. Respuestas con apoyo y respuestas sin apoyo.....	142
Gráfico 15. Respuestas con algún préstamo del español	146

Índice de ilustraciones

Ilustración 1. Familia Lingüística oto-mangue. Fuente: INALI, 2012	62
Ilustración 2. Región otomí Querétaro- Hidalgo, CDI.....	67
Ilustración 3. Territorio comunal de la microregión de Sombrerete.	78
Ilustración 4. La región del semidesierto queretano y los centros de población indígena. (INEGI) .	81
Ilustración 5. Croquis del Membrillo	86
Ilustración 6. Zonas agrícolas en Cadereyta de Montes (INEGI)	180
Ilustración 7. Relieve de la Microrregión de Sombrerete	181
Ilustración 8. Don Valente escardando su milpa. El Membrillo, 2014	182
Ilustración 9. Herramienta de trabajo. El Membrillo, 2014.	183
Ilustración 10. Maíz "sembrado por dios" (izquierda). Capilla de la bóveda (derecha), El Membrillo, 2014.....	184
Ilustración 11. Ra ngoho, espigas de maíz. El Membrillo, 2014.....	185
Ilustración 12. Pan de muerto, la ofrenda. El Membrillo, 2014.....	186
Ilustración 13. La ofrenda a las ánimas, El Membrillo, 2014.	187
Ilustración 14. Las flores de la milpa como ofrenda a las ánimas. El Membrillo, 2014.	188
Ilustración 15. Cuetes para las ánimas. El Membrillo, 2014.	189
Ilustración 16. La cosecha de chilacayote 'Demuu'. El Membrillo, 2014.	190
Ilustración 17. Plántula de frijol. El Membrillo, 2014.....	191
Ilustración 18. 'Dethä mboi'	192
Ilustración 19. Variedades de maíz. El Membrillo, 2014.....	193
Ilustración 20. Jugando sobre el maíz. El Membrillo, 2014.....	194
Ilustración 21. Thengadethä. El Membrillo, 2014.	195
Ilustración 22. Granitos de maíz. El Membrillo, 2014.	196
Ilustración 23. T'axi detha. El Membrillo, 2014.....	197
Ilustración 24. Ar mänxa. El Membrillo, 2014.....	198
Ilustración 25. La cosecha. El Membrillo, 2014.....	199
Ilustración 26. Eugenia y su familia. El Membrillo, 2015.	200
Ilustración 27. Los pretiles. El Membrillo, 2014.	201
Ilustración 28. El ciclo milpa-abono. El Membrillo, 2014.....	202
Ilustración 29. La milpa. El Membrillo, 2014.....	203
Ilustración 30. El Zacatero. El Membrillo, 2014.	204
Ilustración 31. Recogiendo el zacate. El Membrillo, 2014.	205
Ilustración 32. Deshierbando. El Membrillo, 2014.....	206
Ilustración 33. Ya k'ani, los quelites. El Membrillo, 2014.....	207
Ilustración 34. El Tsatha (tejón) ha comido maíz. El Membrillo, 2014.....	208
Ilustración 35. Ar detha. El Membrillo, 2014.	209
Ilustración 36. El maíz del Membrillo. El Membrillo, 2014.	210
Ilustración 37. El maíz, patrimonio biocultural. El Membrillo, 2014.....	211
Ilustración 38. El maíz y el romero, bendición de la semilla. El Membrillo, 2014.....	212
Ilustración 39. El bautizo del 'niñito' y la bendición de la semilla. El Membrillo, 2014.	213

Ilustración 40. Thenga hai, tierra roja. El Membrillo, 2014.	214
Ilustración 41. Capilla 'La bóveda'. El Membrillo, 2014.	215
Ilustración 42. El Carnaval. El Membrillo, 2014.	216
Ilustración 43. Los colaboradores en la primera escarda. El Membrillo, 2014.	217
Ilustración 44. Beto jugando y buscando la gallina ciega. El Membrillo, 2014.	218
Ilustración 45. Ya donxi (gallina ciega). El Membrillo, 2014.	219
Ilustración 46. Cosechando papa. El Membrillo, 2014.	220
Ilustración 47. 'Ra nthoki' El Pizcador (izquierda), 'Ya semiya', la semilla (derecha). El Membrillo, 2014.	221
Ilustración 48. 'Er ju mboi', el frijol negro. El Membrillo, 2014.	222
Ilustración 49. 'Ya muu', las calabazas. El Membrillo, 2014.	223
Ilustración 50. Ya 'roka, las papas. El Membrillo, 2014.	224
Ilustración 51. Ma ga futs'ar hwähi, voy a barbechar mi milpa. El Membrillo, 2014.	225
Ilustración 52. Maíz de DICONSA. El Membrillo, 2014.	226
Ilustración 53. T'abi, arado. El Membrillo, 2014.	227
Ilustración 54. 'Jar loma', las lomas. El Membrillo, 2014.	228
Ilustración 55. Abono para la milpa. El Membrillo, 2014.	229
Ilustración 56. 'Mago'. El Membrillo, 2014.	230
Ilustración 57. 'Tacho'. El Membrillo, 2014.	231
Ilustración 58. Sabina. El Membrillo, 2014.	232
Ilustración 59. Eugenia y sus nietas. El Membrillo, 2014.	233
Ilustración 60. Don Agustín y su familia. El Membrillo, 2014.	234
Ilustración 61. Claudia y Juliana. El Membrillo, 2014.	235
Ilustración 62. Claudia. El Membrillo, 2014.	236

INTRODUCCIÓN

Esta tesis es el resultado del proyecto de investigación realizado desde la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe (MEAEB) de la Universidad Autónoma de Querétaro, cuyo objetivo principal es documentar el conocimiento en la lengua hñöñhö (otomí) sobre la agricultura por medio de la construcción del campo semántico de la milpa en la comunidad del Membrillo, Cadereyta, Qro.

La comunidad del Membrillo forma parte de una microrregión indígena otomí conformada por otras tres comunidades o localidades rurales (término que utiliza el INEGI)¹, todas ellas se asumen como una sola comunidad llamada Sombrerete de Guadalupe y pertenece al municipio de Cadereyta de Montes, la gran parte de éste, a su vez, forma parte de la región del semidesierto queretano.

La población de Sombrerete ha luchado por mantener sus tierras de forma comunal y, al conservar una forma de organización social para el aprovechamiento comunitario de dicho territorio, es de las pocas comunidades en el estado que sigue este esquema de posesión de tierra. En la región del semidesierto y particularmente en la microrregión de Sombrerete el fenómeno del desplazamiento lingüístico es evidente; son ya dos generaciones que tienen como lengua materna el español, hay una generación intermedia que tuvo como primera lengua el hñöñhö, sin embargo no lo usa cotidianamente. El grupo de más edad en la comunidad es el que posee mayor dominio de la lengua y lo utiliza constantemente.

En el Membrillo, a decir de los propios habitantes de la microrregión, es donde se ha conservado en mayor medida el uso del hñöñhö. Los pobladores del Membrillo,

¹El INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) considera a una localidad rural al conjunto de población de menos de 2 500 habitantes. Sin embargo el término ‘comunidad’ al que hace referencia la población resalta la característica de unidad socioterritorial de dicha población. Así vemos que algunas instituciones utilizan el término ‘localidad’ y en otras se utiliza el término ‘comunidad’ refiriéndose al mismo espacio geográfico y a la misma población.

así como de las otras comunidades, enfatizan que en el Membrillo se habla más la lengua 'de los abuelos', a pesar de ello, la dinámica de desplazamiento lingüístico en ésta comunidad es también inminente. En un trabajo anterior (González, 2012), se han reconocido tres generaciones lingüísticas en la microrregión, es decir, generaciones que se han categorizado según su dominio del hñöñhö, siendo los propios habitantes quienes consideraban tener un mayor o menor dominio y si hacían mayor o menor uso cotidiano de ella. En primer lugar, tenemos a la generación de *los abuelos* quienes tienen como lengua materna el hñöñhö y son los únicos bilingües actualmente, en segundo lugar tenemos la generación de *los padres* quienes en algunos casos tuvieron como lengua materna el hñöñhö, sin embargo, su lengua de comunicación es el español. Este grupo entiende pero no habla la lengua materna de sus padres (los abuelos). Por último, la generación de *los nietos* quienes tuvieron como lengua materna el español y solamente conocen algunas palabras o frases en hñöñhö.

En general, el espacio de habla comunitario en la microrregión es preponderantemente en español, de la misma manera en el ámbito familiar. El espacio de habla de la lengua indígena se reduce a las conversaciones entre adultos mayores. Aunque el preescolar y las primarias de tres de las comunidades de la microrregión están bajo el esquema de educación indígena, en la práctica esta educación se reduce a algunas horas a la semana de enseñanza en la lengua hñöñhö. Actualmente, se dan cursos de lecto-escritura en hñöñhö para la población interesada, sin embargo, el profesor, además de que habla una variante distinta a la de la región, la asistencia a las clases está condicionada por el programa gubernamental Oportunidades. En suma, no hay ningún esfuerzo colectivo que impulse el cambio de la situación lingüística de la microrregión, sin embargo, la organización social de los pobladores es fuerte en torno a las tradiciones como el carnaval, las fiestas patronales y, a nivel familiar, alrededor de las capillas familiares.

La población de la microrregión se autoadscribe como indígena, aunque la mayoría no habla la lengua pero se identifican con ella puesto que es la 'lengua de

sus antepasados', de 'sus tatarabuelos' o que la lengua es de 'la raíz' (González, 2012: 151). Conservan un reglamento de usos y costumbres, aunque ciertamente hay habitantes que no están del todo identificados con estos elementos culturales, sobre todo en la población joven. Existe otro elemento identitario para la gente, que es la comunidad o 'el rancho', incluso para aquellos jóvenes quienes sus expectativas de vida comienzan a ser diferentes a las de la continuidad de algunas tradiciones.

En la microrregión son dos las principales fuentes de trabajo; en primer lugar, el trabajo en las ciudades como el Distrito Federal y Querétaro, los hombres en la albañilería y las mujeres en el servicio doméstico, en segundo lugar, la explotación de bancos de mármol que se encuentran en sus tierras comunales. Existe un mayor índice de migración en tres comunidades de la microrregión: Puerto de Sombrerete, la Laja y Soyatal. En el Membrillo, la mayoría de los hombres trabajan como banqueros o jornaleros en el mármol (INEGI, 2010, González, 2012: 201); esto es interesante puesto que la población del Membrillo es quien menos participa en los procesos migratorios a comparación de las otras tres, y la comunidad que más conserva el hñöñhö, a decir de los propios habitantes.

Un aspecto de suma importancia en la vida cotidiana de la microrregión es la agricultura, a pesar de que la región semidesértica es un medio difícil para tal actividad, la población nunca deja de procurar sus terrenos de cultivo para consumo propio. Cabe mencionar que 'la tierra' es un elemento fundamental para los habitantes de la microrregión, no solo en su sentido funcional, sino por el significado que tiene para los habitantes, ya que se relaciona con la pertenencia a un lugar y la relación con la familia, así como con la producción agrícola que da sustento y continuidad a la comunidad (González, 2012: 120, 154, 190, 201).

El presente proyecto se centrará en este elemento cultural, en donde partimos de la hipótesis de que se cristaliza el saber tradicional puesto que todos los habitantes participan en esta actividad, nos proponemos acercarnos a este saber enfocándonos en el conocimiento del léxico en la lengua indígena local, que si

bien el fenómeno del desplazamiento lingüístico (DL) ha propiciado este paulatino quiebre generacional en la transmisión del saber lingüístico, nos propusimos indagar sobre el conocimiento que se tiene en lengua hñöñhō en el ámbito de la agricultura por parte de los diferentes grupos etarios y tomando en cuenta las generaciones lingüísticas antes descritas.

Partimos también de la idea de que dichas rupturas en la transmisión oral de conocimientos no son tajantes y que además hay una selección sobre lo que se enseña y lo que no se enseña, sobre lo que es importante en términos pragmáticos y simbólicos y lo que no lo es. De ahí que el presente análisis tiene el objetivo de conocer cómo se está comportando dicho desplazamiento lingüístico fundado en un conocimiento general que es socializado y reinterpretado por las generaciones jóvenes.

Por otro lado, la situación sociolingüística de la región del semidesierto queretano se caracteriza por un grado avanzado de DL del hñöñhō respecto a la región sur del estado en la cual se habla otra variante de la misma lengua y que se conserva con más vitalidad, ya que la población joven sigue hablando la lengua.

En el municipio de Cadereyta, el fenómeno del DL es evidente, puesto que existe una ruptura en la transmisión de hñöñhō hacia la población joven dando como resultado que sólo el 2% de la población municipal es hablante de una lengua indígena (INEGI, 2010).

Lo anterior cobra relevancia si se considera el factor de autoadscripción o auto determinación al grupo etnolingüístico por parte de la población del municipio y que se ha explicitado en el catálogo de comunidades indígenas realizado por el INALI (2009); en el cual se enlistan 76 comunidades. En la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (2009) se han considerado 32 comunidades de un total de 242 localidades en el municipio, es decir, el 13% de las localidades del municipio de Cadereyta se consideran indígenas según datos del último censo (INEGI, 2010).

En este sentido, particularmente la microrregión de Sombrerete se caracteriza por el hecho de que su población ha cimentado su identidad a través del apego milenario a 'la tierra', y a la comunidad, teniendo como referencia a la generación más vieja de la comunidad que aún *habla hñöñhö (tomiteros)* y vive como hñöñhö.

Capítulo I

EL OBJETO DE ESTUDIO Y LA ESTRATEGIA DE APROXIMACIÓN{ XE "CAPÍTULO I:EL OBJETO DE ESTUDIO Y LA ESTRATEGIA DE APROXIMACIÓN" \b }{ XE "CAPÍTULO I" }

Robar a un hombre su lenguaje, en nombre de ese mismo lenguaje: allí comienzan todos los asesinatos legales.

Roland Barthes

En este capítulo abordaremos las cuestiones teórico-metodológicas con las que iniciamos el análisis de la presente investigación, con el propósito de dilucidar el marco conceptual que guiará la observación, en primera instancia, y el análisis del fenómeno y las problemáticas observadas.

Las nociones transversales que retomamos en este proyecto son las de *saberes locales*, *léxico agrícola*, *transmisión de conocimiento* y *la milpa*, mismas que desarrollaremos a lo largo de este capítulo para delimitar conceptualmente nuestro análisis, también desarrollaremos el abordaje específico al objeto de estudio.

Trataremos de localizar esta investigación tanto en el terreno epistemológico como en el terreno empírico (Álvarez, 2012), ya que se trata de un acercamiento a una realidad cambiante y compleja y al mismo tiempo tratando de documentar un corpus de conocimiento sobre la práctica agrícola, de tal forma que quede plasmada y evidenciada para los actores sociales involucrados.

En ese sentido, tomamos una postura dual al proponernos analizar un proceso social en su sentido dinámico, esto es, las estrategias que emplea la gente de la comunidad en términos de práctica agrícola y al mismo tiempo, documentar el corpus de conocimiento que subyace a la práctica agrícola de tal manera que permita congelar este conocimiento teniendo en cuenta el avanzado cambio sociocultural que se está dando lugar en la comunidad. En ese sentido adoptamos lo que Edgar Morín nos dice sobre la realidad social compleja: “es necesario concebir la realidad social desde una visión que comprende a la

sociedad y sus hechos como sucesos dinámicos, inestables, complejos e irrepetibles” (Morín en Terven, 2012), y justo por esa irrepetibilidad de los hechos sociales es que queremos documentar un segmento temporal de un grupo social particular, además de hacer el intento de describir la dinámica sociocultural que hemos mencionado.

Entonces, el reto del presente proyecto es lograr realizar estas dos tareas; describir este conocimiento local que tiene un valor lingüístico, social, cultural, biológico y agroecológico y además lograr captar el movimiento, la dinámica, la vitalidad de eso que llamamos cultura a través del cambio de aquello que llamamos lo social y que tiene innumerables implicaciones en la lengua y los esquemas de conceptualizar, categorizar y practicar el universo de una población particular que es la comunidad ñähño del Membrillo en el semidesierto queretano.

Antecedentes

En el año de 1993² Jacques Soustelle, etnólogo francés, publicó *La familia otomí-pame del México central* en el que habla de la extensa familia otopame y sus variantes dialectales en los diversos territorios en los que se ubicaban los hablantes de las lenguas pertenecientes a esta gran familia lingüística, incluyendo las variantes de las dos regiones otomíes del estado de Querétaro. En un extendido estudio, Soustelle describe las características lingüísticas y culturales de estas comunidades a través de sus páginas y recurriendo constantemente a referencias históricas coloniales. En dicha obra destaca la descripción de los “dialectos y hablas” que se encuentra en el centro de México, haciendo énfasis en la no equivalencia entre pueblo y dialecto:

“Cada dialecto aparece por consiguiente como la lengua de un centro, a menudo el pueblo más importante de la región cuando no está demasiado

² Ésta fue la primera publicación que se hizo en español, sin embargo, fue en 1937 en que se publicó en París por el Institut D’Etnologie. Por ello, los datos que el libro presenta son de la primera mitad del siglo XX.

poblado por blancos o mestizos, y la lengua de ese centro representa cierto número de lenguajes vecinos, que tienen algunos caracteres comunes con aquella” (p. 183).

Así, Soustelle reconoce 33 dialectos del otomí en todo el centro de México, tomando en cuenta para esta división lo que los hablantes de aquella época mencionaban respecto a la inteligibilidad entre pueblos, comunidades o rancherías cercanas, para el caso que nos ocupa Soustelle escribe: *“El dialecto de Tetillas es común a toda la región de Cadereyta, Boyé y Sombrerete, hasta los límites de Vizarrón” (p. 184).*

Después de que Soustelle hace esta regionalización, procede a clasificar estos dialectos en grupos por medio de un análisis de caracteres fonéticos, de ello, Soustelle concluye que el otomí de la microrregión de Sombrerete pertenece al “dialecto tipo: San Miguel Tolimán, Querétaro”. Esta clasificación de dialectos que hace Soustelle se torna importante al ser de los pocos estudios lingüísticos que hacen referencia a la región en la que este proyecto se realizará.

Cabe mencionar los datos históricos que complementan esta clasificación dialectal, por un lado, la población de la microrregión de Sombrerete pertenece a las que Soustelle llama “regiones de paso”, mismas que se han constituido por migraciones motivadas por el comercio, sin embargo refiere que en los pueblos de Maconí, Deconí, Tetla, Sombrerete y la región de Vizarrón pertenecientes al municipio de Cadereyta “hay grupos más o menos numerosos de otomíes instalados de manera estable”, suplantando a los Pames³ que genéricamente se les reconocía como *chichimecas*, de este contacto interétnico es de donde en la región del semidesierto se ha heredado la afiliación mítica a este grupo, a la par que se adscriben también como otomíes.

En el capítulo dos de este trabajo, analizamos las implicaciones actuales de este referente histórico que Soustelle nos da, es interesante cómo el análisis del

³ Grupos nómadas cuya lengua perteneció a la familia otomí-pame.

origen de la comunidad en cuestión y de las comunidades de la región resulta en la filiación étnica a los pames o chichimecas y paralelamente a los otomíes, cuestión que en términos contemporáneos no tiene vinculación con la historia que cuentan los otomíes de la comunidad del Membrillo ni de la microrregión de Sombrerete.

En el año de 1995 se publicó la investigación realizada por el lingüista Ewald Hekking *El Otomí de Santiago Mexquititlan: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, este estudio fue realizado en la microrregión indígena del sur del estado en el municipio de Amealco de Bonfil, a esta publicación le antecedieron otras publicaciones; un *Diccionario Español-Otomí* (1989) y una *Gramática Otomí* (1984).

Hekking ha sido pionero en realizar estudios específicos de la lengua otomí en el estado, enfocados a la microrregión de Amealco y Tolimán. Estas investigaciones proponen que el desplazamiento es producto de varios factores, como la migración de los hablantes a centros urbanos, provocando que sea cada vez más necesaria la utilización del español, además de que el estatus de la lengua mayoritaria es fundamental en la pérdida gradual del otomí para dar paso al español.

La investigación tuvo enfoques sociales, sociolingüísticos y lingüísticos, retomando aspectos sobre lenguas en contacto y aspectos gramaticales para comprender en estos niveles dicho. En los resultados de esta investigación se aprecia que aunque los otomíes valoren su lengua materna, las condiciones económicas hacen necesaria la utilización del español; los hablantes de ésta última lengua, a su vez, ejercen algunas acciones de discriminación hacia los hablantes del otomí, por lo cual éste se habla muy poco en los espacios públicos.

El autor plantea la hipótesis de que para que un desplazamiento lingüístico ocurra así como la manera en la que se presenta, depende de las estructuras gramaticales de ambas lenguas (la mayoritaria y la minoritaria).

Estas publicaciones han sido fundamentales en la comprensión del Otomí en el Estado de Querétaro, tanto la gramática como las variantes regionales y han sido el motor de muchos otros proyectos de investigación, educativos y de traducción de textos del español al otomí como material didáctico para la enseñanza de la lengua.

En el 2005 Luis Enrique Ferro Vidal publicó una obra que describe y analiza la configuración del espacio sagrado en los rituales más importantes de tradición otomí en la comunidad de Sombrerete. En *La verbalización de los sagrado. Territorio sagrado ñhõñhõ de sombrerete, Cadereyta, Querétaro* explora la ritualidad local con un enfoque filosófico en el que el territorio de los otomíes de sombrerete, a través de rituales y la misma praxis, determinan el proceso de sacralización y profanación de un espacio definido. Expresando con esto la forma de concebir, organizar y vivir el universo y sus dimensiones, resalta la consideración a las *ánimas* (antepasados) que siguen presentes en la vida cotidiana de la población y que son aludidos explícitamente en dichos rituales. Esta publicación surge a la par con el proyecto nacional de etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia; “Etnografía de los pueblos indígenas de México para el nuevo milenio”.

Ferro nos proporciona entonces una aproximación simbólica de la práctica cultural de los habitantes de la microrregión en que se desarrollará esta investigación, misma que será el marco en donde se pretende interpretar los datos obtenidos en el curso de la misma.

En el año 2012 se publicó el *Atlas etnográfico de los pueblos indígenas de la huasteca y el semidesierto queretano*, coordinado por los investigadores Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento. Este importante estudio se compone de análisis de tres grupos etnolingüísticos de diferentes trayectorias históricas pero que comparten ciertos rasgos culturales y

enmarcados en dos entornos geográficos distintos; los pames o xi'oi, los huastecos o teenek y los otomíes o ñāñhō.

De este Atlas resalta la descripción de la configuración histórica de la región que nos ocupa en esta investigación, esta región tiene la particularidad de ser una región de frontera 'fluctuante y difusa' que se desarrolló entre dos tradiciones geoculturales; la mesoamericana y la de los grupos llamados seminómadas, genéricamente reconocidos como *chichimecas*. Prieto y Utrilla relatan entonces la configuración cultural de esta región de frontera llamado 'chichimeca otomí del semidesierto' que a su vez abarca los estados de Querétaro (parte central) y Guanajuato (noroeste).

Así, mediante estudios arqueológicos y etnohistóricos se ha podido vislumbrar cómo fue el poblamiento de esta región por los otomíes provenientes de Xilotepec (Hidalgo) desplazando a los grupos chichimecas como los jonaces y los pames, este desplazamiento incentivado por los españoles con afán de conquista y pacificación de los territorios septentrionales respecto del centro de México. A partir de estos hechos, los autores desarrollan una historia regional, los cambios culturales, los impactos de la dinámica social estructural hacia la población del semidesierto hasta dar con la actual configuración demográfica y sociocultural.

Utrilla y Hieras, hacen un recuento del sistema económico de la población de dicha región, destacando que la agricultura ya no representa para la población la "actividad principal para su reproducción" (110), aunque sigue manteniendo un gran significado respecto a la organización social de los ciclos de vida. Es así que los principales cultivos en el semidesierto son el maíz, el frijol y el chile. En esta actividad es común encontrar mecanismos de reciprocidad para que el trabajo agrícola sea sustentable, sin embargo, los autores mencionan que esta actividad va acompañada siempre con la crianza de ganado, la venta de artesanías, la jarcería y la extracción del aguamiel para la elaboración de pulque.

Los autores señalan que es de gran importancia en la región los movimientos migratorios a diversos destinos nacionales e incluso internacionales, en los primeros destacan ciudades como México, Guadalajara y Monterrey y en los segundos a ciudades como Nueva York, Chicago, Carolina del Norte y Florida en los Estados Unidos. En estas ciudades, los migrantes suelen emplearse en la albañilería y las mujeres en el servicio doméstico o a la venta de artesanías y productos de temporada.

Por otra parte, Mendoza (p. 115) destaca la importancia que tiene la lengua para los habitantes de la región puesto que tienen una “apreciación positiva” hacia la misma, sin embargo en la práctica se ha visto que el uso de la lengua otomí ha disminuido considerablemente. Pese a ello, la autora reconoce que la lengua, aunque ya no se hable, es parte importante en el proceso de construcción identitaria. Aunado a ello, la infraestructura educativa bilingüe no ha sido capaz de generar un espacio de recuperación de la lengua indígena y, además, el contexto social regional exige cada vez más la competencia lingüística del español. La autora llama a la generación de nuevos espacios y estrategias para el fortalecimiento y recuperación de la lengua otomí en la región, ello basado en “la relevancia que la lengua presenta como dispositivo de expresión étnica insustituible” (p. 118).

En el año 2012, el equipo de investigación del departamento de etnografía del INAH-Querétaro, coordinado por el antropólogo Diego Prieto Hernández realizó una investigación titulada “Ar nzaki ar ximhai. La vida de la tierra, saberes locales y patrimonio cultural de los pueblos indígenas de Querétaro” (en prensa), en éste proyecto se exploró el agua (ya dehe), el bosque (ar mbozä) y la milpa (ar hwähi) entre los ñaño de San Idefonso Tultepec, Amealco. Empleando nociones como ‘culturalidad’, desde la etnoecología, analizan la relación entre la cultura, los saberes locales, la praxis, y los procesos simbólicos de la población en cuestión y su relación con la naturaleza en términos amplios. Denotando siempre los marcos

o esquemas locales de poder en las relaciones interétnicas que permean este entramado de significaciones y prácticas sobre la naturaleza local.

El objetivo de este estudio fue el de ahondar en los conocimientos, prácticas y creencias existentes en el grupo etnolingüístico ñãñho desde la constitución de estos conocimientos y su pertinencia en el mundo contemporáneo. Particularmente, es importante resaltar la exploración que se realizó en torno a la milpa en esta investigación y que los autores conciben como un “espacio integrador de cultura y naturaleza, de conservación y de producción, de erosión física y de emancipación económica e identitaria” (p. 22).

Uno de los puntos importantes que aporta esta investigación respecto al tema que nos ocupa, es la riqueza biocultural que se encontró al abordar la milpa otomí de San Ildefonso Tultepec, enmarcado en un nicho ecológico que forma parte del origen y evolución de semillas criollas de maíz y frijol principalmente, y que esta diversificación ha corrido por cuenta de los grupos étnicos que han habitado el altiplano central mexicano desde hace siglos.

La milpa, como la describen los autores, se encuentra entonces en un cruce entre la naturaleza y la cultura, cristalizando varios planos de la vida social del grupo; desde la comunidad, el barrio y la familia, que son elementos centrales de organización social de los grupos otomíes del estado de Querétaro y que a su vez forma parte de un sistema u orden multiescalar: entre la tierra (ar h̥ai) y el mundo (ar ximh̥ai); el solar, la casa, el barrio, la milpa, el pueblo, el monte, el paisaje, el municipio y el país. Ésta investigación es pionera en su tipo en el estado de Querétaro y sin duda, un referente importante a la presente investigación debido a la cercanía teórica y empírica.

En el campo de los estudios lexicales, los lingüistas Ewald Hekking y Dik Bakker publicaron en el año 2010 la investigación titulada “Tipología de los préstamos léxicos en el otomí queretano. Una contribución para el estudio

sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque interlingüístico”. Esta investigación formó parte de un proyecto internacional y en el cual se observaron los patrones de los préstamos léxicos de 41 lenguas del mundo, entre ellas el yaqui, el tzotzil y el otomí.

En este importante estudio se obtuvo un panorama sobre los préstamos del español al otomí, de lo cual resalta que el 16% de la muestra son préstamos del español y del náhuatl, pero sobre todo del primero. A lo cual, los autores concluyen que en los últimos 50 años, el otomí ha sido impactado fuertemente por el español debido a la dinámica actual y el intercambio cultural que la población otomí ha experimentado dentro del proceso de globalización y en el cual imperan conceptos y palabras relacionados sobre todo con la tecnología. Esto se ha reflejado principalmente en los campos semánticos (Haspelmath, 2008) de “Agricultura y vegetación”, “Mundo moderno” y “Animales”. Resultará interesante entonces contrastar los resultados de la presente investigación con los hallazgos de estos prestigiados lingüistas. Así, el trabajo de Hekking y Bakker es el único referente de estudios lexicales de lenguas indígenas en el estado.

Objeto y objetivo de la investigación

La situación sociolingüística de la región del semidesierto queretano se caracteriza por el grado avanzado de desplazamiento lingüístico (DL) del hñáñho dando paso al español. Particularmente en el municipio de Cadereyta, este fenómeno es evidente, sin embargo, la población indígena ha cimentado su identidad a través del apego milenario a ‘la tierra’ (González, 2012). En la microrregión de El Sombrerete, compuesta por cuatro comunidades que comparten tierras comunales, la identidad ya no radica esencialmente en la lengua sino en otros

elementos con los cuales fundamentan su afiliación identitaria a la agrupación étnica hñahñö y la tradición agrícola.

Al tener en cuenta este aspecto identitario de la población hñahñö de Sombrerete y el fenómeno del DL, se vuelve nuestro objeto de estudio la dinámica agrícola y sus implicaciones culturales y lingüísticas en la comunidad, es decir, el lugar y la importancia que ocupa esta actividad en la vida cotidiana, familiar y comunitaria de la población y el contenido lingüístico de hñahñö que se maneja en la actividad agrícola. Se trata del conocimiento de léxico que tienen los habitantes del Membrillo, una de las comunidades integrantes de la microrregión y donde la gente reconoce tener más dominio del hñahñö que en el resto. A la par de ello, la praxis y los significados del léxico contextualizados culturalmente es también un elemento nodal del objeto de estudio.

Entonces, pretendemos acercarnos analíticamente a nuestro objeto de estudio, poniendo énfasis en la relación entre la dinámica agrícola en la comunidad, las prácticas rituales relacionadas, los roles de los actores sociales que participan en ella y el conocimiento léxico en la lengua indígena como elemento importante del saber tradicional.

Para ello, nos hemos puesto como objetivo documentar el conocimiento de la lengua hñahñö a partir de la construcción de un campo semántico de la milpa, es decir, construir a partir de la observación de la praxis de los propios hablantes una selección de aquellas palabras que están relacionadas con la actividad agrícola, ésta pensada a partir de práctica agrícola local que contiene de fondo los saberes tradicionales que son expresados tanto en español como en otomí. Con esto estamos entrando en el terreno de la clasificación, significación, la práctica, la transmisión y también el cambio de todo el corpus de conocimiento lingüístico-cultural a cerca de un ámbito de la realidad como lo es la agricultura, mismo que es *localizado*, es decir, específico al grupo en el que nos hemos enfocado.

Bases teóricas

Partimos de algunas nociones teóricas básicas que nos permiten adentrarnos al análisis de nuestro objeto de estudio, mismo que pretende ser detallado y cuidadoso de no caer en ilusiones ópticas al ‘contaminar’ o influir al análisis con los propios esquemas culturales. En principio, se vuelve importante hablar sobre la relación entre el lenguaje y la cultura, así como hablar sobre qué estamos entendiendo con ello y desde qué mirada estamos partiendo.

La antropología ha desarrollado diferentes nociones de ‘lo cultural’ desde la conformación de la disciplina, comenzando por concebirla como un dispositivo institucional, después como un conjunto de rasgos diacríticos y relativos a cada grupo social, también visto como un dispositivo simbólico e interpretativo de la realidad social. Todas estas aportaciones fueron construyendo la idea de ‘la cultura’ que en la actualidad siguen siendo relevantes aunque no exclusivas.

En términos generales, consideramos que la cultura no es solamente los rasgos distintivos de los grupos, ni sólo sus instituciones sociales como estructura orgánica, ni solamente un corpus de marcos de significación e interpretación del mundo. Tomamos entonces el conjunto de todo ello, viendo a la cultura inseparable de lo social, como bien lo expresa Gilberto Giménez, entendemos la cultura como la

“organización social de significados interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricos específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007).

De ahí que la lengua, un elemento cultural y además constituyente de lo cultural debido a su función comunicativa, sea transversal a todo hecho y proceso social. Es así que la relación entre lengua y cultura es intrínseca, aunque el

abordaje, la óptica, el contexto espacial y temporal le proporciona características particulares. En esta investigación, la relación entre la lengua y la cultura será observada y analizada a través de la práctica agrícola y sus formas de nombrar la realidad en este campo específico.

Los esquemas epistemológicos sobre los cuales se asienta la praxis social se cristalizan en lo que se ha denominado el conocimiento local. Al hablar de léxico agrícola también nos estaremos refiriendo a aquél conocimiento especializado que ha sido heredado a través del tiempo. Conocimiento que versa sobre la experiencia y la memoria sobre el entorno local, es decir, una memoria que alude a un conocimiento especializado en el ámbito de la agricultura producto de la experiencia de la relación directa entre el hombre y el entorno. Víctor Toledo y Narciso Barrera-Basolss (2008) nos explican que en términos generales, el conocimiento que poseen los grupos étnicos en particular responde a la intervención milenaria sobre el medio en el que se han desarrollado, no por nada, el territorio es uno de los referentes principales de identidad de los grupos étnicos como ya lo habíamos mencionado. Así, la memoria biocultural se refiere a

“... Los estrechos vínculos entre procesos de diversificación y, específicamente, entre la diversidad biológica, genética, lingüística, cognitiva, agrícola y paisajística. Todas en su conjunto conforman el complejo biológico-cultural originado históricamente y que es producto de los miles de años de interacción entre las culturas y sus ambientes naturales” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 15).

Aunado a lo anterior, se vuelve obligado mencionar a cerca de la riqueza de los saberes locales que poseen los grupos étnicos, el caso de México es paradigmático ya que se ubica entre los pocos países en el mundo que tienen la característica de ser ‘megadiversos’ (Boege, 2010), esto es; que poseen diversidad biológica y diversidad lingüística-cultural. En ese sentido, actualmente se habla del ‘patrimonio biocultural’ que se refiere a:

“Los recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos filogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente” (Boege, 2010:13).

En ese sentido, la corriente teórico-metodológica de la etnoecología (Reyes-García y Martí, 2007) proponen un abordaje a esta memoria biocultural por medio del análisis de tres ejes constitutivos; las prácticas productivas (praxis) organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (corpus) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (cosmos) ligados a rituales y mitos de origen (Boege, 2012: 13).

Este esquema nos resulta adecuado para acercarnos a nuestro objeto de estudio ya que pretendemos abordar de cierta forma los tres ejes de la memoria biocultural, por un lado el registro del ciclo agrícola y la organización social es equivalente a la praxis, por otro lado ésta praxis está fundamentada en los saberes locales a los que se ha hecho referencia y que corresponden al corpus, mismos que tienen relación directa con el saber lingüístico, por último la articulación de estas dos dimensiones dan la pauta para poder hacer interpretaciones sobre el sistema de creencias e interpretaciones sobre el mundo.

Conviene entonces, ser específicos en la medida de lo posible en cuanto a lo que se entiende por conocimiento local, que además tiene diversos nombres o denominaciones, tales como conocimiento tradicional o vernáculo, en ese sentido adoptamos la definición del conocimiento tradicional que establece el convenio de la Diversidad Biológica sobre conocimiento tradicional:

“Bajo conocimiento tradicional se entiende las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. Concebido a partir de la experiencia adquirida a través de los siglos, y adaptado al entorno y a la cultura locales, el conocimiento tradicional se transmite por vía oral de generación en generación.

Tiende a ser de propiedad colectiva y adquiere la forma de mitos, historias, canciones, folclore, refranes, valores culturales, leyes comunitarias, idioma local y prácticas agrícolas, incluso abarca la evolución de las especies vegetales y razas animales. El conocimiento tradicional básicamente es de naturaleza práctica, en especial en los campos de la agricultura, pesca, salud, horticultura y silvicultura” (en Boege, 2012: 13)

En ese sentido, en la actividad agrícola se pueden observar diferentes aristas; lo lingüístico, lo cultural, lo agroecológico, lo simbólico, la memoria histórica, etc. de ello deriva que la milpa, como una forma específica de producción agrícola desde la tradición indígena puede ser considerada como un “espacio integrador de cultura y naturaleza, de conservación y de producción, de erosión física y de emancipación económica e identitaria” (Prieto, coord., 2012: 22). Integrador de la cultura en el sentido de que cristaliza varios planos de la vida social del grupo; desde la comunidad, el barrio y la familia, que son elementos centrales de organización social de los grupos otomíes del estado de Querétaro y que a su vez forma parte de un sistema u orden multiescalar: entre la tierra (ar h̄ai) y el mundo (ar ximh̄ai); el solar, la casa, el barrio, la milpa, el pueblo, el monte, el paisaje, el municipio y el país (Prieto, coord. 2012).

El término ‘milpa’ implica no sólo la práctica agrícola en términos económicos, sino también en términos culturales ya que la milpa está íntimamente asociada con la tradición ñãñho en sus distintas regiones del estado y de otros grupos etnolingüísticos de México, principalmente los herederos de la macroregión de Mesoamérica. Además de ello, es importante señalar que la región del semidesierto queretano se caracteriza también por ser la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica (Kirchhoff, 2000), ello implica que coexisten tradiciones y prácticas de ambos complejos geográfico-culturales como lo es la recolección y la agricultura, así como patrones lingüísticos y culturales particulares de la región.

Así proponemos un análisis integral en el que el abordaje al ámbito lingüístico dentro de la tradición agrícola se articula junto con todos estos aspectos socioculturales que de cierta forma se entrecruzan en el hecho social total. Retomamos aquí las problemáticas planteadas al inicio de éste capítulo sobre ¿Cuál es el conocimiento en lengua hñãño que posee la población de El Membrillo respecto a la actividad agrícola? ¿Cuáles son las diferencias de dominio entre los grupos etarios, considerando el DL? ¿Cuál es la relación entre dominio léxico y praxis agrícola? ¿Sigue teniendo lugar la transmisión de la memoria biocultural o saberes tradicionales entre las generaciones jóvenes de la comunidad? ¿Es la actividad agrícola un fuerte elemento cultural que da sostén identitario a la población de la comunidad? y finalmente, se podrá hablar de la existencia de un marco epistémico compartido entre las distintas generaciones, y si no, ¿cuál es la situación?

El mundo contemporáneo ha propiciado la integración de prácticas culturales que no corresponden a las tradicionalmente aceptadas, pero también, ya no se puede hablar del ‘adentro’ y el ‘afuera’ de las comunidades indígenas, la dinámica global ha permitido la intercomunicación cultural y la renovación de los esquemas de referencias culturales, en ese sentido, hablar de una unidad cultural y lingüística homogénea en el mundo actual es casi imposible, si es que alguna vez existió, por ello no estamos adoptando una postura esencialista, sino justamente ante el cambio cultural evidente resulta relevante esclarecer este fenómeno social que se ha generalizado en los grupos indígenas, debido por supuesto, a la natural dinámica de reinención cultural y que al final queda una pregunta que trataremos de responder; ¿qué es lo que queda y que es lo que cambia?

Esto se vuelve relevante si consideramos que los prestamos léxicos del español al otomí han sido en su mayoría en ámbitos de la vida como la agricultura, los animales y en conceptos como el mundo moderno (Hekking y Bakker, 2010),

entramos así a otra discusión respecto al cambio y la adaptación cultural, pero también a la resistencia y la memoria viva.

Cruce disciplinar

Como ya se ha mencionado, pretendemos realizar un cruce de ópticas para indagar en el objeto de estudio planteado, por un lado, un análisis antropológico aporta la descripción y análisis del fenómeno a estudiar, aporta el *sentido* de los hechos socioculturales que contextualizan, en este caso, la práctica agrícola y toda la red de significaciones que forman parte de dicha actividad. La flexibilidad del método cualitativo nos permite generar una estrategia para dilucidar ese cambio y permanencia de los saberes lingüístico-culturales, además de que la cercanía con los actores sociales es esencial para poder alcanzar la mayor rigurosidad científica que esta empresa supone.

El estudio de la lengua, como ya lo habíamos planteado, representa una doble implicación al tratarse de un estudio cualitativo, ya que el investigador y sus interlocutores a la vez que construyen un conocimiento sobre cierto tema, también forman parte de ese proceso comunicativo, por lo que el estudio del lenguaje y la comunicación son objeto y al mismo tiempo herramienta de análisis, coincidimos con Hekking y Lepe (2012) cuando se refieren a la lengua “como una dimensión que densifica la mirada cuando tratamos de conocer y comprender las expresiones culturales” (p. 130)

Las ventajas de trabajar desde una perspectiva cualitativa y específicamente con el método etnográfico recaen en el sentido holístico que persiguen, analizando a profundidad cualquier fenómeno social que se proponga, pero también, en esta ocasión trataremos de desdembrazarnos de la postura tradicional del antropólogo cuando al hacer el trabajo de campo, desempeña el papel del creador único del conocimiento científico sobre la cultura, tomando a las

personas como ‘informantes’ y utilizando su ‘información’ para que únicamente él pueda construir una mirada analítica sobre el objeto de su investigación.

A pesar de ello, el método etnográfico representa un esfuerzo intelectual que tiene el potencial de aportar al conocimiento sobre la relación lengua-cultura, estamos de acuerdo con Terven (2012) cuando define la actividad etnográfica:

“Hacer etnografía representa un mecanismo de registro que supera la captura de la experiencia social como una imagen estática que congela expresiones junto con su significado; es mirar para revelar las estructuras de significación, determinar su campo social y su alcance, haciendo asequible su interpretación. Conocer el significado en cierta expresión, implica entonces, conocer el contexto cultural donde suceden. Su interpretación por tanto, no es un juego de adivinanzas, se trata de un proceso sostenido por el conocimiento previamente adquirido sobre el tema a estudiar. En otras palabras, el investigador realiza sus observaciones de manera contextualizada” (p. 94)

Así mismo, la elicitación tiene que ver con provocar un “lenguaje natural”, tratando de que el investigador intervenga, lo menos posible, con su presencia o su lenguaje la espontaneidad del habla (Hekking y Lepe, 2012: 129), a la par con la etnografía del habla, que nos permite interpretar la visión que los hablantes tienen del mundo, dado que esta disciplina toma en cuenta las situaciones específicas en el desarrollo de la comunicación y también el contexto cultural en el que sucede (Carbajal, 2006).

Gráfico 1. Cruce disciplinar



Aproximación metodológica

En este apartado describiremos cada elemento del desarrollo de este proyecto en términos metodológicos, desde los instrumentos utilizados hasta las condiciones en que se desarrollaron las relaciones con los habitantes de la comunidad del Membrillo, el manejo de los datos y las dificultades más importantes que se tuvieron en el desarrollo del trabajo de campo.

Comenzamos describiendo la presentación del proyecto ante la comunidad, mediante una plática previa con delegado don Ismael, quien me dio oportunidad de presentar la propuesta ante la comunidad en una junta comunitaria el día primero de octubre del 2014. En esta reunión había alrededor de 50 personas, en cuanto tocó mi turno en el orden del día de la reunión proseguí a presentar el proyecto, los objetivos principales y la manera en que se pensaba realizar. Hubo inquietudes que expresaron algunas personas, se preguntó por el beneficio económico a futuro de realizar el trabajo en la comunidad y sobre los días en que realizaría el trabajo ya que la mayoría de la gente trabaja y su preocupación era no tener tiempo disponible.

El dialogo con las personas se puso tenso en cuanto alguien hizo un comentario sobre la inconformidad que hubo cuando se ejecutó un proyecto anterior, proyecto realizado en el año 2013 que formó parte de una investigación del INALI y la ejecución se realizó por medio de quien suscribe junto con otros colegas de la Universidad. La inconformidad, dijo doña Eleuteria, tenía que ver con que no se consultó a las personas que en ese momento estaban tomando clases de otomí, debido a que el proyecto del INALI tenía contemplado el pago por el tiempo que los hablantes emplearían a los cuestionarios de dialectología.

Esto es importante mencionarlo ya que a raíz del comentario de doña Eleuteria la gente comenzó a cuestionarse entre sí sobre quién era el más apto

para responder a cuestionamientos sobre el saber de la lengua, habiendo un recurso económico de por medio, la discusión se tornó más tensa entre los hablantes que participaron en dicho proyecto con los que habían quedado fuera del mismo.

De ahí que la gente esperaba que con la ejecución de este proyecto salieran beneficiados con algún incentivo económico, cuestión que se trató de aclarar desde un principio, sin embargo pronto dejó de ser tema de conflicto durante el trabajo de campo.

En general, hubo poca participación de la gente a dar su opinión sobre la temática de la investigación y su importancia o pertinencia, ya animados por don Ismael, algunas personas opinaron que estaban de acuerdo con la realización del proyecto debido al énfasis que se hizo sobre la importancia del conocimiento que la gente posee sobre la lengua y la agricultura. A esto, don Ismael comentó que la agricultura se ha convertido en una tradición ya que se siembra por costumbre o por “necios” aunque no haya una buena cosecha a falta de agua de las lluvias, además de que muchos jóvenes agricultores ya no saben las fases de la luna para sembrar, tal como lo hacían los abuelos.

Habiendo socializado el proyecto y tenido el visto bueno de la asamblea se prosiguió a comenzar el trabajo de campo, en principio, con un acercamiento etnográfico que posibilitó la elaboración de la lista de palabras del *campo semántico de la milpa*, instrumento que detallaremos más adelante. A través de entrevistas y pláticas informales con los hablantes/agricultores de la comunidad sobre la milpa y las actividades relacionadas, se pudieron detectar la mayoría de las palabras que componen el campo semántico y que serían elicitadas posteriormente. Este instrumento es de los más importantes puesto que las palabras están en la lista por que se han encontrado en la narrativa de los agricultores desde la práctica tradicional agrícola junto a otras asociaciones culturales.

En un segundo momento se comenzó con el instrumento *cuestionario sociolingüístico* que pretendió construir datos sociolingüísticos sobre la población en cuestión, a través de una selección aleatoria estratificada (por grupo etario), en el que se pusieron en relieve la relación entre variables como:

- índice de migración
- nivel educativo
- organización social
- dominio de la lengua indígena
- socialización de los conocimientos lingüísticos en el ámbito de la agricultura

La muestra tuvo el objetivo de contextualizar la dinámica general, reconocer patrones y factores que influyen en la situación lingüística actual con ayuda de datos censales y otras fuentes de información, además de construir datos que permitieran obtener una visualización general de las condiciones sociolingüísticas en la comunidad, particularmente nos interesó obtener respuestas concretas de los interlocutores para realizar un cruce de variables, conectar elementos de la dinámica agrícola con la organización social, la lengua, las actividades rituales, etc. en suma, nos permitió construir datos para *caracterizar* a la población en cuestión.

La elaboración de este instrumento se basó en el *Cuestionario etnográfico y sociolingüístico* elaborado por la Dirección General del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas⁴, dicho cuestionario plantea la construcción exhaustiva de datos lingüísticos, sociales y culturales de las comunidades indígenas en la versión de la lengua náhuatl, tiene una extensión de 20 páginas en las que explora de manera detallada cuestiones de organización social, infraestructura de las comunidades, autoridades locales, espacios lingüísticos, educación, actividades económicas, medio ambiente, actitudes lingüísticas, ámbitos y situaciones de habla de la lengua indígena, datos personales de los informantes, etc. de todo ello,

⁴ Dirección General Adjunta Académica y de Políticas Lingüísticas-Dirección de Investigación

se seleccionó sólo algunos ítems que tienen que ver con datos clave que se consideran importantes para obtener mediante un cuestionario aplicado a una parte de la población.

Dado que varios ítems contenidos en el cuestionario del INALI corresponden a otros ámbitos de la sociolingüística como las actitudes lingüísticas y espacios de habla escapan a los alcances de esta investigación, al mismo tiempo, la información que dicho cuestionario plantea construir en un solo instrumento se construyó en esta investigación de diferentes formas y con diferentes instrumentos a lo largo de las estancias en la comunidad. El contenido del cuestionario sociolingüístico que se utilizó en esta investigación se compone de los siguientes bloques:

- Datos del interlocutor (nombre, edad, sexo, ocupación, escolaridad, hablante del otomí).
- Datos de los familiares (edades, ocupación, lengua que utilizan en la familia, movilidad).
- Lengua y agricultura (etapas del ciclo agrícola, uso de la lengua en esta actividad, personas que utilizan el otomí en esta actividad).
- Agricultura y organización (quién enseña a cultivar, en qué lengua, intercambio de semillas y productos, realización de rituales, participantes en la agricultura, existencia de figuras de ayuda mutua para el cultivo)

Estos cuestionarios se aplicaron en la comunidad del Membrillo, se trató de tener una muestra estratificada para la aplicación del instrumento por lo que se aplicó a 16 personas, 8 hombres y 8 mujeres por rangos de edad: de 15 a 25, de 26 a 35, de 36 a 45 y de 46 a más (ver *Cuestionario Sociolingüístico* en la sección de Anexos).

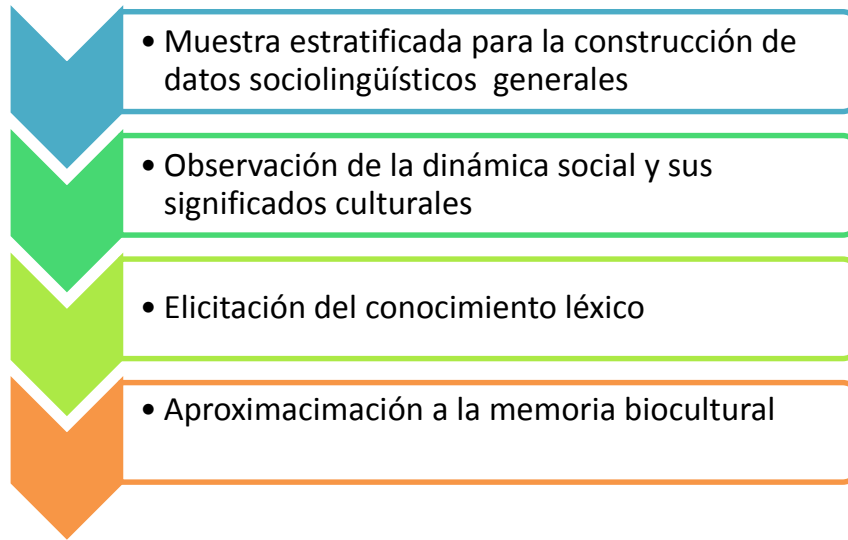
El instrumento *el campo semántico de la milpa* se elaboró mediante las aportaciones de los interlocutores con quienes se hizo el primer acercamiento

etnográfico, como ya se mencionó al inicio de este apartado. La finalidad de construir este instrumento sobre la marcha de la investigación tiene que ver con que no se quiso tener una idea previa de clasificación y nombramiento de los elementos involucrados en el cultivo, sino que por el contrario, fueran los mismos interlocutores quienes dieran luz al contenido de esta lista de palabras. El contenido de este instrumento está seccionado por sub-campos; a) productos de la milpa, fauna asociada, herramientas, acciones, clima, suelo, personas y productos derivados, se hará una presentación detallada del mismo en el capítulo 3 ya que en este espacio se discuten los resultados que arrojó el ejercicio de la elicitación.

Con el cuestionario del KCP pretendimos aproximarnos al análisis de la praxis, el corpus y el cosmos, ejes que forman parte de la memoria biocultural. Quisimos hacer un comparativo entre los distintos interlocutores para ubicar esta realidad biocultural de manera generacional. Este instrumento se compone de cuatro bloques; a) generales, b) praxis, c) corpus d) cosmos. El bloque a) trata de resolver cuestiones formales sobre los datos personales del interlocutor así como datos sobre la ubicación de sus milpas, el tamaño de las mismas y el rendimiento de las cosechas. Los bloques b), c) y d) contienen de seis a nueve preguntas que tratan de establecer, respecto a cada eje, algunas generalidades o cuestiones básicas de cada interlocutor. (Ver instrumento *Cuestionario KCP* en sección de Anexos)

Así, cada bloque alude a las prácticas y formas de organización de la gente de la comunidad, los saberes tradicionales que respaldan estas prácticas y las creencias que le dan justificación ideológica o cosmogónica. El complejo KCP resulta una vía metodológica para el análisis de dicha memoria biocultural, en este proyecto lo utilizamos en el sentido en el que nos ayuda (específicamente al ojo del investigador) a seccionar lo que no es seccionable en términos reales, es decir, es una vía metodológica para acceder a un conjunto de presupuestos culturales y lingüísticos que no están disociados en “el mundo real”.

Gráfico 2. Proceso de análisis



Es necesario recordar algunas nociones que son la base de esta investigación; la primera de ellas radica en el hecho de que se considera a los datos empíricos no como una naturaleza dada por descubrir y describir, sino como una construcción entre el investigador y los interlocutores, en ese sentido como lo dice Beltrán, “no hay datos inmediatos, sino que todos están lingüísticamente producidos, esto es, mediados” (2003: 45). Esta premisa nos lleva a otra consideración que tiene que ver con que en la investigación cualitativa se habla de una doble dimensión del lenguaje; como instrumento para investigar la sociedad y como un objeto propio del estudio (Beltrán, 2003).

En el caso que nos ocupa, el lenguaje es totalmente un medio y un objeto de estudio, por lo que los instrumentos que describiremos a continuación deben de analizarse tomando en cuenta esta perspectiva junto a sus implicaciones. En el caso de los instrumentos que se aplicaron en esta investigación hay por lo menos dos implicaciones; una que tiene que ver con el énfasis en la comprensión de los discursos que explican, narran, describen, valoran la actividad agrícola, y otro que tiene que ver con la construcción de “datos primarios” en donde las enunciaciones lingüísticas sobre la actividad agrícola son en sí, tema de análisis.

En términos generales, se elaboró una estrategia general en esta investigación para llevar a cabo los objetivos planteados que abarcan desde el diseño de la investigación hasta el análisis de los resultados. Este apartado se enfoca en la estrategia que empleamos para aplicar los instrumentos descritos en el apartado anterior. Por estrategia entendemos, en términos metodológicos, como;

“La creación de un lugar en donde se inscribe la relación entre el observador y la realidad a estudiar, es la generación de un punto propio donde se desglosan e inscriben de manera integrada y vinculatoria, aquellas inquietudes que se hallan dentro de los contextos de investigación; tiene que ver con la invención de un artificio, donde realidades disímbolas construyan un encuentro de representaciones e interpretaciones distintas” (Vázquez, 2012: 17).

Este lugar construido tiene que ver con el cruce disciplinar entre la antropología y la lingüística, la invención del artificio, siguiendo a Vázquez, tiene que ver con la creación de una estrategia de metodología mixta tratando de conseguir un “pluralismo metodológico” (Beltrán, 2003) para así acceder a la complejidad del objeto de estudio.

Nuestra estrategia está construida a partir de actividades escalonadas, o bien a partir de fases que nos llevaron gradualmente al cumplimiento de los objetivos planteados, estas actividades son las tácticas que

“No sólo tienen que ver con el uso de instrumentos recurrentes desde las ciencias sociales... tiene que ver de manera directa con el manejo que el investigador tiene de ellas, la forma como las organiza, las jerarquiza, el momento en el cual las aplica, la selección de interlocutores con quienes aplicarlas” (Vázquez, 2012: 19)

La temporalidad en la que se ha desarrollado este trabajo de campo comenzó en el año 2012 con el acercamiento a la comunidad mediante el proyecto del INALI antes mencionado, en estas primeras visitas a la comunidad las pocas observaciones que se realizaron dieron pie a plantear el protocolo de

investigación. En el siguiente año, el 2013, se realizó la aplicación del *Cuestionario Sociolingüístico* ubicando así a las personas con quienes se iba a trabajar de manera cercana.

Tabla 1. Temporadas de trabajo de campo

	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembr	Octubre	Noviembre	Diciembre
2012												
2013												
2014												

La temporada más densa de trabajo de campo fue en el año 2014 con 15 días en total repartidos en los fines de semana de los meses de Marzo y Abril. En esta temporada se aplicó el instrumento el *Campo semántico de la milpa* a la par del *Cuestionario KCP*.

Sin embargo, podemos decir que además de los instrumentos de investigación se aplicaba el método etnográfico, no en un sentido estricto sino como una manera subyacente de acercamiento a la comunidad, es decir, cualquier plática con la gente que iba conociendo era motivo de análisis y reflexión en cuanto a la temática en cuestión. Para ello se tuvo en un inicio un guion de entrevista a manera de acercamiento como se muestra en las siguientes preguntas que conformaban dicho instrumento:

¿Cuándo le enseñaron a sembrar le hablaban en otomí?

¿Alguna vez le dijeron cómo se llaman las semillas en otomí?

¿La milpa tiene nombre en otomí?

¿Lo que usted cultiva tiene nombre en otomí?

¿Sabe cómo se llaman las partes de las plantas que siembra en otomí?
¿Las acciones sembrar y cosechar sabe cómo se llaman en otomí?
¿Las temporadas de lluvia o secas sabe cómo se llaman en otomí?
¿Sabe cómo se llaman en otomí los instrumentos que utiliza para sembrar, escardar, cosechar, desyerbar?
¿Sabe cómo se dice en otomí cuando la planta va creciendo? (jilotear, espigar, brotar, etc.)
¿Sabe cómo se llama en otomí la forma en que siembra? (roza, rotación, mixta, tumba, quema, etc.).

Finalmente, anotar que el proceso de sistematización se llevó a cabo a partir de varias etapas, por un lado la transcripción en formato digital de las entrevistas y pláticas con la gente de la comunidad. Por otro lado, la transcripción de todo el corpus que se generó en base a los tres instrumentos centrales de esta investigación; el cuestionario sociolingüístico, el cuestionario KCP y la lista de elicitación del campo semántico de la milpa, los datos generados a través de estos instrumentos se transcribieron en formato digital utilizando Excel en varias pestañas de un mismo documento. Como estrategia de ordenamiento de datos, a cada uno de los participantes de los tres instrumentos se les asignaron claves, de la misma forma, cada ítem de los instrumentos fue caracterizado mediante claves de letras y números con el fin de realizar el análisis pertinente.

Capítulo II

DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA, HISTÓRICA, LINGÜÍSTICA Y SOCIAL DEL ÁREA DE ESTUDIO

Preámbulo

El presente capítulo tiene como objetivo brindar una descripción del perfil social, histórico, espacial, demográfico y lingüístico del área de estudio que hemos establecido en esta investigación. Este contexto que a continuación se describe, nos dará pauta para aproximarnos a las condiciones actuales de los hablantes de la lengua otomí de la comunidad del Membrillo en el municipio de Cadereyta.

En un primer momento, se presentan algunas referencias documentales que hablan de la forma en que ésta comunidad llegó a constituirse tal cual en la actualidad, se tratara de describir sus antecedentes culturales y lingüísticos para así perfilar el grupo en cuestión. En un segundo momento, se presentan datos estadísticos para describir cómo ha sido el desarrollo de la comunidad como parte de dimensiones espaciales más amplias como la región, el municipio, el estado y el país, se hace énfasis en cómo ha sido el desarrollo del habla de una comunidad en los últimos años. Se presenta también un contexto más general en términos demográficos sobre aquellos aspectos relevantes para ubicar a la lengua y a los hablantes de que se trata en este trabajo en un sentido integral. Por último, se proporciona una descripción del territorio de la comunidad, así como las generalidades socio-organizativas que son importantes para conocer en un primer acercamiento la comunidad en el ámbito de la tierra, la agricultura y los agricultores.

Para ello, se han revisado los trabajos existentes sobre el tema, que cabe mencionar son pocos ya que la mayor parte de la literatura académica desde la disciplina antropológica y lingüística existente se enfoca a describir los núcleos indígenas de Querétaro más importantes en términos demográficos, esto es, Amealco y Tolimán. Sin duda, estos trabajos nos han aportado elementos de aproximación, sin embargo, quedan algunos vacíos de tipo históricos y lingüísticos que permitan conocer a fondo la comunidad y su micro región.

Contexto histórico del otomí y sus hablantes

El término ‘otomí’ ha tenido un desarrollo semántico complejo, en principio, no hay un acuerdo sobre el significado de la palabra, que aunque se sabe que proviene del náhuatl hay propuestas divergentes al respecto. Soustelle (1993) describe la palabra como proveniente de la lengua náhuatl, en la que ‘otomitl’ designa al singular y ‘otomi’ al plural, mismo que pasó al ‘español corriente’ de México bajo las formas de ‘otomí’ en singular y ‘otomíes’ en plural, menciona la propuesta de otros autores del significado de la palabra en la que ‘otomitl’ deriva de la palabra ‘otocac’ que significa ‘que camina’ y ‘mitl’ que significa flecha, por lo tanto su traducción tendría que ver con grandes cazadores que cargaban sus flechas.

Por otro lado, el nombre con el que los propios otomíes se denominan no es único, aunque por lo general se utiliza el término ñähñu o ñöñhö, en el caso particular de los otomíes de Querétaro, términos que según Hekking y Bakker (2012) los morfemas ‘ñö’ y ‘ña’ significan hablar, mientras que el ‘-hñu’ o ‘-ñho’ es controversial, ya que algunos lingüistas proponen que su significado es ‘respiración’ por lo que la traducción sería como ‘el que habla por la nariz’. Sin embargo, Hekking (1995) señala que ‘-hñö’ puede ser una derivación del morfema ‘ñho’ que significa ‘bien’, es decir, ‘el que habla bien’. Esta propuesta puede complementarse con el elemento de etnocentrismo que, por lo general, poseen las autodenominaciones de las lenguas en México⁵.

Estas consideraciones resultan generales cuando se habla de un grupo etnolingüístico que posee en su interior mucha riqueza y diversidad de expresiones culturales y lingüísticas, tanto así que las autodenominaciones que los diversos grupos otomíes dan para sus lenguas, varían considerablemente. Pero esta diversidad no se reconoció como tal en los primeros estudios realizados a estos grupos por los españoles recién llegados al continente como se describirá

⁵ Por ejemplo, Xi’oi entre los pames del norte de Querétaro y el sur de San Luis Potosí significa ‘los verdaderos hombres’ (Vázquez, 2010).

más adelante en donde se hablará de estas diferenciaciones reconocidas por el Estado en la actualidad.

Por otro lado, la prehistoria de la lengua otomí nos hace reflexionar sobre la filiación lingüística y prácticas culturales de sus hablantes, a mediados de los 50s del siglo pasado, Mauricio Swadesh idea la metodología de la glotocronología⁶ para realizar clasificaciones de las lenguas mesoamericanas, un par de décadas después, Leonardo Manrique aplica el método a la familia otopame (Beltrán, 1993). En el caso de la prehistoria de la lengua otomí, los datos muestran que en el quinto milenio a.C. había un idioma proto-otomangue, el precedente de todos los idiomas de la familia oto-mangue. Según Wright (2006), de acuerdo con estos estudios combinados con datos arqueológicos surge la hipótesis de que los hablantes del proto-otomangue fueron los que domesticaron plantas como la calabaza, el chile y el maíz, además de que el fechamiento arqueológico más antiguo en el país del cultivo de estas plantas en el valle de Tehuacán, Puebla, coincide con la glotocronología, lo que parece indicar que los idiomas del tronco otomangue se comenzaron a separar después de este acontecimiento revolucionario agrícola.

Desde éste momento, se relaciona a los grupos otomíes con el desarrollo de una vida sedentaria y agrícola, características típicas del modo de vida mesoamericano, sin embargo, la historia de los grupos otomíes y de sus parientes culturales no resultó en un conjunto cultural-lingüístico homogéneo, al contrario, ya que a mediados del quinto siglo a.C. el proto-otomangue comenzó un proceso de diversificación y sus hablantes llevaron a cabo un proceso de sedentarización por todo el altiplano central, siendo entonces en palabras de Wright (2006), una cultura protoagrícola, es así que el proto otopame se separó del resto de las lenguas ubicadas en el sureste mexicano, lo que invalida las teorías de que estos grupos provenían del norte.

⁶ “Dell Hymes define la glotocronología simplemente diciendo que es el estudio de la tasa de cambio en la lengua, como manera de estudiar la dimensión del tiempo, y el uso de tal medida para dar forma a un patrón de relaciones internas en una familia lingüística. La lexicoestadística, para él, es el método que emplea el vocabulario con fines de inferencia histórica” (Beltrán, 1993:309).

Esto resulta importante al tratar de describir los patrones culturales de un grupo indígena que, como veremos más adelante, mantuvo relaciones con los grupos del norte, y más aún en la colonia en donde el contacto fue más intenso, así podemos ir visualizando a un grupo cultural que, en la prehistoria se asocia al desarrollo mesoamericano pero que termina en un territorio distinto y con patrones culturales que son producto del intercambio con grupos que tienen una forma de vida nómada o seminómada. Así se puede ir tejiendo la descripción de un grupo complejo, tanto en sus prácticas culturales como en su cosmovisión, que si bien, tiene bases mesoamericanas, como Galinier (1990) refiere de los otomíes de la huasteca, se irá complejizando y diversificando a lo largo de su proceso histórico.

Siguiendo a Wright (2006) en términos generales se puede hablar de un 'proto-otopame' que habitaba en valles centrales y participando del proceso a la vida sedentaria, aunque ya para el cuarto milenio a. C se inició el proceso de diversificación interna, resultando de ello una lengua proto-chichimeco, una proto-pame, una proto-otomí/mazahua y una proto-matlatzinca/ocuilteco, esta diversificación lingüística interna estuvo acompañada de otros fenómenos sociales como la domesticación de las plantas de cultivo y de la apropiación de territorios tan diversos como el área mesoamericana y aridoamericana, espacios diversos en los que se situaron los grupos étnicos que hablan lenguas de una sola familia lingüística.

Podríamos suponer, como veremos más adelante, que la resistencia de la práctica agrícola en un medio tan agreste como el semidesierto tiene que ver con el hecho de que ésta práctica yace en la memoria indígena desde tiempos remotos, configurando una manera de concebir el mundo y de vivir en él, al lado del proto-otomí/mazahua, el proto matlatzinca/ocuilteco compartió un desarrollo similar, lo contrario del proto-otopame y el proto-chichimeca, quienes habitaban al norte de los valles centrales y su desarrollo tuvo que ver probablemente con la adaptación al medio, dependiendo más de la caza y recolección y menos de cultivo (Wright, 2006).

Los otomíes han jugado un papel crucial tanto para el desarrollo de las civilizaciones del México prehispánico en la región central, como en el proceso de conquista por los españoles, esto lo indican los numerosos estudios que se han realizado, desde las descripciones del mundo indígena de los frailes al momento de la conquista (Soustelle, 1993), hasta los estudios arqueológicos y etnohistóricos contemporáneos (Soustelle, 1993, Chemin, 1993, Castillo, 2000, Powell, 1977).

Sin embargo David Wright (2006), sostiene que los otomíes han sido menospreciados en la mayoría de los estudios realizados sobre las culturas prehispánicas del Altiplano Central, ya que se ha aceptado ‘ingenuamente’ la versión oficial de los cronistas novohispanos y después por historiadores contemporáneos. Habiendo calificado a los otomíes como “pueblos marginados que vivían a la sombra de las grandes civilizaciones de Mesoamérica”, Wright (2006) y Soustelle (1993) concuerdan en que muchas veces se les confundió con los grupos de cazadores recolectores del norte de México, además de que han sido parte fundamental en el desarrollo civilizatorio del Altiplano Central. El mismo Soustelle retoma algunas descripciones de cronistas en la época de la Conquista para señalar que, ciertamente, los otomíes en éste momento vivían en el centro de México lo que llevó a los españoles a calificarlos como “montañeses”.

Por otra parte, ‘los chichimecas’ también han sido objeto de generalizaciones, primero por parte del imperio azteca, al señalarlos como un grupo homogéneo al cual no podían sojuzgar, después los españoles tomaron esta misma designación al definir el territorio del norte de México como la ‘Gran Chichimeca’, mismo que llegó a ser considerado una *provincia* que representaba una amenaza para los intereses de la colonia debido a la continua agresión de ‘los chichimecas’ a los poblados pacificados y colonizados (Powell, 1977). Siguiendo a Viramontes, al contrario de lo que se pensaba del territorio chichimeca, éste se caracterizó por ser heterogéneo en su constitución sociocultural en la época prehispánica “esta nueva concepción de la frontera norte de Mesoamérica reconoce la diversidad, pero también evidencia la complejidad social mediada por

la adopción de formas de vida compartidas” (2008: 16), esto significa que no hay una caracterización dual entre los sedentarios mesoamericanos y los nómadas del norte, lo que viene a reconfigurar la concepción de los grupos otomíes que desde antes de la llegada de los españoles tenían ya contactos culturales con los grupos del norte; diversos y complejos como los propios mesoamericanos.

En ese sentido, el territorio otomí, antes de la conquista, llegaba hasta el norte del estado de México y el sur de Hidalgo, así, los otomíes fungían como intermediarios entre dos grandes complejos culturales; Mesoamérica y Aridoamérica (Prieto y Utrilla, 2006) en la terminología de Paul Kirchhoff⁷, aunque Viramontes propone el término de ‘centro norte’ para enfatizar la cuestión de que “fue el escenario de una amplia gama de sociedades, desde nómadas y seminómadas hasta sociedades sedentarias altamente jerarquizadas con un diferente nivel de complejidad social y desarrollo político y económico” (2008: 15).

Entonces, la llegada de los grupos otomíes a asentamientos en el semidesierto queretano sucedió en la época colonial, cuando los españoles con el objetivo de pacificar el norte de los valles centrales ya que las tribus chichimecas arremetían contra los poblados fundados por los españoles y las avanzadas militares se componían principalmente de españoles y otomíes, provenientes de Jilotepec. Éste problema se acrecentó en el momento en que las expediciones españolas descubrieron minas de oro y plata en el actual estado de Zacatecas, que en la época prehispánica era el corazón de la ‘Gran Chichimeca’ (Powell, 1977).

Particularmente en la zona de estudio, en un pasaje Soustelle narra la importancia de la zona de la Sierra Gorda debido a la comunicación del centro de México con el norte en consecuencia de la actividad minera, de ahí la importancia

⁷ “En 1943, Paul Kirchhoff propuso que los grupos que en el siglo XVI habitaron el espacio geográfico que actualmente ocupan los estados de Querétaro, Guanajuato, San Luís Potosí, Aguascalientes, Zacatecas y el sur de Nuevo León y Coahuila, podrían incorporarse a un área cultural más extensa que denominó como Aridoamérica; los grupos más representativos que la habitaron fueron los pames, guamares, guachichiles, zacatecos y rayados, quienes, según las fuentes etnohistóricas compartían una forma de subsistencia basada en la recolección y la caza, aunque ciertos grupos, como los pames, presentaban diferencias en los ámbitos lingüístico e ideológico” (Viramontes, 2008: 13-14).

de centros de comercio como Vizarrón, mismo que actualmente es la cabecera delegacional de la micro región de Sombrerete;

“...fundado por tercera vez en 1748 con 30 familias de soldados, después de haber sido destruido dos veces por las incursiones de los pames. En todos estos pueblos se formó, por fusiones de otomíes y pames, un tipo de hombre bastante especial, resistente frente a los bruscos cambios de clima y a los largos trayectos en la sierra, y adaptado a este medio del que no se le hubiera ocurrido salir” (Soustelle, 1993: 36).

Es así como, según Powell, desde 1530 caudillos otomíes provenientes de la provincia de Jilotepec y auspiciados por los españoles “comenzaron a penetrar en tierras chichimecas, conquistando, pacificando y a veces cristianizando al pueblo nómada de la vecindad de Querétaro” (1977: 166). En ese sentido, tenemos que la lengua otomí que hablaban dichos caudillos pertenecía a los pueblos del actual Estado de México y que entrarían en contacto con las lenguas de los chichimecas debido a las estrechas relaciones entre estos grupos en el proceso de conquista y pacificación. Cabe señalar que a la fecha no hay un estudio lingüístico que clarifique los detalles de éste contacto lingüístico⁸, resultado de una imposición política y cultural, de los españoles en última instancia pero de los otomíes de forma estrecha y profunda.

De este proceso colonizador y pacificador que emprendieron los españoles no sólo se repobló el semidesierto queretano ahora con el componente otomí, sino también otras áreas indígenas del estado de Querétaro ya que según Prieto y Utrilla (2006) la región otomí del sur del estado en el municipio de Amealco sería prácticamente una ‘extensión natural’ de los pueblos que ya estaban en el norte del Estado de México y el suroeste de Hidalgo, como se señalaba arriba con el proceso de sedentarización y la diversificación de la familia lingüística.

⁸ Este estudio implica analizar el sustrato lingüístico, es decir, la lengua que fue hablada en un territorio sobre el cual se ha implantado otra lengua, cuando la primera se extinguió pero ha dejado algunos rasgos en la lengua impuesta.

Es así como se conforman dos regiones indígenas otomíes en el estado de Querétaro; el semidesierto queretano y el sur. Sin embargo, la complejidad lingüística va más allá de lo que pudiera esperarse dentro de cada territorio o área indígena, puesto que no sólo son entornos ecológicos distintos sino que en la actualidad se han reconocido cuatro variantes distintas del otomí en el estado, con todo y la falta de estudios que den cuenta de éste fenómeno. Por un lado, tenemos dos variantes dialectales en el sur de Querétaro, en el municipio de amecalco: la de Santiago Mexquititlán (Nsantayago) y la de San Ildefonso Tultepec (Nt'okwä)⁹, Prieto y Utrilla (2006) apuntan que la primera está vinculada estrechamente con la variante que se habla en el Estado de México y la segunda más parecida a la que se habla en el Valle del Mezquital, al suroeste del estado de Hidalgo.

El semidesierto queretano no escapa a la complejidad, ya hemos mencionado del contacto lingüístico entre el otomí de Jilotepec y las lenguas chichimecas, de este contacto surge una región con características lingüísticas y culturales específicas, por ello Prieto y Utrilla (2006) proponen para ésta área como la 'región otomí-chichimeca del semidesierto' incluso trasciende los límites administrativos del estado de Querétaro para dar continuidad cultural en el estado de Guanajuato, principalmente el municipio de Tierra Blanca, mismo que comparte algunas expresiones culturales como el culto a los antepasados 'mecos' en el pinal del Zamorano¹⁰.

En la historia oral, es muy clara esta filiación cultural con los antepasados chichimecos por parte de la población de Tolimán, como lo relatan diversos autores (Prieto y Utrilla, 2006; Mendoza y Vázquez, 2008; Castillo, 2000; Chemín, 1993), sin embargo, no se ha encontrado, al menos hasta ahora, una filiación

⁹ Analizada por Enrique Palancar (2007)

¹⁰ Algunas comunidades de Tierra Blanca así como de Tolimán participan en la anual peregrinación al cerro del Zamorano a lo largo del mes de mayo, el cual se encuentra en los límites del estado de Querétaro y Guanajuato. Según Mendoza y Vázquez (2008) en esta peregrinación anual, se hace evidente el culto a los antepasados *xitas* o *mecos* (chichimecos), el cerro representa entonces un espacio sagrado en el que los grupos de otomíes-chichimecos interactúan con sus antepasados, como se ilustra en el siguiente testimonio recogido por los autores de un habitante de Sabino de San Ambrosio, Tolimán: "los *xhita*, esos son nuestros abuelos, los mecos son más bien los antepasados de más antes de cuando la gente era chichimeca" (2008: 411).

cultural similar a la de los otomíes de Tolimán, desde la tradición oral ni desde estudios lingüísticos, en la población del resto de los municipios del semidesierto. Particularmente, en el caso de la microrregión de Sombrerete, no se ha encontrado algún testimonio que ligue tanto lingüísticamente como culturalmente a los otomíes de la microrregión con los chichimecas ni con los mismos otomíes de Tolimán (Ferro, 2005; González, 2012), este es un punto importante en el que hay que hacer énfasis, ya que entre la dinámica social no hay contacto entre la población otomí de estos municipios en términos contemporáneos. Sin embargo, esta filiación sí existe en la narrativa de los otomíes de Tolimán en un testimonio recogido por Mendoza y Vázquez (2008):

“Dicen que ellos son los primeros, los fundadores de todo el pueblo, los abuelos, de donde provenimos todos los de aquí de Tolimán y Cadereyta, son los que aparecieron en estas tierras” (Justino de León, Sabino de San Ambrosio, Tolimán)

Estos elementos que hemos dispuesto para configurar la crónica de la región de estudio nos ha dado más cuestionamientos a cerca del origen de la diversidad lingüística y cultural dentro del semidesierto queretano, lo cual plantea la necesidad de realizar estudios de corte histórico-lingüístico para esclarecerlas. Sin embargo, hay otro elemento importante a considerar, al igual que Viramontes (2008) nos hacía ver que no existía homogeneidad en la Gran Chichimeca prehispánica, Powell (1977) nos hace ver que en esas cuatro décadas hubo un mestizaje ‘más allá del significado racial de la palabra’, ya que además de la mezcla de sangre europea, indígena y negra, hubo una ‘diaria y difusa mezcla de culturas y de clases’, siendo así que,

“En esta frontera, criollos y mestizos de todos los niveles sociales y económicos se mezclaron con negros y mulatos libres (así como con esclavos), con judíos conversos y con algunos ingleses, portugueses y hasta uno o dos griegos, para sazonar esta *olla podrida* de la frontera” (1977: 12).

Así, se ha configurado una región como el semidesierto queretano en la que participaron elementos culturales y lingüísticos diversos y que dan como resultado a un grupo de otomíes con tradiciones provenientes de un grupo mesoamericano y al mismo tiempo reconociendo como parte de sus ancestros a los chichimecas, sin embargo, esto no explica el hecho de que en la misma región existan dos variantes dialectales del otomí que mencionan Prieto y Utrilla (2006); la de Tolimán (Ndeñthi) y la de Cadereyta (Nthuni). Lo que sí es una generalidad es que, según éstos autores;

“El esquema de relaciones interétnicas en esta región es menos polar, de forma que la diferenciación cultural y social entre la población mestiza e indígena es menos contrastada y se mueve en un gradiente de relativa continuidad, que describe un espacio de intercambio cultural menos asimétrico, encontrando una mayor incidencia de personas que, sin hablar lengua autóctona, se identifican cultural y socialmente como indígenas” (ibíd. 36).

Un elemento que aporta datos para la reconstrucción histórica de un pueblo es su toponimia, además de dar información acerca de su proceso histórico, entra en juego la lengua de dicho grupo y su representación del espacio que está en concordancia con la cosmovisión particular (Villegas, Brambila y Cervantes, 2008). Al tratar de fechar la fundación de los pueblos otomíes y pames, Soustelle (1993) se vale de la toponimia para tratar de esclarecer dicha empresa, para ello, el autor utiliza sólo los nombres de “lugar otomíes” que se usan oficialmente, más o menos hispanizados y no aquellos que dichos grupos dan en sus propias lenguas cuyo nombre oficial es español o mestizo. En ese sentido, el autor encontró para el Estado de Querétaro que,

“allí sólo se encuentran nombres de lugares otomíes en las dos regiones de Amealco (San José Itho, San Juan Dehedó, San Miguel Dethí) y de Cadereyta (Boyé, Zituní, Boñú). Más al norte, tres localidades llevan todavía nombres pames: Maconí, Deconí, Concá...La situación actual puede resumirse de manera siguiente. Las regiones con toponimia otomí forman una amplia franja que cubre desde el éste

hasta el oeste de los Estados de Hidalgo y de México y una parte de Querétaro”
(1993: 483)

Recordemos que la estrategia de los colonizadores españoles cambió de ser ‘a fuego y sangre’ durante la Guerra Chichimeca, a la ‘paz comprada’ en donde los misioneros y pobladores otomíes daban regalos a los jefes chichimecas a cambio de su pacificación y paulatino asentamiento en las misiones y pueblos (Powell, 1977)¹¹, de ahí sucedió un largo proceso de repoblamiento del semidesierto durante la época colonial. Particularmente nos llama la atención una anotación que Soustelle hace sobre la fundación de los pueblos que nos interesan, la zona de Vizarrón y la comunidad de Sombrerete, que ante el desplazamiento de los grupos indígenas que los hacendados provocan en el siglo XIX, los indígenas otomíes

“se insinúan en las montañas que eran en otros tiempos tierras de los pames, se instalan en número creciente en los alrededores de Vizarrón, en Sombrerete, Maconí, Deconí, Tetla, y esta expansión continúa en la actualidad” (1993: 507).

La constitución de El Membrillo y las comunidades que integran esta microrregión en el semidesierto queretano muestran un panorama particular, a diferencia de Tolimán, fundado en el siglo XVI, la fundación de las comunidades de la microrregión de Sombrerete ocurrió en el Siglo XVIII ya que en general el poblamiento novohispano del semidesierto queretano ocurrió durante los siglos XVII y XVIII (Paez, 2002).

A mediados del XIX, la micro región de Sombrerete, conformada por las comunidades de La Laja, El Membrillo, Sombrerete y El Soyatal formaba parte de la *Municipalidad de Vizarrón*, la micro región tenía el estatus de *congregación* territorio que era propiedad de un soldado miliciano del pueblo de Vizarrón y que en el año de 1856 “un grupo de vecinos de ese lugar, acaudillados por José Hernández y Anastasio Romero lo despojaron de la posesión” entre un contexto

¹¹ Según Powell (1977), la conquista española fue posible no por su gran ejército, sino por su audacia en la diplomacia con los indios que se unieron a ellos para combatir y sojuzgar a los pueblos, entre ellos, destacan los otomíes, purépechas y nahuas que específicamente combatieron en la llamada ‘guerra chichimeca’ que duró más de cuatro décadas.

sociopolítico en el que estaba involucrado el General Tomás Mejía quien amparaba la venta de estos terrenos para beneficiar a sus tropas durante su campaña (Mendoza, 2006: 73). Surgió entonces un conflicto por la tierra entre los vecinos de la microrregión con los antiguos propietarios de dichas tierras, este conflicto ha perdurado hasta la actualidad en donde aún no se terminan por deslindar los límites territoriales de la micro región, aunque el conflicto ya es con las propiedades de las comunidades vecinas, no solo con Vizarrón.

La composición social de la región resulta interesante, si se toma en cuenta las congregaciones y las rancherías que estaban dentro de la jurisdicción de la *Municipalidad de Vizarrón*, se advierte que la *congregación* de Sombrerete era una de las más pobladas, además de que en la composición racial dentro de las congregaciones y rancherías era preponderantemente indígena otomí, a excepción del pueblo de Vizarrón que se constituyó a partir de soldados y sus familias, ya que los datos muestran que había en cada ranchería una pequeña proporción de blancos y mestizos y el resto, la gran mayoría, de indígenas otomíes (Mendoza, 2006).

Como se muestra en el siguiente cuadro, a excepción del pueblo de Vizarrón y de la Congregación de Charco Frío, la gran mayoría de los habitantes de la Municipalidad de Vizarrón eran de “raza indígena otomí” por consiguiente, la lengua otomí era preponderante a comparación del español. Los datos que corresponden a la congregación de Sombrerete, Mendoza los omite debido a “errores de apreciación” por parte del empadronador Ponciano de la Cruz, pues indica que en 1796 en el padrón de esta congregación se señalaba que la mayoría de los habitantes eran mestizos (Mendoza, 2006: 120)¹².

Aun faltando los datos de la micro región de Sombrerete, se puede inferir la composición social en términos generales, así mismo, en términos laborales, ya

¹² Mendoza menciona que para la época era casi imposible que la población de una comunidad estuviera compuesta en su totalidad por población indígena, sin embargo, salta la duda del caso del rancho del Jabalí que justamente tiene un 100% de “raza indígena” en su población. El autor argumenta que el empadronador Ponciano de la Cruz era de ascendencia indígena y que “por su cultura y escasa preparación no sería raro que adjudicara una clasificación igual para toda la población” (Mendoza, 2006: 120).

que la mayor parte de la población de la municipalidad de Vizarrón para 1878 tenía como actividad principal la agricultura, siendo que en la Congregación de Sombrerete el 91% de su población era “jornalera”¹³ (Mendoza, 2006).

Tabla 2. Estadísticas de la Municipalidad de Vizarrón en 1878 (cuadro basado en Mendoza, 2006)

	Población Total	Hombres	Mujeres	Raza Blanca	Raza Mezclada	Raza Indígena Otomí	Idioma Español	Idioma Otomí
PUEBLOS								
Vizarrón	1,042	475 (46%)	567 (54%)	97 (9%)	500 (48%)	445 (43%)	648 (62%)	319 (31%)
CONGREGACIONES								
Charco Frío	470	229 (49%)	241 (51%)	195 (42%)	80 (17%)	195 (41%)	432 (92%)	38 (8%)
Sombrerete	588	324 (53%)	274 (47%)	****	****	****	****	****
RANCHOS								
La Tinaja	166	83 (50%)	84 (50%)	12 (7%)	0	155 (93%)	12 (7%)	155 (93%)
El Banco	249	133 (54%)	115 (46%)	7 (3%)	0	241 (97%)	7 (3%)	241 (97%)
Higuerrillas	120	68 (57%)	52 (43%)	19 (16%)	13 (11%)	88 (73%)	31 (26%)	89 (74%)
El Jabalí	224	109 (49%)	115 (51%)	0	0	224 (100%)	0	224 (100%)

Un elemento importante a considerar es el del conflicto, Páez señala que este elemento fue un factor importante en el desarrollo histórico del semidesierto y que como ya vimos, su población se componía de españoles, mestizos e indígenas, estos conflictos eran generados por el control de la tierra y sus recursos; el agua y los pastos (Paez, 2002). Como ya se mencionó, la micro región de Sombrerete y la misma comunidad de El Membrillo estuvieron involucrados en un conflicto por la tierra desde mediados del siglo XIX, según Paez, citando a Powell, esta

¹³ Ver cuadro de “oficios de la municipalidad de Vizarrón” en Anexos

composición social del semidesierto enfocada a pacificar a los indios chichimecas y la dinámica que surgió a raíz del control de la tierra dieron pie a la generación de una “sociedad de frontera”, con instituciones fronterizas como el pueblo de indios, presidio y la misión religiosa (Paez, 2002: 22).

Es así como en el siglo XIX el poblamiento del semidesierto estaba ya consumado (Mendoza, 2006) sin embargo, en la micro región de Sombrerete, el conflicto por la tierra persiste, así como la explotación de sus recursos como lo es el mármol, ya que en sus territorios se encuentran importantes yacimientos de éste mineral y ello da pie a que las comunidades vecinas entren en el terreno de la disputa por el territorio¹⁴.

Durante el siglo XX, la región del semidesierto experimentó una transformación considerable en términos de su organización social y patrones culturales, la integración de la dinámica migratoria a la forma de subsistencia en las comunidades del semidesierto significó un gran impacto en la transformación y consolidación del tejido social en términos contemporáneos. En general, las regiones indígenas en el estado de Querétaro participaron en esta dinámica migratoria, siendo que en los setentas “el trabajo fuera de la comunidad ya era un componente ineludible de la vida cotidiana en gran parte de las unidades domésticas” (Utrilla y Prieto, 2012).

En este contexto, la micro región de Sombrerete presenta una dinámica particular ya que sus actividades de subsistencia tienen que ver con una estrategia mixta; la migración a ciudades como el Distrito Federal, Querétaro, San Juan del Río, Tequisquiapan y hacia el país vecino de Estados Unidos, así como a la explotación del mármol y en menor medida, aunque con un significado cultural

¹⁴ Don Teodoro, oriundo del Membrillo, cuenta que el conflicto (en su versión contemporánea) comenzó en 1966, cuando el comisariado de bienes comunales sacó las escrituras del templo de la comunidad para resguardarlas en su vivienda, pero se incendió con los papeles adentro, al ser la vivienda de soyate, material altamente flamable. Las comunidades vecinas, principalmente de Chavarrías y Vizarrón comenzaron la invasión de sus terrenos al saber que ya no tenían documentos, a partir de ahí han podido ampararse ante los tribunales correspondientes y a la fecha no ha habido un acuerdo y solución del conflicto aunque la micro región de Sombrerete sigue teniendo la posesión de dichas tierras.

importante, la agricultura (González, 2012). Así la población de las comunidades de la micro región,

“Han vivido en buena medida del trabajo y explotación de los bancos de mármol localizados en su territorio, labor que se combina con una agricultura extremadamente pobre y penosa, que se sigue realizando casi solamente por obligación ritual, que se complementa a su vez con labores de pastoreo y con el trabajo asalariado en el ámbito regional” (Utrilla y Prieto, 2012).

Podemos concluir que, en general, la existencia de comunidades otomíes en el estado de Querétaro sucedió a partir de la conquista y la pacificación de los grupos guerreros nómadas del norte de México, el papel de los otomíes en ese sentido, fue fundamental, en el caso del semidesierto la cultura y lengua otomíes provenientes de los estados de Hidalgo y México confluyeron con los pames y jonaces que fueron reducidos a las misiones, un ejemplo de ello es Tolimán, cuyos pobladores claramente identifican a los chichimecas como unos de sus ancestros.

Sin embargo, quedan aún dudas respecto a la diferenciación dialectológica entre estos dos municipios del semidesierto queretano; Cadereyta y Tolimán puesto que siendo configurados por el mismo proceso de poblamiento adquirieron diferencias lingüísticas. Además de que el culto a los ‘abuelos mecos’ como lo han registrado varios autores en Tolimán (Prieto y Utrilla, 2006, Chemín, 1993, Castillo, 2000), no se ha registrado en Cadereyta en los trabajos que hemos podido revisar (Ferro, 2005, González, 2012).

Contexto sociolingüístico actual

En este apartado abordaremos ahora de una forma integral aquellos aspectos sociodemográficos provenientes de los datos estadísticos de diversas instituciones, el propósito es dilucidar el movimiento demográfico y la evolución y el comportamiento de la lengua otomí y sus hablantes, comenzando por ubicar a

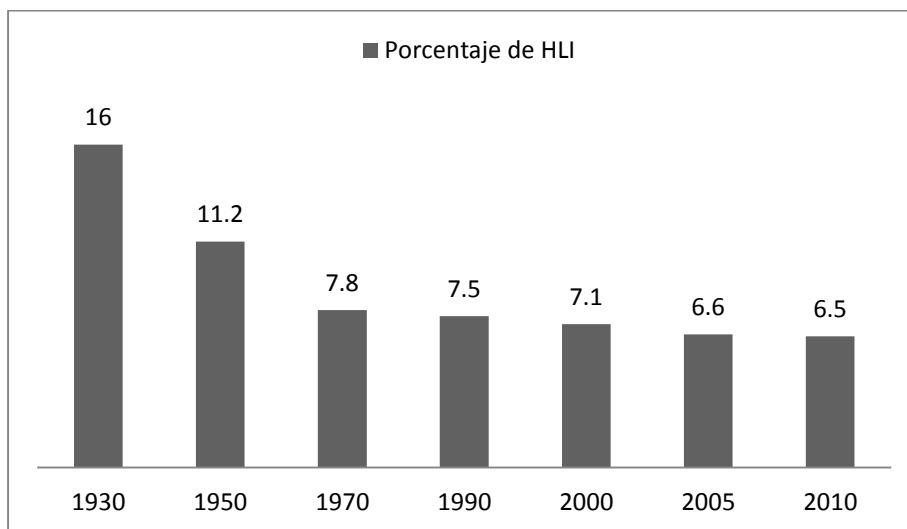
las generalidades de la lengua otomí dentro de un marco de diversidad cultural y lingüística característica de México.

En México, no siempre se ha reconocido a los hablantes de las lenguas indígenas, basta con revisar la literatura académica que señala el etnocidio como política pública desde la colonia hasta hace poco tiempo, cuando al fin se reconoce que México es un país pluricultural. Sin embargo, después de tantos años de represión social hacia los indígenas podríamos preguntarnos si se han superado ya los estigmas sociales hacia los hablantes de las más de sesenta lenguas indígenas con todas sus variantes locales.

Es de esperarse por lo tanto, que los datos censales no reflejen la realidad exacta de la vitalidad lingüística de nuestro país, debido a la reticencia que con justa razón tienen todavía los indígenas a declarar abiertamente su adscripción a un grupo étnico o a su dominio lingüístico de una lengua amerindia. Teniendo en cuenta lo anterior pro seguiremos a revisar algunos datos que nos aproximen a esa realidad a la que estamos tratando de acercarnos, una forma de hacerlo es haciendo una revisión breve de los datos que tenemos a disposición por medio de las instituciones como INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas).

En el Censo de Población y Vivienda del 2010 se registró una cifra de un poco más de 6.6 millones de hablantes de una lengua indígena mayores de 3 años, lo que equivale al 6.5% del total de la población lo cual contrasta con el Conteo del 2005 que registró un 9.2% de la población total del país. En la siguiente gráfica se muestra el descenso del porcentaje de hablantes a nivel nacional desde 1930 en donde se puede observar que en cuarenta años los hablantes de alguna lengua en México disminuyeron a menos del doble. A partir de la década de los setentas del siglo pasado se ha mantenido constante mostrando un descenso de sólo el 1.3 % en cuarenta años hasta el censo más actual.

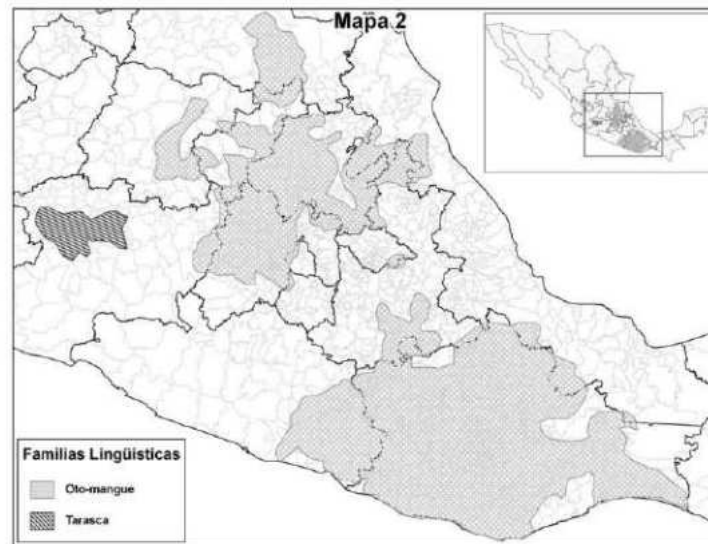
Gráfico 3. Porcentaje de la población que habla una lengua indígena respecto a la población total nacional. INEGI (mayores de 5 años) .



En México existen once familias lingüísticas, la Yuto-nahua, la Cochimí-yumana, la Seri, la Álgica, la Oto-mangue, la Tarasca, la Totonaco-tepehua, la Mixe-zoque, la Maya, la Huave y la Chontal de Oaxaca. Tres de las lenguas indígenas más habladas en el país pertenecen a las familias lingüística oto-mangue precedidas de las lenguas mayenses y el náhuatl (con el mayor número de hablantes de lengua indígena a nivel nacional), estas son el mixteco (489,630 hablantes), el zapoteco (434,201 hablantes) y el otomí que ocupa el séptimo lugar a nivel nacional con 288, 052 hablantes (INALI, 2012).

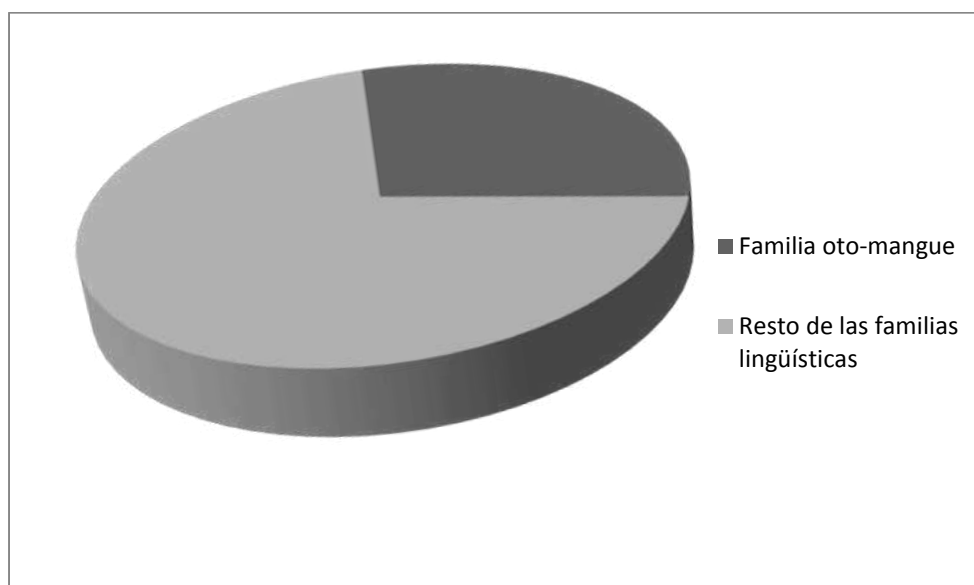
En el siguiente mapa aparece sombreada el área geográfica que comprende la familia lingüística oto-mangue y que abarca el centro y centro sur del país abarcando los estados de San Luís Potosí, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Hidalgo, Estado de México, Distrito Federal, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Guerrero y Oaxaca.

Ilustración 1. Familia Lingüística oto-mangue. Fuente: INALI, 2012



Como puede verse en el mapa, hay una continuidad geográfica en la que se encuentran las lenguas de esta familia, y que al final los movimientos migratorios de los hablantes de las lenguas no han sido tan significativas, lo que podría indicar que han estado ocupando el territorio más o menos de acuerdo a como estaban distribuidos cuando llegaron los españoles. En la siguiente gráfica ejemplificamos la proporción de hablantes de las lenguas de la familia oto-mangue respecto al resto de los hablantes de otras lenguas indígenas de México, cabe mencionar que la familia lingüística en cuestión es de las más grandes y diversificadas del país, como lo hemos visto en el mapa anterior, las lenguas de esta familia se hablan desde San Luís Potosí hasta el estado de Oaxaca:

Gráfico 4. La familia oto-mangue en contraste con el resto de las familias lingüísticas de México. INEGI, 2010



Es así como los hablantes de las lenguas de la familia oto-mangue representan el 29.6 % del total de hablantes de lengua indígena en México de cinco años y más, esto significa que existe una gran diversidad lingüística-cultural dentro de esta familia y que representan más de la tercera parte de los hablantes de lenguas indígenas en México.

La lengua otomí es una de las 68 agrupaciones lingüísticas dentro de las 11 familias lingüísticas existentes en México, el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2008) establece que una familia lingüística es un conjunto de lenguas cuyas semejanzas en sus estructuras lingüísticas y léxicas se deben a un origen histórico común y por agrupación lingüística la misma institución establece que es un conjunto de variantes lingüísticas comprendidas bajo el nombre tradicionalmente dado a un pueblo indígena.

Además de ello, el otomí se compone de 9 variantes lingüísticas que se encuentran repartidas en varios estados de la República como Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Veracruz, Puebla, Guanajuato, Tlaxcala y por migración en

Guadalajara, Monterrey y Sinaloa por mencionar algunos. Así, el INALI define variante lingüística a una forma de habla que incluye los siguientes aspectos:

- a) Presenta diferencias estructurales y léxicas en comparación con otra agrupación lingüística
- b) Implica para sus usuarios una identidad sociolingüística que contrasta con la identidad sociolingüística de otras variantes

Como se muestra en cuadro uno (ver anexos), el otomí pertenece a la familia lingüística oto-mangue, la cual tiene dos subdivisiones regionales, el oto-mangue del este y del oeste, en éste último se encuentra la agrupación otopame-chinantecano, del mismo se desprende la agrupación otopame en la cual se encuentra el otomí.

Las lenguas subtiada, chiapaneco y mangue se encuentran hoy extintas y que se hablaron en Chiapas en el caso de la primera y en partes de Centroamérica en el caso de las dos últimas (INALI, 2009). Por otro lado, el INALI reconoce nueve variantes del otomí en el país con sus respectivas autodenominaciones por los propios hablantes:

Tabla 3. Las variantes lingüísticas del otomí. INALI, 2009.

Variante lingüística (Autodenominación)	Nombre en español	Localización por estado
Ñuju, ñoju, yüju	Otomí de la sierra	Hidalgo, Puebla y Veracruz
Hñãñho	Otomí bajo del noroeste	Querétaro
ñathó	Otomí del oeste	Michoacán
Ñöhñö, ñähñá	Otomí del oeste del Valle del Mezquital	Hidalgo
Hñähñú, ñänhú, ñandú, ñóhnño, ñanhmu	Otomí del Valle del Mezquital	Hidalgo
Yühmu	Otomí de Ixtenco	Tlaxcala
Ñü'hü	Otomí de Tilapa o del	Estado de México

Sur		
Hñõño, ñühú, ñanhú	Otomí del noreste	Guanajuato, Querétaro
Hñähñu, ñöthó, ñható, hñothó, ñóhnño	Otomí del centro	Estado de México

La variante del otomí en la que nos interesa profundizar es la del noroeste; Hñõño, ñühú o ñahñú que se encuentra en el estado de Guanajuato en los municipios de Allende, Apaseo el Alto, Capulhuac, Comomfort, Cortazar, Dolores Hidalgo y Tierra blanca y en el estado de Querétaro en los municipios de Amealco de Bonfil (particularmente en los barrios y alrededores de la comunidad de San Ildefonso Tultepec), Cadereyta de Montes, Colón, El Marqués, Ezequiel Montes, Querétaro, San Juan del Río, Tequisquiapan y Tolimán.

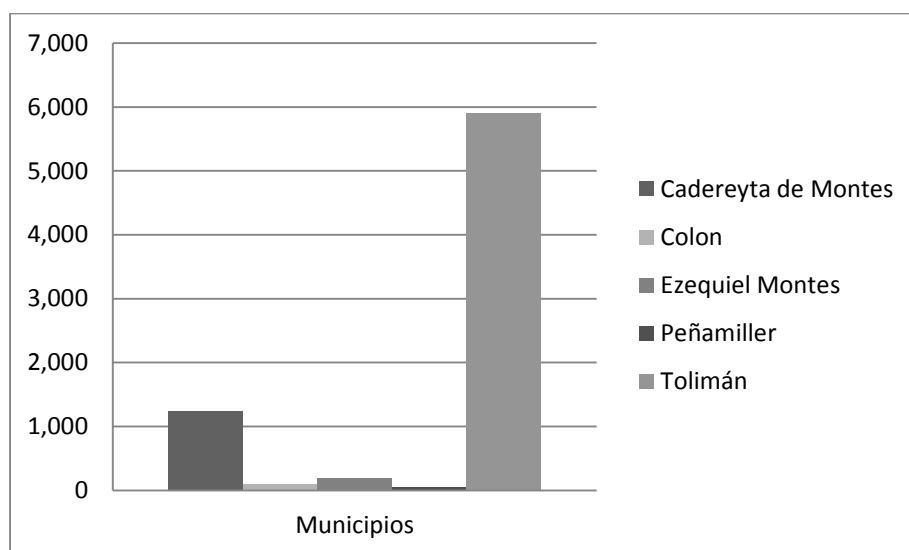
Nos centraremos ahora en el municipio de Cadereyta de Montes, el cual se encuentra en una región geográfica-cultural que es el semidesierto queretano. A nivel estatal, el II Conteo de Población y Vivienda registró una población total de 30, 256 hablantes de una lengua indígena de tres años y más, que corresponde al 1.77% de la población total. De éstos, 24, 471 son hablantes del otomí. Llama la atención que el 15.1 % de la población total en el estado se considera indígena independientemente de que hable una lengua indígena o no.

A nivel estatal se pueden reconocer dos municipios con mayor concentración de hablantes de lengua indígena. En primer lugar el municipio de Amealco de Bonfil registra a 11,833 hablantes mayores de tres años, en segundo lugar, el municipio de Tolimán registra 5,900 hablantes. Ello podría suponer la existencia de los dos centros indígenas más importantes a nivel estatal en términos demográficos, otro caso es la ciudad de Querétaro que ha congregado a hablantes de distintas familias lingüísticas de diferentes partes del país por motivos de migración.

Por otra parte, si analizamos la región del semidesierto vemos que es preponderante la concentración de hablantes del otomí en el municipio de Tolimán

respecto a los otros municipios que conforman la región y que son; Peñamiller, Colón, Ezequiel Montes y Cadereyta de Montes. Como se muestra en la tabla siguiente, la diferencia entre la cantidad de hablantes de lengua indígena entre Tolimán y el resto de los municipios es considerable, siendo Cadereyta de Montes en donde se registraron 1, 244 hablantes.

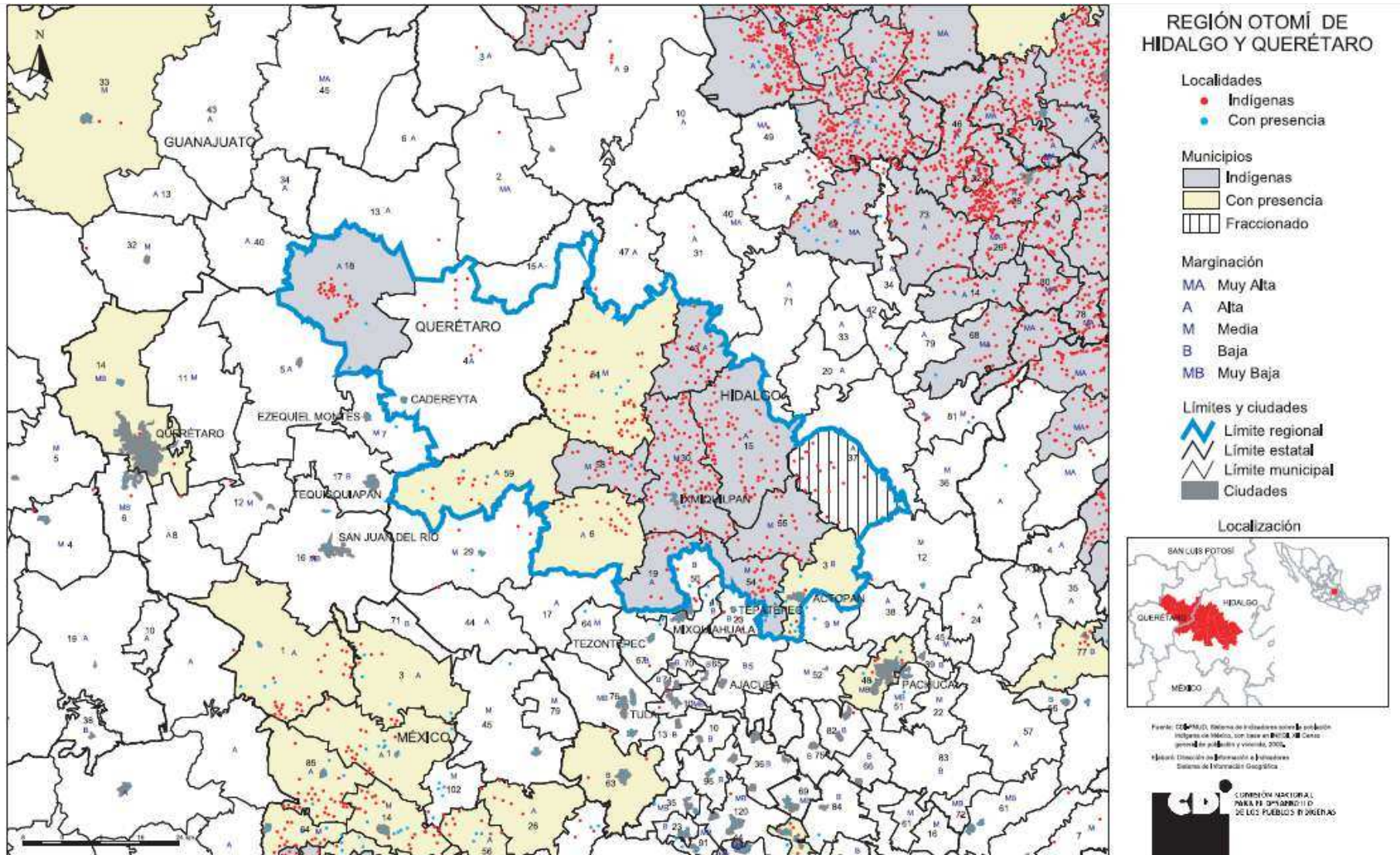
Gráfico 5. Hablantes de lengua indígena por municipio de la región Semidesierto del Estado de Querétaro. INEGI, 2010



Las variantes lingüísticas entre la región del semidesierto y el municipio de Amealco difieren en términos léxicos, al mismo tiempo que la historia del poblamiento de ambas regiones es distinto. En ese sentido, se nos muestra la continuidad lingüístico-cultural de una región indígena que trasciende los límites administrativos de Querétaro e Hidalgo.

Como se puede observar en el siguiente mapa, la diferencia de la densidad de población hablante del otomí del estado de Hidalgo es muy distinta en el caso de Cadereyta de Montes en Querétaro y de Tolimán que sería la última zona geográfica de la región en su lado oeste. Además de que las áreas que se observan sombreadas tienen el nombramiento de municipios indígenas y que son los que albergan en su territorio mayor concentración de hablantes.

Ilustración 2. Región otomí Querétaro- Hidalgo, CDI.



Veremos a continuación, los datos estadísticos aterrizados al nivel local, es decir, en el municipio de Cadereyta que es donde se encuentra la micro región de sombrerete conformada por cuatro localidades; Sombrerete, La Laja, El Soyatal y El Membrillo. Es ésta última comunidad la que nos interesa y que, como ya vimos, se encuentra en una región lingüística-cultural específica dentro de la cual la presencia de hablantes de la lengua es ya muy escasa a comparación de otros puntos geográficos de la misma. Sin embargo, la comunidad del Membrillo es señalada como el lugar donde se ha preservado más la lengua otomí, a decir de los propios habitantes de las otras comunidades de la micro región (González, 2012)

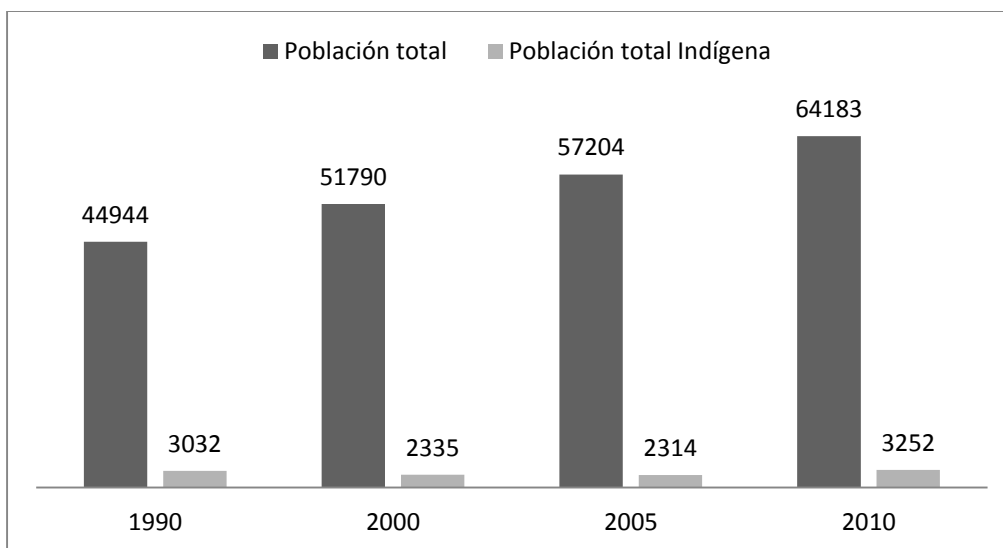
En este municipio, el 13. 2 % de las localidades presenta población hablante de lengua indígena, en ese sentido es superado por Toluca, el cual tiene un 49.5 % de localidades con población que habla lengua indígena. Prácticamente el monolingüismo en otomí en el municipio es inexistente. Sin embargo, es importante resaltar que la población señalada como hablante de lengua indígena es la misma a la que se cuenta como bilingüe, sin embargo no debemos olvidar la existencia de un bilingüismo pasivo¹⁵, particularmente, en la micro región de Sombrerete se ha documentado una amplia porción de la población adulta, entre los 25 y 50 años que serían bilingües pasivos. Este tipo de bilingüismo supone que tuvieron como primera lengua el otomí y que a temprana edad dejaron de usarlo como la lengua de comunicación cotidiana, sin embargo, nunca olvidaron este código lingüístico (González, 2012).

En la siguiente gráfica podemos visualizar, de acuerdo con datos de la CDI, cómo es la proporción de la población indígena respecto al total, hay que poner atención que la cifra de población indígena resulta de un indicador más amplio que el de hablante de lengua indígena mismo que no es especificado por dicha institución en los cuadros de datos que presenta. Lo que indica la gráfica es la tendencia general al crecimiento de la población total, por el contrario, la población

¹⁵ Se refiere a la población que entiende la lengua indígena pero no la habla, en un evento comunicativo puede recibir un estímulo en la lengua otomí pero responder a su interlocutor en el español.

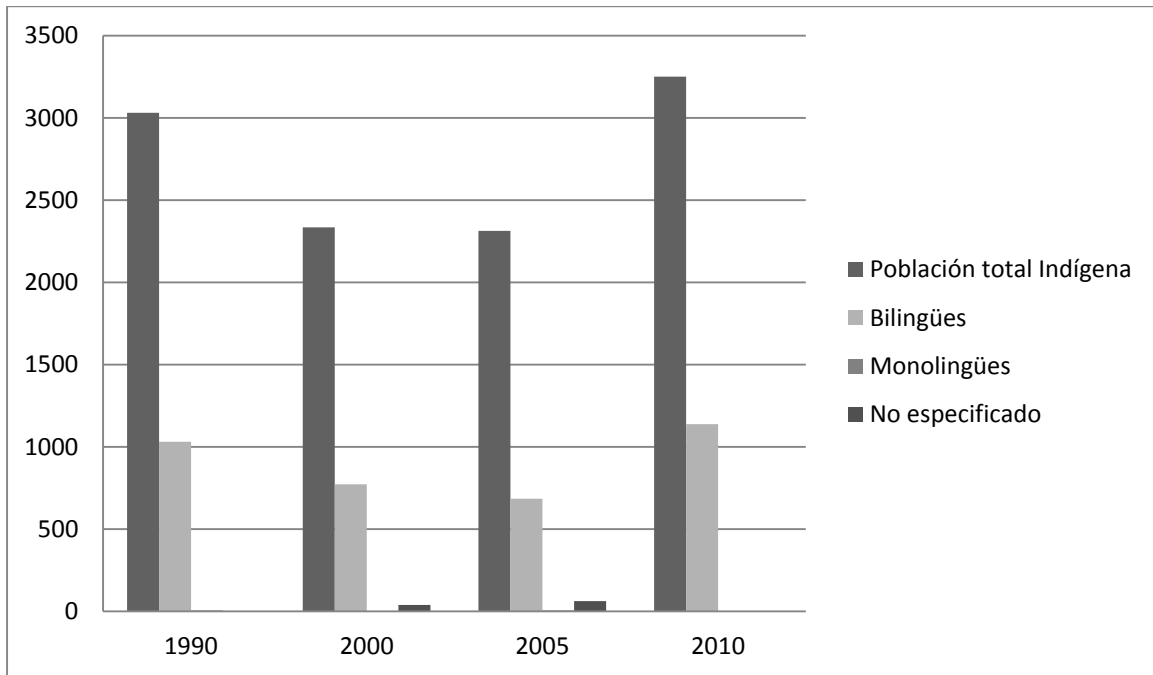
indígena sufre una baja en el 2005 y ya en el 2010 supera incluso la cifra que la institucion maneja en 1990.

Gráfico 6. Población total y Población indígena en el municipio de Cadereyta. CDI



Como vemos, las proporciones del total de la población indígena respecto al total de población en el municipio de Cadereyta es abismal, desde la década de 1990 en la que sólo el 6.7 % de la población es indígena, mismo que disminuye para el 2000 con el 4.5 %, en el 2005 no hay muchos cambios sino hasta el 2010, año en que se registra la cifra mayor en población indígena desde 1990, sin embargo la población total también crece lo que provoca que en el porcentaje no se refleje este aumento poblacional récord en este año en que el 5 % de la población total del municipio de Cadereyta es indígena.

Gráfico 7. Población indígena, bilingües y monolingües en el municipio de Cadereyta. CDI

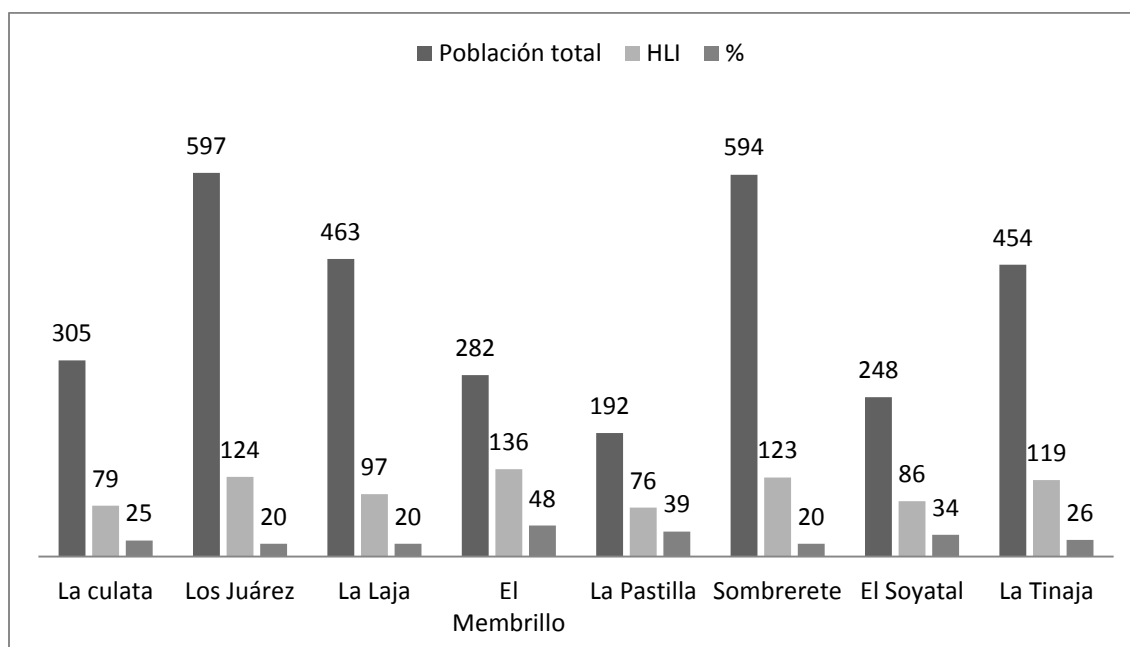


De acuerdo a los datos que proporciona la CDI, vemos que a lo largo de dos décadas prácticamente la población indígena en el municipio se ha mantenido en poco más de los 3 mil habitantes, desde el registro más antiguo se observa ya la casi inexistente condición de monolingüismo en otomí en el municipio, pero también se observa un crecimiento del bilingüismo para el último registro en el año 2010 con poco más de mil personas en todo el municipio. Cabe señalar que el municipio de Cadereyta de Montes es de los más grandes en términos territoriales y el tamaño de su población está en seguida de los cuatro municipios que se encuentran conurbados a la ciudad de Querétaro y a las zonas industriales de la misma como Querétaro, San Juan del Río, El Marqués y Corregidora.

Sin embargo, como lo muestra la siguiente gráfica, la comunidad del Membrillo es de las que poseen más vitalidad lingüística en todo el municipio de Cadereyta, con vitalidad nos referimos únicamente a mayor porcentaje de hablantes en relación al total de la población de la comunidad. Así lo demuestran

los últimos datos censales que se exponen aquí. Las siguientes comunidades son las ocho más representativas en cuanto al número de hablantes, tomamos como criterio que tuvieran arriba de 50 hablantes de lengua indígena:

Gráfico 8. Comunidades con más hablantes de lengua indígena en el municipio de Cadereyta de Montes y el porcentaje respecto al total de cada comunidad. INEGI, 2010.



Los datos que nos ofrece el INEGI son una aproximación, aunque hay que señalar que tiene algunas deficiencias como lo constatan otros registros más meticulosos en los que el tamaño de la población de la comunidad del Membrillo aparece más elevado. En el registro anual que hace el centro de salud de la micro región registra 371 habitantes para el año 2010 (González, 2012) sin embargo, los mismos habitantes hablan de una población mayor a ésta última, puesto que la comunidad está conformada por más de 200 familias.

Podemos resumir que, según los datos proporcionados por el INEGI y la CDI, el municipio de Cadereyta presenta una situación sociolingüística crítica, visto desde la perspectiva de la vitalidad, el hecho de que el municipio tenga una

población de hablantes de otomí mucho menor a comparación de los municipios de Tolimán y Amealco no habla mucho de las características y las condiciones de los fenómenos lingüísticos que están ocurriendo en esta población.

Aunque es muy evidente que la situación lingüística es crítica en el sentido de la pérdida de un saber ancestral es sólo un reflejo de varios procesos socioculturales que suceden en la población de la micro región. Uno de ellos es el hecho de que la lengua otomí no es en la actualidad el referente principal de identidad en las comunidades de la micro región (González, 2012), influye en ello diversos procesos como la migración y la influencia del modo de vida ‘occidental’, aunque persiste de cualquier modo una identidad lingüística diferenciada entre la población (González, 2012).

Cabe señalar aquí, el contexto sociopolítico del país y de América Latina, en el que los gobiernos han declarado oficialmente la importancia de las culturas amerindias así como su conservación y protección por medio de declaraciones constitucionales y otros argumentos legales, es un nuevo paradigma social en el que se ha dado apertura a la diversidad lingüística y cultural de los grupos amerindios del continente, por lo menos en el discurso oficial.

En la micro región, la reivindicación identitaria está acompañada de intereses diversos como el acceso a oportunidades de desarrollo de la infraestructura y en la educación, de modo que el tema de la lengua como identificador cultural se ha transformado; se asumen como indígenas no por que hablen una lengua indígena (la mayoría de la población ya no la habla) sino por que provienen de “la raíz” indígena, y muestra de ello es la población adulta que aún la conserva (González, 2012). Recordemos que el 15% de la población total del estado se considera indígena, a comparación del 1% que habla una lengua amerindia y particularmente, en el municipio de Cadereyta de Montes, el 49% de su población total se considera indígena, en contraste con el 2% que habla una lengua indígena (INEGI, 2010).

En ese sentido, en la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro¹⁶ aparecen 32 comunidades del municipio de Cadereyta como comunidades indígenas, entre ellas Rancho Nuevo Sombrerete, que está ubicada en las tierras ejidales que se le asignó a la micro región con el reparto agrario.

Cabe señalar que los criterios mediante los cuales se realizó la incorporación de estas poblaciones como sujetos de derecho de esta ley fueron los siguientes; a) auto adscripción o auto reconocimiento, b) composición lingüística y demográfica, c) la geografía territorial de cada comunidad, incluyendo en su caso, la pertenencia de varias unidades interiores; localidades, barrios y secciones entre otros. d) la estructura y mecánica de la autoridad comunitaria; c) la costumbre jurídica; d) el calendario festivo y ritual anual.

En una tesis anterior (González, 2012), se describió la situación sociolingüística de la micro región de Sombrerete, destaca de este trabajo la identificación de generaciones lingüísticas que tienen diferentes dominios del otomí; la primera generación que son ‘los abuelos’, mayores de 50 años y que son los bilingües de la comunidad, la segunda generación que son ‘los padres’, sus edades oscilan entre los 35 a 49 años y se diferencian de la primera generación por ser bilingües pasivos, por último, la tercera generación que son ‘los nietos’ menores de 34 años y tienen poca o nula relación lingüística con el otomí, es en esta última generación en que se cristaliza el desplazamiento lingüístico y la ruptura de la transmisión de la lengua indígena.

Lo anterior representó un esfuerzo por establecer una generalización que pretendió coincidir con la realidad sociolingüística de la microrregión, sin embargo, se observó también que, desde la percepción de los propios habitantes, la comunidad del Membrillo es la que más habla el otomí, aunado a descripciones

¹⁶ Esta Ley “Tiene por objeto el reconocimiento, preservación y defensa de la riqueza de las costumbres y tradiciones; territorio, lengua y patrimonio cultural, medicina tradicional y acceso a recursos naturales, así como su autonomía, libre determinación, sistemas normativos y el acceso a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas, además del establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal en materia de derechos y cultura indígena” (2012: 23).

como la que refiere a que son ‘más cerrados’ y son quienes tienen menor índice de migración, puesto que la mayoría de los hombres de la comunidad se emplean en los bancos de mármol que se encuentran en la comunidad (González, 2012).

Tabla 4. Migración y hablantes de lengua indígena en la micro región de Sombrerete, INEGI, 2010.

Localidad	Población total	Población nacida en otra entidad		Población de 3 años y más que habla una lengua indígena	
		Total	%	Total	%
La Laja	463	52	11	97	20
El Membrillo	282	9	3	136	48
Sombrerete	594	55	9	123	20
Soyatal	248	26	10	86	34

Los datos que se muestran en el cuadro anterior se suman a los argumentos de la gente de la micro región, aunque como ya se mencionó con anterioridad, estos datos resultan un tanto imprecisos, sin embargo marcan una tendencia general, en la cual las particularidades lingüísticas de la comunidad del Membrillo resultan interesantes ya que se puede hablar de una de las comunidades que más ha conservado la lengua y también que están más arraigados a las tradiciones culturales indígenas, no solo en la micro región sino a nivel municipal (ver gráfica 6, ‘Comunidades con más hablantes de lengua indígena en el municipio de Cadereyta’).

Es tanto el reconocimiento del amplio dominio del otomí en el Membrillo que se registró en la comunidad de Sombrerete un dicho popular entre los jóvenes de ‘*se te salió lo membrillo*’ cuando una persona evidencia su dominio en el otomí o en una suerte de equivalencia con; ‘se te salió lo ranchero’ o ‘lo indio’ (González, 2012: 114). En las siguientes citas, se ilustra esta percepción de la gente sobre la situación sociolingüística de la comunidad;

“En el membrillo si hablan mucho el otomí, pero no quieren enseñar, les da pena”
(Rosalina Martínez, 48 años, Sombrerete, recogido por González, 2012).

“Hay unos que otros [hablantes de hñöñhö] pero no muchos, pal membrillo es donde hablan más, casi todos” (Javier Martínez, 22 años, Sombrerete, recogido por González, 2012).

Sin embargo, ante el claro panorama que se tiene en la micro región sobre el desplazamiento lingüístico, no hay un esfuerzo conjunto por los habitantes de llevar a cabo acciones que traten de revertir el proceso de manera profunda, a pesar de las clases de lengua otomí dirigidas al público en general, por parte del INEA¹⁷ debido a que la asistencia a estas ha sido condicionada con el apoyo de otros recursos como los programas de beneficencia gubernamental y bajo estas condiciones en las cuatro localidades se dan clases de lecto-escritura en hñöñhö un día a la semana. Los prescolares de cada localidad pertenecen a la educación indígena¹⁸, pero ello resulta ineficiente debido a que el contexto real es que los niños ya no hablan la lengua y los profesores no le dedican el tiempo indicado al estudio del hñöñhö.

De todo lo anterior se pueden resaltar diversos elementos que dibujan la realidad sociocultural y lingüística de la comunidad del Membrillo, de la micro región en donde se encuentra y de la región del semidesierto en general, desde su conformación y desarrollo histórico con características particulares hasta la situación sociolingüística actual, que es el contexto en el que se desarrolla esta investigación. En un primer momento, vimos cómo es que la lengua de uno de los grupos más antiguos del altiplano central se asocia con la revolucionaria domesticación de plantas como el maíz, la calabaza, el frijol y el chile, dieta básica que persiste en los grupos indígenas de México y particularmente de los

¹⁷ Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, a través del Modelo Educativo para la Vida y el Trabajo (MEVyT) en su versión indígena bilingüe con el Modelo Intercultural Bilingüe (MIB), cf. <http://www.inea.gob.mx/index.php/educacionabc/eadulmevytindbc.html>

¹⁸ Este esquema educativo está sustentado en un modelo de Educación Intercultural Bilingüe, que supone que los eventos comunicativos entre profesores y alumnos debe ser en lengua indígena y el contenido curricular debe ser pertinente culturalmente, es decir, adaptado a los contextos culturales locales de la población indígena.

grupos étnicos que se desarrollaron en una área geográfico-cultural como Mesoamérica.

Después, se describió cómo es que un grupo étnico mesoamericano como los otomíes terminaron en la frontera con aridoamérica debido al proceso de colonización española y para pacificar las tierras del norte, los otomíes, provenientes de Jilotepec y del estado de Hidalgo fungieron como pacificadores de las tribus nómadas que se encontraban en el territorio que hoy se conoce como la Sierra Gorda y el semidesierto queretano, así, el poblamiento de esta región se realizó durante los siglos XVII y XIX, en un territorio árido, y posteriormente desplazados a las tierras más pobres por los caciques españoles, de ahí que la disputa por el territorio entre indígenas y mestizos resulta hasta la fecha sin resolver, en el caso particular de la micro región de Sombrerete y las comunidades vecinas.

Ante este proceso de mestizaje cultural, surge una nueva 'sociedad de frontera', claro ejemplo son las expresiones culturales de los otomíes de Tolimán, quienes se asumen como descendientes de los otomíes y de los chichimecas, sin embargo, esta asociación cultural no aplica en la micro región de sombrerete de acuerdo a los estudios que existen en el área, aunado a ello, la diferencia lingüística entre el otomí que se habla en Tolimán y el que se habla en Cadereyta. Queda pendiente esclarecer el motivo de estas diferencias y reafirmar o desechar la hipótesis de que se debe a la fundación posterior de las comunidades del municipio, a comparación de la fundación de Tolimán, época en que estaban en auge los esfuerzos por pacificar a los chichimecas, parientes lingüísticos de los otomíes.

Ahora bien, ante los datos preocupantes sobre el desplazamiento lingüístico en la micro región de Sombrerete, la comunidad del Membrillo resulta interesante por su grado de conservación lingüística en contraste con otras comunidades del municipio, sin embargo es de suma importancia el hecho de que la identidad lingüística se ha transformado, dando paso a otros elementos que son base de la identidad indígena; esto es, el arraigo a la tierra,

a la comunidad y a la persistencia de seguir cultivando la milpa, a pesar de la precariedad de la tierra que utilizan para dicha actividad y de la gran movilidad a las ciudades por parte de la población para buscar el sustento (González, 2012).

La comunidad de El Membrillo

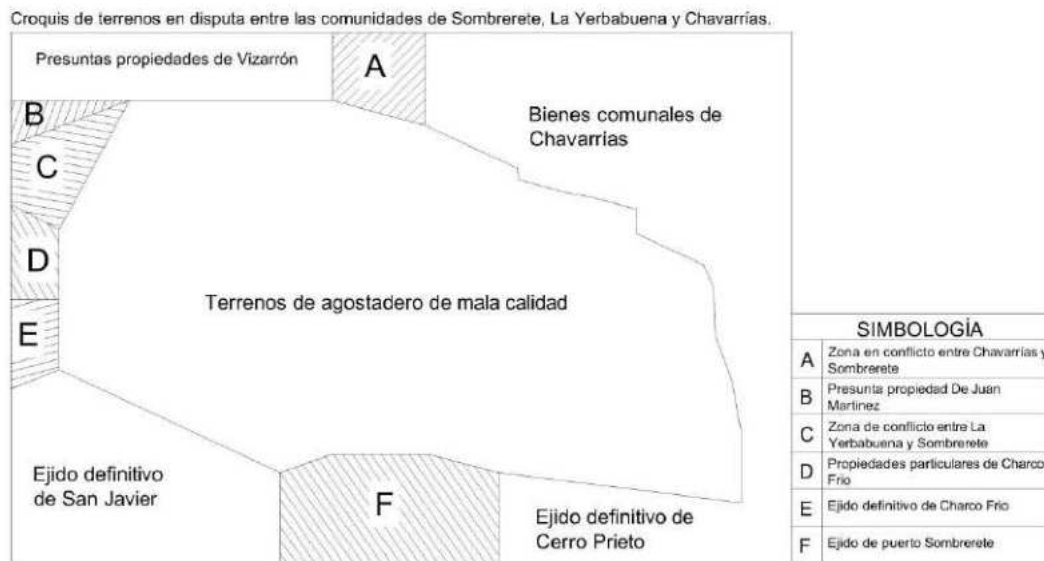
La comunidad del Membrillo se encuentra al noreste de la capital del Estado a unos 83 km aproximadamente en el municipio de Cadereyta, el cuál es el más grande en extensión de los 18 que componen el estado. En el municipio prevalece la población en asentamientos semi dispersos catalogados como rurales y el INEGI marca una densidad de 0.3 km² para dicha micro región. La comunidad del Membrillo pertenece a una micro región llamada Sombrerete y que comparte el territorio con otras tres comunidades y forman parte de un sistema de organización social, ritual, laboral y de relaciones de parentesco entre sí, comparten la misma tradición cultural y lingüística y ante amenazas externas responden en conjunto en defensa del territorio (González, 2012).

Sin embargo, las cuatro comunidades tienen cierta independencia, ya que administrativamente se manejan por separado al tener cada una la figura de subdelegado, aunque comparten la misma autoridad en relación a la tierra como lo es el Comisariado de Bienes Comunales y el Comisariado de Bienes Ejidales.

La altura media de la microregión oscila entre los 2,500 msnm y la extensión del territorio comunal en donde se encuentran las cuatro comunidades es de 8,684 hectáreas, catalogada como 'terrenos de agostadero de mala calidad'¹⁹.

¹⁹ Plano de Bienes Comunales de Sombrerete, Resolución Presidencial, publicada en el Diario Oficial de la Nación en diciembre de 1984.

Ilustración 3. Territorio comunal de la microregión de Sombrerete.



En el croquis anterior, basado en la Resolución Presidencial publicado en el Diario Oficial de la Nación en 1984, se puede observar los límites con las comunidades vecinas, con las cuales se tienen conflictos por las áreas limítrofes entre ellas, cuestión de la que ya se habló anteriormente. Cabe mencionar que la superficie cultivable²⁰ de toda la región del semidesierto es del 48.8% (Mendoza, Ferro y Solorio, 2006). Esto es particularmente importante, ya que da una muestra de las condiciones en que se desarrolla la agricultura, en el caso del Municipio de Cadereyta es totalmente de temporal, siendo que en Tolimán y Colón existe una unidad de riego, organización que suministra porciones de agua en tiempos de sequía, Paez relata algunas diferencias entre las condiciones Agrícolas dentro del semidesierto;

²⁰ Ver mapa Zonas Agrícolas en anexos, se pueden observar unos cuantos manchones en el municipio de Cadereyta y en general en la franja del semidesierto queretano, con excepción de las zonas agrícolas que corresponden a la Unión de Riego de algunos ejidatarios de Tolimán y colón.

“Las condiciones de humedad en Cadereyta, Tolinán y Peñamiller muestran una sequía prolongada que va de noviembre a abril, y aún en el periodo de lluvias los bajos niveles de precipitación determinan el periodo de mayo a octubre como de relativa sequía. Por ello la temperatura en Peñamiller está clasificada como cálida y semicálida, en Tanto que en Tolinán y Cadereyta oscila entre semicálida y templada” (Paez, 2006: 23)

Es debido a las condiciones geográficas en que la Sierra Gorda aparece como una pared que impide el paso de humedad que se conforma la región del semidesierto, las partes más secas se ubican entre Cadereyta, Tolinán y Peñamiller con una precipitación anual que oscila entre los 400 a 800 mm (Paez, 2006). Por otro lado, las características del suelo son importantes para entender las actividades económicas de la región y las condiciones en que se realiza la actividad agrícola;

“los suelos de Cadereyta, Peñamiller y Tolinán son de dos tipos: cafés forestales o podozólicos con abundante materia orgánica, especialmente en la parte norte de Peñamiller y las regiones altas de Colón y Cadereyta. Los castaños o calizos, muy escasos en materia orgánica, corresponden al suelo típico de las regiones con clima seco y a la mayor parte del semidesierto. Son pedregosos en las parte altas y es factible hallar en las bajas sales abundantes que forman carbonato de calcio, por eso son aptas también para el desarrollo de la agricultura (Paez, 2006: 23).

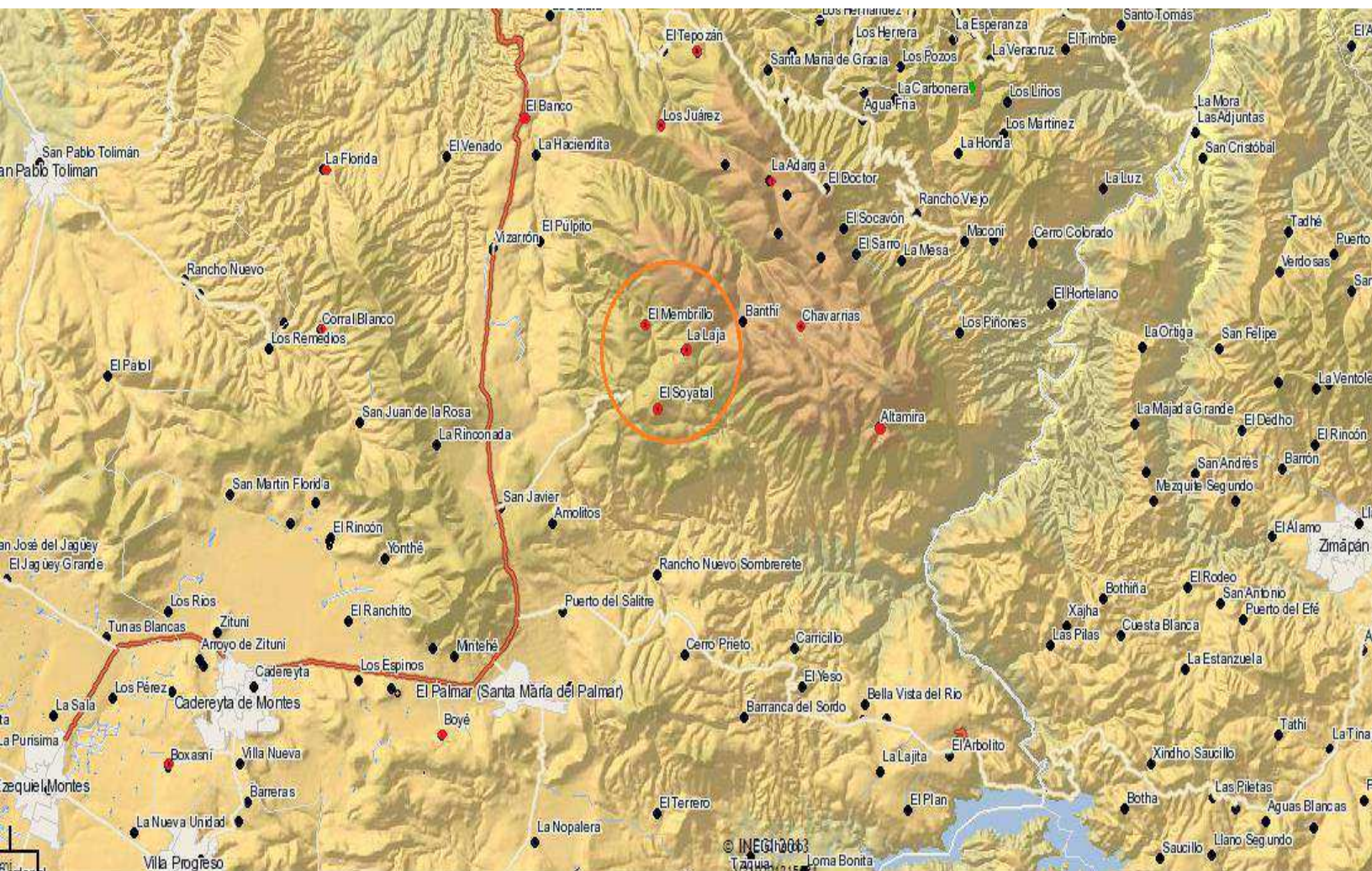
La micro región de Sombrerete se ubica en un piso ecológico de altura media, por lo que el suelo es bastante delgado además de que ha sufrido procesos de erosión debido a la explotación forestal en los años 50 del siglo pasado ya que se elaboraba carbón para el comercio, actividad que era sumamente importante para el sustento de la población, además, la existencia de minerales ha significado una fuente importante de ingresos para la micro región y para otras comunidades del semidesierto; “hay una gran cantidad y variedad de minerales que van desde mercurio, plata, oro, antimonio, plomo y zinc hasta mármol, ónix, cal, caolín y bentonita, que dieron origen a una explotación, aunque limitada, durante la colonia” (Paez, 2006: 21).

Particularmente, los yacimientos de mármol en la micro región de Sombrerete da empleo a una parte considerable de la población, ya que es explotada por la misma gente, además representa un sustento importante de las fiestas tradicionales ya que una parte de las ganancias de dicha explotación es destinada a los gastos de la vida ritual de las comunidades. En el siguiente mapa se puede observar circulada en color naranja la micro región de Sombrerete, además de que se visualiza el contexto geográfico y social ya que se encuentra entre dos centros o núcleos de población indígena como es Tolimán y Zimapán en el Estado de Hidalgo, así como la ubicación de la micro región en referencia a la cabecera municipal.

Finalmente anotar que, como se puede apreciar en el mapa, la micro región se encuentra en 'las puertas' de entrada a la Sierra Gorda, por lo cual el territorio de las comunidades de dicha micro región se observa en transición, si se compara la vegetación y el tipo de suelo entre estas cuatro comunidades se aprecia que la comunidad de El Membrillo es la que posee más vegetación ya que abunda el pino piñonero, propio de la altura, aunque también se observa alguna palma o yuca, pero abundan los magueyes y sus suelos son los menos erosionados y más bien pedregosos.

Así, la región del semidesierto alberga una diversidad cultural, natural y lingüística que, además de las comunidades que conforman el núcleo otomí de Tolimán, existe testimonio de un complejo social, cultural y simbólico como el caso de la comunidad del Membrillo, quienes ante los embates de la historia del despojo el desplazamiento han sabido perpetuarse en el tiempo y el espacio. Veremos a continuación el cómo de esta reproducción que se traduce en una riqueza de elementos culturales y lingüísticos dignos de registrar.

Ilustración 4. La región del semidesierto queretano y los centros de población indígena. (INEGI)



Capítulo III

DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

Parte I Memoria biocultural

“Es que ese indígena... después supimos, ora últimamente hemos sabido que
somos indígena....”

Don Teodoro, El Membrillo 2014

En este primer apartado del Capítulo 3 abordaremos aquellos aspectos que fueron registrados en esta investigación, específicamente, nos enfocaremos a describir la dinámica de la comunidad en términos socioculturales, basándonos en el conocimiento tradicional y tratando de rastrear aquellos elementos que forman parte de la memoria biocultural. Esta parte del capítulo es la descripción de aquellos elementos que le dan *sentido* a las acciones, a las palabras y a las creencias de los habitantes de la comunidad.

Exploramos esta dimensión con diferentes instrumentos metodológicos que ya hemos mencionado para poder interpretar en última instancia dicha memoria biocultural a la par que la memoria o el conocimiento lingüístico, parte que se desarrollará ampliamente en el apartado dos de este mismo capítulo.

Territorio, milpas y milperos

Antes de comenzar con el planteamiento mencionado, se hará una pequeña introducción a la milpa otomí del Membrillo, recordemos el escenario semidesértico en donde es casi imposible encontrar agricultura de riego, excepto en las zonas cercanas a los manantiales y ríos. En el caso de la comunidad del Membrillo las fuentes de agua son bastante limitadas, aunque prácticamente todas las familias tienen acceso al agua potable que proviene del manantial del t'axido (piedra blanca). Los animales y las milpas no corren con la misma suerte, ya que dependen totalmente del temporal y de la conservación de los pozos que existen en ella y que no son más de 5.

No obstante, la gente de la comunidad sabe aprovechar el temporal dentro de sus posibilidades ya que la cosecha de agua les provee a los animales un poco más de abundancia. Para que la milpa otomí del Membrillo dé una buena cosecha depende entonces de varios factores; la adecuada fertilización de la tierra, únicamente con desechos orgánicos ya sea estiércol, desechos de alimentos, cenizas o todo en su conjunto.

Otro factor es *ar xempo ya dehe* (el temporal), y tal vez sea el factor más determinante del éxito de la cosecha, pero también *ya tse* (el hielo), ambos fenómenos climáticos no dependen de la voluntad de los agricultores del Membrillo, aunque han aprendido a sortear dichas inclemencias.

Lo que si depende del agricultor es la voluntad misma o el empeño que le ponga al proceso de cultivar, si no se cuidan las plantas que se han sembrado entonces el agricultor no puede esperar nada. El tamaño de las milpas varía de una familia a otra y es interesante la manera en que disponen del territorio para la actividad agrícola, la comunidad del Membrillo está localizada en una cadena de cerros que están catalogados de agostadero y es difícil encontrar planicies incluso en la rivera del arroyo que pasa cerro abajo. Por ello, los agricultores compran y heredan tierras en diferentes lugares de la comunidad, casi la mayoría tienen dentro de su solar un 'pedacito' de milpa que siembran cada año pero no es el único espacio que tienen para dicha actividad.

Para los habitantes del Membrillo la unidad de medida de sus milpas es el 'pedacito' que van desde surcos de 5x5 metros hasta dos hectáreas, así los agricultores aprovechan al máximo cualquier terreno que guarde humedad, ya sea dentro de su casa o en otro punto de la comunidad, en ese sentido cada pedacito es una milpa en todo su sentido.

Los locativos como apropiación de un territorio

Las milpas forman parte del paisaje de la comunidad, dispuestas en diferentes puntos, por ejemplo; *Goxthi doro* (puerto el toro), *Pehai* (puerto la meca), *Goxthi pont'i* (puerto la cruz), *T'axangu* (casa blanca), *'Mboxtã* (la nopalera), *Thengdo* (piedra colorada), *Mots'a* (la canoa), *'bocedro* (cedral). Llama la atención que la mayoría de estos locativos tienen como elemento la palabra 'puerto', esto tiene que ver con las condiciones geográficas del lugar, el puerto significa aquí una entrada pero no de personas ni animales sino de aire, lo cual habla mucho del paisaje, esta categorización de los parajes que son *puertos* aluden entonces a cierto sentido de altura y un entorno despejado donde el aire pasa con libertad.

Por lo tanto, en el Membrillo no existen ni tractores, ni sistema de riego que suba el agua de los pozos a las milpas. Los agricultores entonces siembran en diferentes partes de los cerros; *ja banthi* (joya), *ja lomã* (loma), *ja mexa* (mesa), *jar potreró* (potrero) o *ya nthaki* (tajadizo/pretil). Lo común es que se tenga una o varias milpas en cada una de las diferentes condiciones del terreno que más adelante explicaremos con más detalle.

El siguiente croquis fue elaborado por un joven habitante de la comunidad, donde las líneas oscuras representan las principales veredas y caminos, los punteados en verde son aquellas milpas más grandes o representativas y sobre todo es interesante notar aquellos locativos que reflejan la apropiación del territorio de la comunidad.

[illegible]

Por otro lado, las viviendas en la comunidad se componen tradicionalmente de 5 elementos; la casa, la milpa, el huerto, el magueyal y la nopalera, al preguntar por esta composición, don Teodoro enuncia dichos elementos utilizando posesivos, esto es interesante debido a que es una constante en la gente hablar de ‘la milpa’ ‘la casa’ ‘el huerto’, etc. no en términos abstractos ni generales, sino con una apropiación explícita; ‘ma ngú’, ‘ma hwähi’, ‘ma huerto’, ‘ma ‘wada’, ‘ma xöt’ö’.

La mayoría de las milpas del Membrillo son de tipo mixto, la composición prototípica de la milpa otomí del membrillo se integra por diferentes plantas que los agricultores van rotando dependiendo de las condiciones del suelo, pero la base siempre será *ra dethä* (maíz), *ra ju* (frijol) y *ra muu* (calabaza). Todas las plantas que se acostumbran a rotar en las milpas de la comunidad son las siguientes;

Tabla 5. principales plantas de cultivo

Aba	<i>Däta ju</i>
Alverjón	<i>bolaju</i>
Trigo	<i>Triigo</i>
Cebada	<i>Granu</i>
Chícharo	<i>Chicharo</i>
Maíz de teja (semilla de girasol o teja)	<i>Doni detha</i>
Papa	<i>‘rok’a</i>
Chilacayote	<i>demuu</i>

La rotación de estas plantas tiene que ver con la fertilidad del suelo, las tierras mejor fertilizadas son para el maíz y el frijol, cuando alguna milpa no se abona entonces se siembra el trigo o la cebada ya que requieren de menos nutrientes,

los granos de estas plantas son combinadas con el maíz y se hacen tortillas o gorditas o como alimento del ganado;

Aquí era de cebada pero ya como eche el abono ya le metí el frijol y el maíz. La cebada nomás un pedacito porque no le he puesto abono. Más antes estos cuando lo cultivé, ya era como ese pedazo que ya está sembrado, toda la basura que sale de la casa se echa y crece la calabaza, crece el maíz, crece el frijol. Sabina Nicolasa Hernández, 2014.

Las plantas como el aba, el alverjón, el chícharo, la semilla de girasol y la papa varían en la milpa, si en una se sembró alverjón, en la otra se siembra aba, lo mismo con las otras plantas a excepción de la papa, esta no se considera tanto como una planta que se cultiva puesto que los agricultores mencionan que solo se “avienta” o se “riega en la tierra” puesto que no crece hacia la superficie sino dentro de la tierra. La rotación de plantas tiene una relación muy estrecha con la estrategia alimentaria de la población como se muestra en el siguiente relato:

“Acá en la otra banda nada más echamos alverjón y aba. Y maíz y aquí echamos puro aba y maíz, es que luego cuando se nos antoja de otra cosa...” Sara Margarita Luna, 2014.

Es interesante que al momento de preguntarles a los interlocutores sobre las plantas que siembran en ningún caso se menciona el chilacayote y solo un interlocutor mencionó la papa y el maíz de teja, sin embargo estas plantas son muy comunes en las milpas y tendrá que ver con que tanto la papa como el chilacayote no son esencialmente “cultivadas” en el sentido de los cuidados y preparaciones que llevan las otras plantas. En seguida, ponemos un esquema que ilustra la frecuencia de las plantas sembradas según los datos del *Cuestionario Sociolingüístico*, en donde se puede ver que las dos plantas que fueron nombradas por todos los interlocutores son el maíz y el frijol.

Tabla 6. Frecuencia de plantas cultivadas

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Maíz	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Frijol	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Aba	+	+	+	+		+	+	+	+	+	+			+	+	+
Calabaza	+	+		+	+	+		+		+	+	+	+		+	+
Alverjón	+		+	+	+	+			+		+	+		+		
Trigo	+			+	+	+			+	+		+	+		+	
Cebada		+		+		+	+							+		
Chícharo							+			+						
Chilacayote																
Papa																
Maíz de teja									+							

Las familias de los interlocutores se componen de 4 a 9 personas, dependiendo de cuantas milpas tengan es la cantidad de cosecha al año pero por lo general no pasa de los seis meses, sin embargo, las mujeres agricultoras realizan una estrategia para que el maíz cosechado rinda esa temporalidad; compran el maíz en la DICONSA y lo revuelven con su cosecha, cada que hacen el nixtamal ponen de uno o dos cuartillos del maíz comprado y lo revuelven con un cuartillo del maíz cosechado.

Solo se registró un caso en donde una familia utilizó semilla mejorada aunque fue sembrada en un pequeño espacio de la milpa, esta semilla fue obsequiada por un familiar que vive en el estado de Hidalgo. El resto de la población utiliza totalmente semilla criolla, misma que guardan de la cosecha anterior o que consiguen con familiares y vecinos dentro de la comunidad o de la microrregión.

Una cuestión que se ha observado constantemente es la relación estrecha entre la actividad de pastoreo y la agricultura, el excremento del ganado es utilizado para fertilizar la tierra de la milpa, por ello es imprescindible el mantenimiento del pequeño ganado de chivos y borregas. El pastoreo además de cumplir la función de alimentar el ganado con las hierbas del cerro, permite a los pastores una convivencia del cerro que va más allá de obtener provecho de sus recursos, ya que además de juntar leña al ir a pastorear, constantemente la gente recolecta aquellas plantas que son de su agrado, tienen una función medicinal o de ornato, estas plantas son colocadas en el huerto o el solar de la vivienda y supone una dinámica estrecha entre la elección de ciertas plantas ‘naturales del cerro’ que finalmente terminan siendo domesticadas, semidomesticadas o permitidas. Un ejemplo de ello es el maguey.

Organización social basada en el territorio

De los 16 agricultores con los que se trabajó cuatro son comuneros y tres de ellos pertenecen al último grupo de edad, el resto tienen calidad de avecindados. La organización social en torno al territorio y en específico en torno a los espacios de cultivo tiene que ver con el perfil de Tierras Comunales que posee la microrregión y con el organismo máximo en la comunidad que regula la tenencia y herencia de tierras. El título de Comunero se le da a los padres de familia, en toda la microrregión existen de 240 a 280 comuneros, los cuales –a decir de don Teodoro- son los que organizan y toman decisiones respecto al aprovechamiento de la tierra a diferencia de los avecindados;

“el comunero tiene un título, o una constancia de ser comunero, el comunero ese le dicen... son los dueños de las tierras, de aquí del lugar y eso es lo que tiene derecho de opinar, votar, todo una reunión y el vecindado también es ciudadano, pero en una asamblea de comunero no tiene voz ni voto, puede opinar pero no puede votar”

En la microrregión el asunto del derecho a la tierra tiene que ver con el reglamento interno de “usos y costumbres”, la máxima autoridad en ese sentido es el comisariado de bienes comunales respaldado por la asamblea de comuneros. Es en este espacio donde se evalúa el desempeño de los jefes de familia en relación a su “participación” en la comunidad, sobre todo en el ámbito religioso que consiste en aceptar un cargo, cooperar para fiestas, faenas y en general los asuntos de la comunidad. Al respecto don Teodoro (quien es comunero, ha sido carguero y ha formado parte del comisariado) menciona lo siguiente en relación a la dinámica de administración de las tierras de cultivo y en general las tierras comunales de la microrregión;

En la asamblea de comuneros se decide de varias cosa, por ejemplo, entra una persona dice:

-yo quiero un cacho de terreno, quiero vivir -y el comunero dice-;

-bueno, tú vas a presentar esto y vas a participar esto y esto y otro y otro- y eso es lo que opina y si la gente dice;

-no ps es que tú no has participado nada, si lo vas a hacer entrale como unos cinco años atrás y si no, no hay.

Pero si no cooperas, no participas nada de nada ps te lo vuelven a quitar, se lo pueden recoger, porque tú no estás participando nada, o te dejarán el espacio donde está la casa nomás pero no puedes sembrar, no puedes quebrar un maguey no puedes ir a la leña, no puedes pastear, no puedes nada. Tiene que participar, por ejemplo este santo cargo, los que ya entregaron hoy ya saliero, hoy quedan los nuevos.

Por ejemplo un joven una señorita de dieciocho años para arriba, por ejemplo uste, ps no soy casada pero quiero participar, vas a cooperar pa' la fiesta, vas a entrar de carguero, si tu trabajas pero tienes una familia, tú lo vas a soltar la lana y ello que estén aquí presente, ello que hacen las cosas y ya te llevan la lista; fulana fue carguera... ya cuando dices;

-sabes que, yo quiero un terrenito, quiero formar mi casita, quiero vivir-

-tu búscala donde te gusta, porque tu estas participando

Autoriza la asamblea; que lo busca el lugar donde le gusta y que diga cuanto quiere”.

El comisariado no puede autorizar más de dos hectáreas para una familia y se le da una constancia a la persona de que tiene derecho de trabajar el terreno para cultivo y vivienda, esta constancia no es de propiedad de la tierra ya que la propiedad es de toda la comunidad. Cuando se quiere vender un terreno, el monto que se pide tiene que ver con el trabajo hecho en dicho lugar; una cerca, un pretil, magueyes, nopales, árboles que se han plantado y por regla siempre se le ofrece primero a los familiares que se encuentran al rededor que tienen prioridad por pertenecer al linaje²¹.

La milpa como un espacio de habla

En cuanto a la dinámica agrícola en la comunidad del Membrillo podemos mencionar que solo seis de los 16 agricultores que participaron en la prueba dijeron hablar otomí durante las labores, estas personas son en su mayoría de la última generación, quienes les hablan en otomí a sus hijos o nietos quienes lo entienden aunque no siguen la conversación con el mismo código. La mayoría de los interlocutores refirieron que casi todo el tiempo se habla español, tanto en la milpa como en el ámbito doméstico y en el hogar.

Esto es de suma importancia ya que da cuenta de los espacios de uso del otomí, prácticamente son nulos cuando se trata de conversaciones intergeneracionales aunque sea dentro de la milpa. Esto resulta lógico cuando se trata de un desplazamiento lingüístico generalizado, aún en el campo semántico de la milpa, cuestión que detallaremos en la Parte II de este capítulo.

Estas conversaciones intergeneracionales, es decir, entre abuelos, padres y nietos se dan típicamente en las mismas puesto que la organización familiar es tal

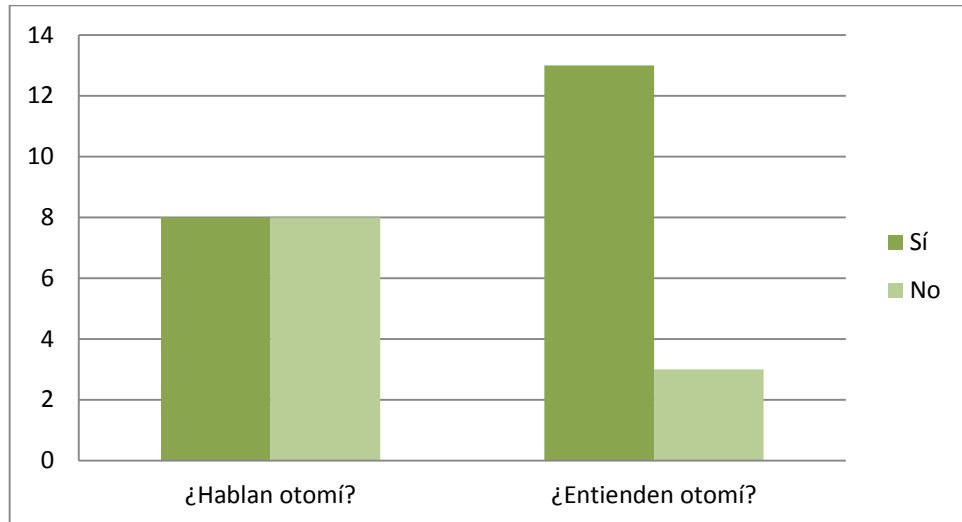
²¹ La comunidad históricamente se ha conformado mediante una residencia patrilocal, por ello, está de cierta manera seccionada por familias extensas en donde los jefes de familia van heredando las tierras a los hijos varones, cuando éstas se venden se busca que en el barrio haya en principio integrantes de la familia. Estos barrios tienen cierta equivalencia con los locativos que mencionamos anteriormente.

que todos los integrantes de la familia participan en actividades que de alguna manera se encuentran relacionadas con el cultivo. Cada participante de la muestra ocupa un rol determinado respecto a la composición familiar, dependiendo de qué grupo de edad estemos hablando es su posición en torno a la familia, así encontramos que estructuralmente se tiene una cierta relación familiar dependiendo de la edad como lo ilustra el siguiente cuadro:

Lo que muestran estos datos es que las relaciones familiares están estrechamente relacionadas con las actividades agrícolas y que como ámbito de habla es interesante la dinámica intergeneracional, la mitad de los interlocutores refieren que las personas de su familia hablan el otomí durante las actividades agrícolas y la otra mitad señala que no hablan el otomí durante dichas actividades.

Esto se vuelve interesante al relacionarlo con los indicadores de las personas que se involucran en la milpa y que son hablantes activos o pasivos, ya que el resultado muestra un panorama interesante al responder las siguientes preguntas sobre los integrantes de sus familias que participan en el trabajo agrícola:

Gráfico 9. Dominio de la lengua de los familiares de los interlocutores



Lo que vemos es que a pesar del dominio que se tiene de la lengua por parte de los familiares de los interlocutores, el espacio de la milpa no es un ámbito de habla del otomí puesto que por el hecho de que típicamente participan integrantes de la familia de distintas generaciones el español se vuelve la lengua vehicular entre estos, no obstante el dominio que pudiesen tener del otomí.

Los interlocutores refirieron que fueron los padres quienes les enseñaron a sembrar, pudimos ubicar al menos dos etapas principales en las que se van involucrando las personas en las actividades de la milpa; primero entre los ocho y doce años los niños comienzan a desquelitar o deshierbar (*ga k'utsi*) en las temporadas de lluvia y luego alrededor de los quince años los hombres comienzan a arar las tierras y las mujeres por lo general cuando se casan es cuando empiezan a sembrar, es decir, el hombre es quien maneja la yunta y la mujer es quien esparce las semillas.

Actualmente, los interlocutores refirieron que si involucran a sus hijos a las actividades agrícolas, en el caso de los participantes de la muestra que aún no los tienen, refirieron que sus hermanos pequeños también apoyan a la familia. Esta

etapa de aprendizaje de los niños se desarrolla entre juegos pero vinculándose siempre con orientación de sus padres, no se considera como una noción de “trabajo” sino como parte de las actividades diarias domésticas o de convivencia.

Podemos ilustrar este aspecto con un pasaje que se registró en donde la abuela, los padres y el nieto araban la tierra y cosechaban papa al mismo tiempo;

El 17 de Marzo, en plena sequía doña Juliana trabajaba en la milpa con su hijo Gregorio, su nuera y su nieto. Gregorio “volteaba” la tierra para que ésta se aflojara y absorbiera más humedad en cuanto las gotas de la lluvia cayeran, Juliana, su nuera y su nieto avanzaban al ritmo de los burros buscando las pequeñas papas que salían a la superficie de la tierra tras el arado, Gregorio azotaba en el lomo de los burros el chicote rústico hecho con los pedazos de una llanta de bicicleta, al preguntarle sobre dicho instrumento de trabajo, Juliana me explicó de dónde provenía el material y el uso que se le da: -tenemos muchas llantas de bicicleta pa’ que jugamos- dijo.

Mientras las mujeres hacían su labor, Beto, el hijo de Gregorio quien tenía escasos seis años me contaba sobre su sorpresa cuando encontraron una “pinche piedrota en la otra milpa”, incorporándose al trabajo y juntando ‘gallinas ciegas’ para los pollos al mismo tiempo que las papas pero depositándolas en recipientes distintos... Beto exclamó con sorpresa cuando se encontró una ¡“pinchi gallina xatuda”!

El pasaje anterior nos muestra cómo es incorporado el trabajo familiar en la milpa, también nos muestra que a pesar de que se ha dicho que el otomí no está presente como código comunicativo, sí podemos encontrar los rastros de él en el léxico españolizado como lo es la palabra “xatuda”. Esta palabra sugiere que es una composición de un sustantivo -xa- que en otomí significa ‘pelo’ con un segundo componente: ‘-tudo’ que en el español es empleado para señalar la abundancia de algo como en ‘peludo/a’. Así como esta palabra, muy

frecuentemente se oye mencionar de boca de los niños y jóvenes palabras como nana²² que significa ‘mamá’.

Caracterización sociolingüística de los interlocutores

En este apartado conoceremos algunos antecedentes de los interlocutores con los que se trabajó en esta investigación, nos parece importante ubicar cada perfil debido a que son representantes de diferentes estratos de la comunidad, por ello, su perfil es importante para poder tener una idea de cómo se comporta el fenómeno del DL así como las pautas de la transmisión del conocimiento tradicional, incluida la lengua indígena.

Los 16 agricultores nacieron en el Membrillo igual que sus padres, naturalmente algunos padres de los interlocutores han fallecido pero de las 32 personas que son reconocidas como sus progenitores, solo uno no ha nacido en la comunidad. A continuación, presentamos una tabla que nos muestra las principales referencias de nuestros colaboradores, a quienes se les asignó la letra E con un número.

En la siguiente tabla tenemos en una columna a los colaboradores y sus respectivos datos sobre edad, sexo, escolaridad, movilidad, ocupación y status lingüístico, en la columna de edad podemos advertir como ya se ha explicado, que las edades van desde los 15 a los 70 años, tenemos que la mitad de los colaboradores son hombres y la mitad son mujeres.

La escolaridad la podemos dividir en dos grupos, de E1 a E10 (15 a 40 años) terminaron sus estudios de secundaria y dos de ellos cursan la preparatoria, por otro lado de E11 a E16 (de 40 a 70 años) la mitad curso la primaria y la otra mitad no tiene dicho nivel educativo. Respecto a la movilidad, solo cuatro de los 16 colaboradores no han salido a trabajar fuera de sus comunidades, el resto lo ha

²² En esta palabra se ha perdido el rasgo clásico de las vocales puesto que son nasalizadas en su versión clásica: ä/ö pero en la pronunciación de los jóvenes se han oralizado a la vocal ‘a’.

hecho en alguna etapa de su vida a los siguientes destinos en orden de frecuencia; México, Querétaro e Hidalgo.

En cuanto a la ocupación tenemos cuatro principales; estudiante, jornalero, hogar y campo, cabe mencionar que ninguna de estas actividades está desligada con el trabajo en el campo, que es lo que tienen en común los colaboradores ya que como lo hemos mencionado, el trabajo en la milpa es transversal en la mayoría de las familias de la comunidad.

Tabla 7. Datos de los colaboradores.

Colaborador	Edad	Sexo	Escolaridad	Movilidad	Ocupación	Estatus lingüístico
E1	15	Femenino	Preparatoria	Si	Estudiante	Español
E2	21	Masculino	Secundaria	Sí	Jornalero	Español
E3	22	Masculino	Secundaria	Sí	Albañilería	Español
E4	24	Femenino	Preparatoria	Si	Encargada de Diconsa	Español
E5	27	Masculino	Secundaria	No	Jornalero	Español
E6	30	Femenino	Secundaria	Sí	Hogar	Español
E7	30	Masculino	Secundaria	Si	Jornalero	Español
E8	34	Femenino	Secundaria	Sí	Hogar	Español
E9	40	Femenino	Secundaria	No	Hogar	Español/ Otomí
E10	40	Masculino	Primaria	No	Jornalero	Otomí/ Español
E11	42	Masculino	Primaria	Sí	Campo/ Construcción	Otomí/ Español
E12	42	Femenino	Primaria	Si	Hogar	Otomí/ Español
E13	58	Femenino	Ninguno	No	Hogar	Otomí/ Español
E14	63	Femenino	Ninguno	Si	Hogar	Otomí/ Español
E15	68	Masculino	Ninguno	Si	Campo	Español/ Otomí
E16	70	Masculino	Ninguno	Si	Campo	Otomí/ Español

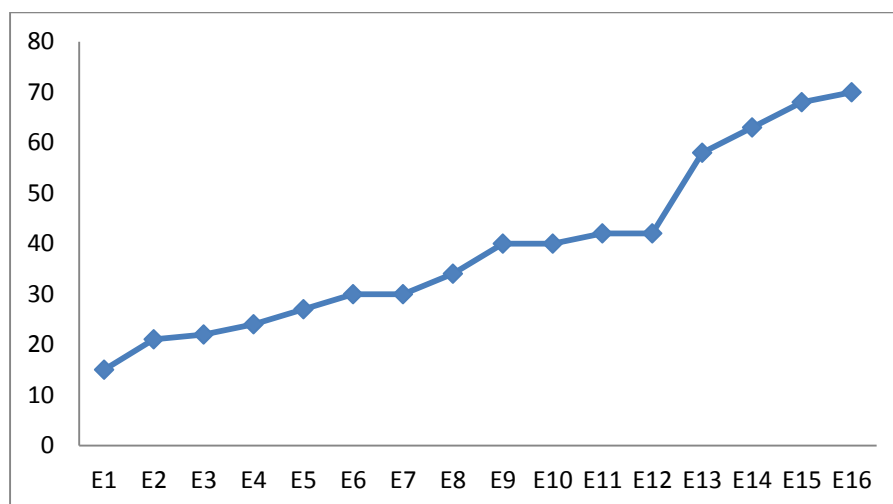
Por último, tenemos la columna de estatus lingüístico, con esto nos referimos a la condición de competencia comunicativa en la que se encuentran los colaboradores, quienes se han auto evaluado por sí mismos, entonces tenemos que de E1 a E8 (de 15 a 34 años) consideran que sólo dominan el español y de E9 a E16 (de 40 a 70 años) consideran que dominan ambas lenguas y en el caso de los últimos cuatro colaboradores se creen más competentes en el otomí ya que dicen no saber “hablar bien” el español.

Esto es una característica importante de los interlocutores ya que si lo extrapolamos a un nivel comunitario podríamos tener en principio la mitad de la población que es monolingüe en español y la otra mitad que varía entre el bilingüismo activo y el bilingüismo pasivo²³. Las implicaciones directas de esta condición respecto al saber tradicional a cerca de la agricultura y el saber lingüístico se abordarán ampliamente en el apartado 2 de este capítulo.

Veamos entonces una gráfica que nos habla de nuestra muestra estratificada en la que participaron los colaboradores para ilustrar los segmentos sociales a los cuales nos referiremos.

²³ El bilingüismo activo se refiere a aquél sector de la población que domina ambas lenguas (español-otomí), aunque su aprendizaje en la segunda lengua (español) fue en la juventud o en la edad adulta y por lo tanto transfieren algunos elementos léxicos y gramaticales al español, de ahí que se dice que ‘no hablan bien’ el español, refiriéndose a la variante estandarizada. Por otro lado, el bilingüe pasivo es aquél sector de la comunidad que tuvo como lengua materna el otomí, sin embargo aprendieron a temprana edad el español, desplazando a la primera lengua, para una mayor comprensión véase González, 2012.

Gráfico 10. Edad de los colaboradores



Es interesante contrastar los datos sobre el estatus lingüístico de los colaboradores con los de sus padres, cabe anotar que estos datos los proporcionaron ellos mismos y da cuenta de la conciencia que se tiene respecto al dominio de ambas lenguas y también de sus padres²⁴. Como se ve en la siguiente tabla, ambos padres de la mayoría de los interlocutores domina ambas lenguas, con excepción de 5 casos en los cuales dos de los padres (E2 y E7) no dominan el otomí y tres (E14 y E15) no dominaron el español, es decir, eran monolingües en otomí a decir de sus hijos.

²⁴ De los padres de los interlocutores, sobre todo de los de más edad, 4 mujeres y 9 hombres han fallecido.

Tabla 8. Estatus lingüístico de los padres de los interlocutores

Interlocutor	Madre		Movilidad	Padre		Movilidad
	Otomí	Español		Otomí	Español	
E1	+	+	+	+	+	
E2	+	+	+	-	+	+
E3	+	+	+	+	+	+
E4	+	+		+	+	+
E5	+	+	+	+	+	+
E6	+	+	+	+	+	+
E7	+	+	+	-	+	+
E8	+	+		+	+	+
E9	+	+		+	+	
E10	+	+	+	+	+	+
E11	+	+	+	+	+	+
E12	+	+		+	+	
E13	+	+		+	+	+
E14	+	-		+	-	
E15	+	-		+	+	+
E16	+	+		+	+	+

Además del dominio del español y el otomí en los padres de los interlocutores, podemos observar al mismo tiempo los datos sobre la movilidad que realizaron o han realizado en su trayectoria de vida, prácticamente son los mismos destinos a los que han recurrido sus hijos y llama la atención de que a comparación de éstos últimos, las madres de ellos tienen menor experiencia migratoria, esto es importante si tenemos en cuenta el contexto migratorio en la comunidad y en la microrregión porque el factor de la movilidad es fundamental para entender los fenómenos de cambio en la tradición lingüística que hasta el momento ha sido la más vulnerada de entre el complejo cultural de la comunidad.

Respecto a este tema, ocho de los interlocutores mencionan que sus familiares que están en edad productiva, trabajan fuera de la comunidad pero siguen manteniendo su residencia en la misma, ello nos habla a la vez del apego al territorio y tiene relación directa con las actividades agrícolas.

Por último, los interlocutores han expresado su perspectiva en cuanto al uso del español y el otomí, en la comunidad la gente tiene bastante claro que se están reduciendo los espacios de habla y que los jóvenes no están dispuestos a continuar con esta tradición lingüística, una de las razones que dan a este hecho es que ‘les da pena’ hablarlo, sin embargo, veremos más adelante que aunque los jóvenes se identifican con el español y no con el otomí, su ‘español’ está lleno de elementos de la lengua materna de sus padres y abuelos que han sido incorporados al español local, cosa que los adultos son capaces de notar cuando dicen que ‘mezclan’ ambas lenguas cuando hablan dicho código lingüístico.

El saber tradicional agrícola

En esta sección hablaremos de la práctica agrícola de los habitantes del Membrillo, iremos por partes describiendo cada eje del complejo KCP de acuerdo a lo que se ha registrado con los interlocutores que participaron en la muestra, así hablaremos primero sobre la praxis agrícola; la organización social, el ciclo agrícola y algunas problemáticas al respecto planteadas por los interlocutores para después seguir con la descripción del corpus, es decir, aquellos saberes tradicionales que se pudieron explorar en el campo de la agricultura y finalmente hablaremos de la ritualidad agrícola que se registró durante las estancias en la comunidad.

El complejo KCP cosmos-corpus-praxis, es una propuesta teórica-metodológica que permite visualizar los ‘modelos’ que operan dentro del saber tradicional, en este caso, el saber agrícola. Lo que intentamos describir en este apartado es el resultado de las observaciones realizadas en el entorno de la milpa

a distintas generaciones, lejos de romantizar dichas observaciones, veremos que los cambios generacionales son contrastantes y que ante fenómenos de diversa índole dichos conocimientos tradicionales se van transformando, reinterpretando u olvidando.

Además, los tres componentes del complejo kcp han sido catalogados únicamente desde la perspectiva *etic*, lo cual quiere decir que ha sido el investigador quien ha hecho el intento de clasificar las creencias, los saberes y las prácticas, que como ya lo vimos en el primer capítulo estos tres ejes no existen por separado en la perspectiva de los interlocutores.

Aun así, es interesante llevar a cabo dicho ejercicio analítico ya que además de contar con datos registrados mediante un instrumento específico aplicado a nuestros 16 colaboradores se pudieron registrar otros testimonios a partir de pláticas y entrevistas con otros actores de la misma comunidad, los cuales pondremos como muestra de la existencia de diversas formas de interpretar, conocer y hacer la milpa dentro de la comunidad de El Membrillo como lo señalan Toledo y Barrera-Bassols (2010); "...los actores tradicionales escenifican tres actos distintos pero articulados e incluso sincrónicos, frente a su escenario productivo: dos interpretaciones y una actuación..." (P.113).

Finalmente, no tratamos de evaluar o medir la posesión o no de dicho conocimiento, sino de describir sus características así como el proceso de cambio. Debido a ello, presentamos los datos que fueron registrados haciendo énfasis en la vinculación entre los tres ejes de la memoria biocultural, ello demuestra a manera de hipótesis cómo hay dominios diferenciados de este saber dependiendo de la edad del agricultor el uso o deshuso de la lengua.

Prácticas asociadas a la actividad agrícola (*praxis*)

La iniciación de la actividad agrícola en la comunidad sucede desde temprana edad, puesto que toda la familia coopera en los trabajos de la milpa, los niños desde muy pequeños crecen en las milpas ya sea en el solar de su casa o en algún otro paraje de la comunidad. El juego poco a poco comienza a tornarse en deber; entre los 5 y los 8 años los niños comienzan a adquirir la tarea específica de desquelitar la milpa, luego, los hombres de alrededor de los 15 años comienzan a manejar la yunta y las mujeres a sembrar la calabaza. Cuando los jóvenes adquieren su propia familia serán encargados, en la mayoría de las ocasiones, de sembrar su propia milpa.

Es interesante observar que los padres quienes enseñaron a nuestros colaboradores a trabajar en la milpa lo hicieron por medio de dos códigos lingüísticos dependiendo del contexto sociolingüístico que se hablaba en la comunidad, como se ve en la siguiente gráfica en respuesta a la pregunta que se formuló;

Tabla 9. Lengua de enseñanza de las labores agrícolas.

<i>Otomí</i>										+	+	+	+	+	+	+
	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16
<i>Español</i>	+	+	+	+	+	+	+	+	+							

Claramente podemos apreciar que a partir de E9 (mujer de 40 años) la enseñanza que recibieron nuestros colaboradores fue en español y de E10 (hombre de 40 años) hacia atrás, la enseñanza fuera en la lengua otomí, como lo ilustra doña

Eugenia cuando cuenta de cómo a partir de que se casó su esposo le enseñaba a ‘echar la semilla’, como una suerte de iniciación en el matrimonio sobre una actividad que va a marcar el rol de la mujer en la familia;

“Ya hasta cuando yo me junte, ya me enseñaron a sembrar, sembrabamo con puro zapapico, sembramo hasta allá abajo, como tiene un pretil mi difunto señor ya lo íbamos a sembrar... ya hasta después me dijo mi mamá, dice cuando vas a sembra, échale nada más dos granito de frijol suéltalo a la tierra, o cuando siembra maíz como que lo cala así, no lo vayas a echar ansina de amontón, por eso le hago así mi milpa, le suelto un granito aquí, otro aquí, otro acá, ay va dos granos de frijol, paso a paso, por eso ya me enseñe a sembrar, cuando estaba de niña me iba yo a pastorear, todavía estoy pastoreando...Sí, me así de otomí, yo no sabía nada cuando yo me junte, no sabía nada de hablar asina de español, ya después poco a poquito; pot’er wahi ma ga... ma ga ña xa ri semya, ña xa ri ju, ña xa ri detha” (sembrar la milpa, vamos a... vamos a echar la semilla, echar el frijol, echar el maíz).

Eugenia, 73 años.

Ahora bien presentaremos algunos datos que ilustran cómo los agricultores conciben el trabajo en la milpa en términos prácticos, a través del cuestionario KCP se les hizo algunas preguntas para que ellos enunciaran y describieran cómo es el trabajo en la milpa. Veremos cómo en el discurso de cada colaborador se pueden observar los hechos o las prácticas concretas que realizan en la milpa, pero además, veremos cómo estas prácticas van acompañadas, en una misma enunciación del hablante, por los otros ejes del complejo KCP.

Así, mediante preguntas generadoras veremos cómo se articulan estos conocimientos o no en los interlocutores, dependiendo de la edad, de la experiencia o de la vinculación con este conocimiento tradicional. A continuación describiremos el contenido de las respuestas que los colaboradores proporcionaron a preguntas relacionadas con la práctica agrícola, se hace un conteo en relación a qué otros ejes del complejo están evidenciados en su discurso, cada unidad representa una respuesta a la misma pregunta y ponemos algunos ejemplos de ello.

Pregunta 4C: ¿*Cuáles son los pasos que realiza para sembrar?*

1. Enunciaciones de contenido **praxis** → 5

Ejemplo E5

“Primero se barbecha, después le hecha uno abono, después se barbecha luego cuando ya llueve más ya se empieza a sembrar, después se escarda y ya hasta que crecen grandes (las mazorcas)”

Jorge Martínez, 27 años.

2. Enunciaciones con contenido **praxis-corpus** → 10

Ejemplo E1

*“Primero se barbecha para que se suaviza la tierra un mes antes de sembrar, luego se echa la semilla, cuando ya echa los maíz se vuelve a enterrar la tierra **para que no se lo coman los pájaros**, después cuando ya crece el maíz se vuelve a echar tierra **para que crezca derecho**, de ahí se cosecha”.*

Oralia Sánchez, 15 años

Ejemplo E14

*“**Si ya viene la agüita** voy a tirar un poco de estiércol, voy a abonar donde no crece el maíz mando una persona a barbechar, ya para cuando llueve ya está preparada la tierra, ya nomás **cuando llueve ya echo la semilla**. Después sigue la escarda; amontonar la tierra a su patita el maíz, ya cuando se crece, **cuando se espiga** ya a cosechar”.*

Bonifacia Martínez, 63 años

3. Enunciaciones con contenido **praxis-corpus-cosmos** → 1

Ejemplo E11

“Ahorita estamos en abril, es abonar la milpa, acabando de abonar, barbechar, ya vienen las lluvias ya si llueve en mayo, viene mayo, pero mayo es como inseguro pero ya más seguro es sembrar en junio, y si llueve muy fuerte en mayo como el 14-15 de mayo ps sembrarle ya porque si luego sembramos más tarde luego ya viene la canícula que es el 14 de julio, entra la canícula y hasta el 24 de agosto, y esa canícula retira mucho el tiempo se va la nube y no llueve y se queda marchitado el maíz y ya no valora.

Pero hay veces que cuando entra la canícula llueve todo lo que es el tiempo de canícula y es cuando la cosecha todo por ahí se da, la canícula es muy pesado también. De que ya barbechamos, llueve, sembramos ya de sembrado ps vigilarlo luego a veces las canija ardillas luego ahí anda también preparándose para sacar la semilla, se lo come ya no valora, aquí es el pájaro que conocemos es el nkhipo, luego el dotsikoho que es el cuitlacoche que come tunas, er miná es la ardilla.... ahh son bien mañosos para la semilla cuando vienen brotando los maicitos, los frijoles, aba, lo rasca y se lo saca y se lo come, todo lo que ya viene su tallito para ya brotar se lo come los ingratos.

Hay que vigilar la milpa ya de que va creciendo el maicito hay que meterle su escarda, jut'i ya dethö, ya de ahí van creciendo luego viene la rama hay que deshierbarle con la yunta porque con talacho se cansa, ya de ahí se va subiendo el maíz, y se viene el rama hay que darle seguimiento al rama porque el maíz se tontea se quedan delgados los maíz, hay que quitar la rama por que la caña se engruese y los elotes también porque si se queda delgado ya no da elote se queda puro caña, bien delgadito la caña.

De que se crece, que se elotea ps ya vigilarlo luego los animales ya de que se madura de que se crece a quitar unos elotitos y comerlo, cortar uno para hacer unos tamalitos en tiempo de todos santos, hacer unos tamales, comer unos elotitos; asarlos o sancochados, y ya cuando se madura ps hay que cosecharlo, ya al último ya es cegarlo, cortar el zacate, guardar en los zacateros.

Agustín Martínez, 42 años

Como podemos ver a través de los ejemplos, pudimos encontrar 5 respuestas con contenido praxis, 10 con contenido praxis-corpus y sólo uno con contenido praxis-corpus-cosmos. En esta última, el interlocutor al hablar sobre el procedimiento para sembrar señala ciertos conocimientos necesarios sobre el tiempo, las temporadas de calor y los vientos fríos, así como una claridad y determinación sobre la mejor fecha para sembrar; el 14 o 15 de mayo día en que se celebra a San Isidro Labrador, el patrono de los agricultores.

En el caso de las enunciaciones con contenido praxis son aquellas respuestas que sólo aluden a las acciones, contrario de las enunciaciones praxis-corpus en que basan esas acciones en conocimientos y en el caso de E11 utiliza bastantes referencias no solo a conocimientos del clima y el temporal sino hace referencia a más elementos que componen una realidad agrícola compleja; la relación con los animales depredadores del maíz y de las plantas que son potencialmente dañinas para el buen crecimiento del maíz.

Además, don Agustín señala un aspecto importante relacionado con la ritualidad; los primeros frutos de la milpa son procesados en ‘tamalitos’ para la ‘ofrenda’ a los difuntos y son compartidos en familia.

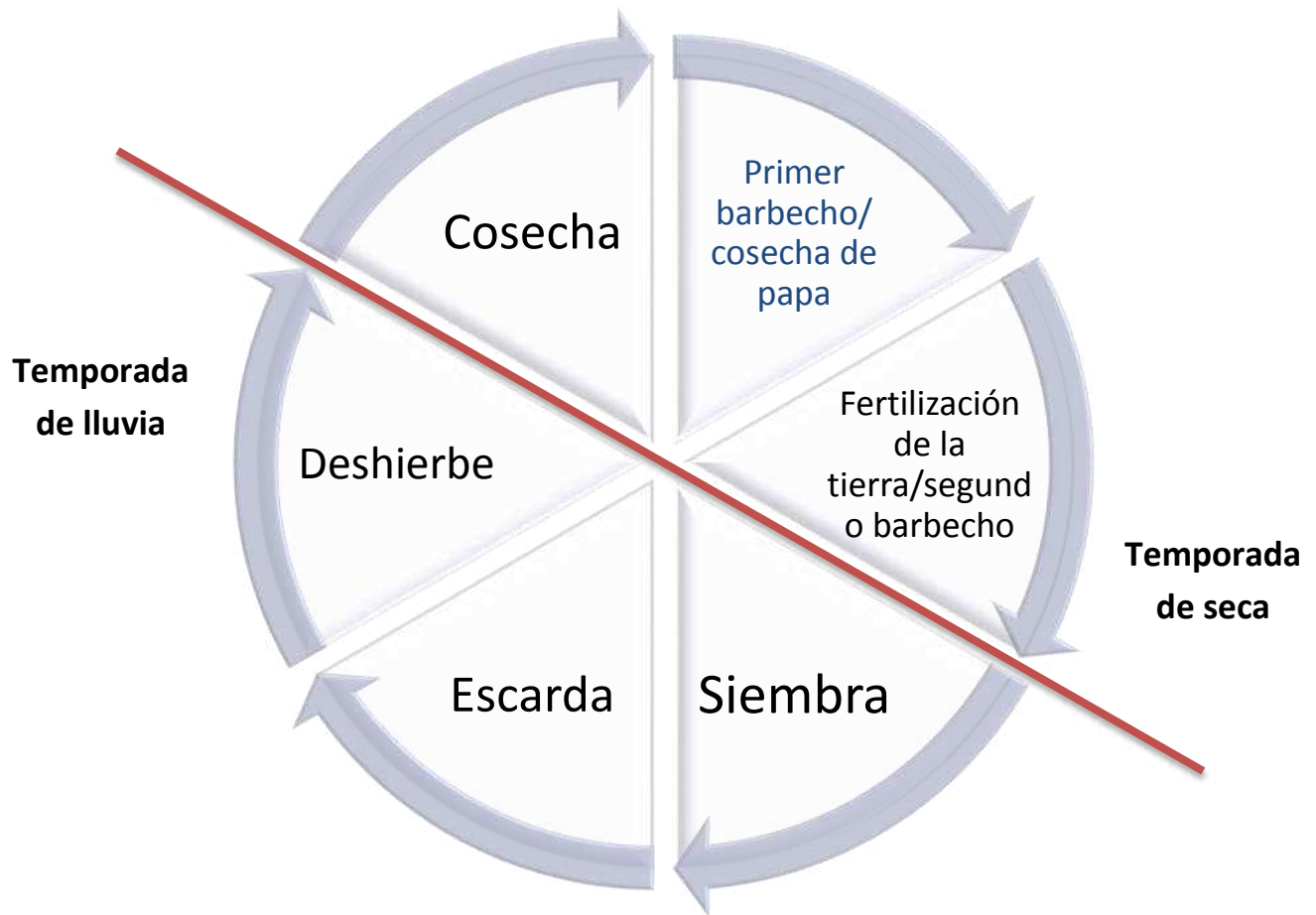
Entonces, la diferenciación de los componentes en los discursos a cerca de las acciones que son necesarias para la siembra tienen que ver con la experiencia de cada agricultor y de su cercanía a las formas tradicionales de entender e interpretar la actividad agrícola, independientemente de la edad, como lo demuestra el ejemplo E1.

Así, podemos visualizar cinco etapas del ciclo agrícola en la comunidad;

1. **Primer barbecho y cosecha de papa (*ga futs'i*):** en el mes de marzo se ‘afloja la tierra’ y si se ‘tiene suerte’ se cosechan las papas, los niños al mismo tiempo juntan gusanos llamados *gallinas ciegas* o ‘*donxi*’ para darle de comer a las gallinas y pollos aprovechando que el arado remueve la tierra varios centímetros de profundidad.

2. **Fertilización de la tierra y segundo barbecho:** en el mes de abril los agricultores ‘tiran’ el estiércol en la milpa o en las secciones de la milpa en donde la tierra es delgada o infértil. Esto es de gran importancia ya que sin el abono las plantas de la milpa no tienen manera de conseguir los nutrientes necesarios, ya cuando la gente ha puesto el abono que logró juntar de su ganado comienza el segundo barbecho para mezclar el abono con la tierra de la milpa. Así, cuando llueve la tierra ya está preparada para sembrar.
3. **Siembra (*ga pot’i*):** la siembra va a depender directamente de la temporada de lluvia, por ello, los agricultores marcan un rango amplio para la siembra, que es en los meses de mayo, junio o julio.
4. **Escarda (*ga kut’i*):** en los tres meses siguientes a la siembra, agosto, septiembre y octubre, es cuando el agricultor debe poner mucho empeño en cuidar su milpa, tanto del crecimiento de hierbas como quelites y flores, como de los animales que pueden diezmar la cosecha. En esta etapa cuando el maíz mide de 10 a 15 centímetros la gente escarda o como dice doña Boni; “*amontonar la tierra a su patita el maíz*” aún con el arado.
5. **Deshierbe:** Cuando el maíz ya mide más de medio metro entonces se deshierba a mano toda la milpa. es en esta etapa en la que los niños participan activamente en las labores de la milpa.
6. **Cosecha (*ga xofa*):** dependiendo del momento en que se siembra por consecuencia se realiza la cosecha, los meses de esta última etapa son de noviembre a diciembre, siempre y cuando las heladas no se adelanten, de ser así, se pierde parte o toda la cosecha.

Gráfico 11. Etapas del ciclo agrícola.



Finalmente, vemos cómo se refleja la posesión o dominio del conocimiento tradicional en el discurso de los colaboradores en la prueba KCP, específicamente en lo que respecta a la praxis;

Tabla 10. Contenido KCP en discurso de los interlocutores.

E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16
p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p
c					c	c		c	c	c	c	c	c	c	c
										k					

p=praxis

c=corpus

k=cosmos

Como se vio anteriormente, mediante las locuciones de los colaboradores pudimos establecer ciertos indicadores que componen sus discursos, en este caso sobre las acciones concretas en relación al cultivo de la milpa. Es notable en la tabla anterior que cinco de los participantes más jóvenes limitaron sus respuestas a la acción concreta, mientras que el resto no lo disoció con el conocimiento a ceca del *saber* sobre la milpa y los elementos que integran esta esfera, por otro lado, solo la respuesta de uno de los participantes en el cuestionario involucró los tres aspectos del complejo KCP.

Saberes relacionados con la actividad agrícola (*corpus*)

Ahora hablaremos sobre el corpus de los saberes tradicionales en torno a la milpa, en este aspecto se aborda aquel repertorio de conocimientos que han heredado a través de las generaciones, dichos conocimientos son ‘localizados’ o contextualizados debido a que responden a formas específicas de relacionarse con el entorno, que vale la pena decir, no es una relación ‘armónica’ o idealizada

del campesino indígena con la naturaleza, cuestión que se verá más claro cuando se hace una comparación generacional sobre este repertorio de conocimientos.

A lo largo de la investigación se pudieron registrar diferentes saberes que tienen relación con otros ámbitos de la naturaleza, entre ellos, aspectos vinculados al clima, a la fauna y a la astronomía. Dimensiones que se relacionan al cultivo de la milpa y al hecho de que al ignorar estos conocimientos se tenga el riesgo de perder la cosecha.

a) Clima

Como ya se adelantó páginas arriba, el clima es un elemento que influye directamente en el cultivo de las milpas, al ser totalmente de temporal la gente ha aprendido a reconocer las implicaciones de los fríos, la humedad, el viento y el calor.

Don Miguel da una explicación de las consecuencias del movimiento de los aires fríos y calientes y de cómo esto beneficia o perjudica a la milpa, respondiendo a las preguntas sobre cuál es la mejor fecha para sembrar;

“En mayo es medio engañoso porque a veces si llueve, en el tiempo cuando viene por esta ruta y taca por acá, es cuando llueve mucho y cuando el mes de mayo viene al norte y el tiempo hasta el sur y la nube cruza así ya es cuando viene el tiempo. Pero hay años que son engaños. El tiempo cuando viene hacia el norte puro aire que trae y el maíz se queda sí como cebollita, ese tiempo es muy salado por que la planta va muy bonito y empieza a venir el aire, ya se paró el tiempo y corre el tiempo y se va y ya el maicito se queda marchitado ya no crece, se queda tonteado. En septiembre ya cuando el maíz está eloteando va la segunda floreada y el viento viene paca se deja de llover y el maíz no madura sus elotito, se queda chupado, se queda tonteado. Son dos meses del año que viene el aire al norte, es mayo y septiembre”.

Agustín Martínez, 42 años.

En principio, este relato da cuenta de los diferentes vientos y de cómo arrastra las nubes llevándose consigo la lluvia, especialmente cuando los frutos de las plantas

cultivadas están en su última etapa de crecimiento, sobre todo el maíz, ya que los agricultores lo consideran de entre todas las plantas la más indispensable. Entonces, cuando los elotes tienen una parte en donde no han crecido los granos se dice que “se norteó”, es decir, el viento frío del norte afectó a la mazorca.

Por otro lado, uno de los temores más grandes de los agricultores son las heladas, hay dos tipos de hielo que caen en la comunidad en temporada de invierno; el hielo blanco *t'axa tse* o *xitse* que es ‘delgado’ y ‘pasa una ‘roseadita’ y deja blancas las plantas, este hielo ‘chinga’ o quema las partes más blandas de las plantas. El hielo negro *botse* ‘quema todo, hasta la caña del maíz dobla’ se sabe que es hielo negro porque el agua se congela y se ve negra en la superficie. El hielo ‘entra’ más en las joyas ya que en las lomas aunque es difícil que el hielo queme las plantas. Entonces, ‘helar’ significa; “*Que se hela, cae los yelo, el yelo chinga los maíz, la calabaza, todo*”.

El frío-calor es un continuum que si bien su equilibrio favorece a la milpa también se reconoce que existe en otro tipo de contextos. Por ejemplo en el suelo, hay partes en la comunidad donde la tierra es fría y otras donde es más caliente, en estas últimas la milpa y en general las plantas crecen más y más rápido.

También, el frío-calor está en las personas; hay gente que no tiene ‘buena mano’ para las plantas, cuando plantan alguna no se logra, no crece o se muere y así pasa con todas las que quiera plantar, esa gente así nace y no hay remedio para eso. Dicen que los que sí tienen ‘buena mano’ es porque tienen sangre caliente.

b) Animales

Los animales tienen una estrecha relación con los productos de la milpa, ya que cuando las milpas de la comunidad están dando frutos, los animales silvestres tienen bastante oportunidad de ‘chingar’ los elotes o las habas o el frijol. Algunos de éstos animales son las ardillas *ar miná*, la zorra *ar ñaho*, el tejón *ar tsathä*, el tlacuache, algunos pájaros y también los perros *ra 'yo*.

Dice don Rodrigo que el tejón es del tamaño de un perro y que se llega a comer hasta 50 elotes por día, una forma de hacer que ya no entre a la milpa es poner una veladora en su madriguera o en el camino por donde ha pasado. Doña Claudia, molesta por que las trampas que pone en su milpa no dan abasto a los ataques de las ardillas dice; *“La ardilla se come el maíz, yo me como la ardilla porque me da coraje porque se come el maíz y porque está sabroso su carne”*.

c) Astronomía

Finalmente, se documentó un relato que tiene que ver con las fases de la luna y la siembra de las plantas del maíz y en general de cualquier planta, aludiendo al ciclo de desarrollo, así dice doña Claudia que las plantas deben sembrarse en luna nueva para que juntos; planta-luna, vayan creciendo, ya que si se siembra en luna vieja la planta se seca.

A continuación describimos cuáles son los discursos de los diferentes colaboradores que elaboraron ante dos preguntas clave, lo que se puede observar aquí es la forma en cómo se presentan los argumentos, cuestión que se puede interpretar no como si el conocimiento fuera correcto o incorrecto sino como mayor o menor dominio de conocimientos al respecto. Aunque no podemos olvidar que el cuestionario es sólo un instrumento metodológico en el que jamás podría explorar la totalidad de los conocimientos de los agricultores y mucho menos fue esa la intención de esta investigación sino simplemente aproximarse a las características y procesos que atañen al dominio de dicho conocimiento.

3C ¿Cuál es la mejor tierra para sembrar?

En esta pregunta abierta podemos observar que cada interlocutor mencionó de uno a dos elementos, la mayoría concuerda que la tierra negra pero también que depende del abono que se le ponga, solo hubo un interlocutor que mencionó tres elementos, es el caso de nuevo de E11 quien mencionó que una buena tierra para sembrar es la tierra negra pero depende también del agua o la humedad y del

abono que se le ponga. Por otro lado, seis de los colaboradores más jóvenes y dos adultos mencionaron sólo un elemento, como se puede apreciar en la siguiente tabla.

Tabla 11. Saberes a cerca de los tipos de tierra para cultivo.

	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16
Tierra negra		*			*		*				*	*			*	*
Tierra roja												*				
Tepetate	*		*							*					*	*
Otros factores																
Agua								*			*					
Orografía									*							
El interés del sembrador														*		
El abono				*		*	*	*			*		*	*		

Ejemplo E3 (un elemento)

“El tepetate; está más fresco, la tierra negra se seca y empieza a cuartearse”

Efraín Muñoz, 22 años

Ejemplo E8 (dos elementos)

“Depende del agua o el abono porque a veces si nacen los maíces pero les falta por que les falta abono”

Macedonia Martínez, 34 años

Ejemplo E11 (tres elementos)

“Según de la negra que es la primera y lo que nosotros estamos sembrando es la segunda, es la pardita pero va entrevedado con el tepetate, pero abonando sí... si porque esa tierra parda como la que va para Vizarron es muy seca y ese quiere mucha agua, y aquí esa tierra donde estamos con cualquier lluvia y echando su abono crece el maíz, este tierra es muy agarrado el maíz”.

Agustín Martínez, 42 años

5C ¿cómo selecciona la semilla que utilizará en la siguiente siembra?

Tabla 12. Saberes relacionados con la selección de la semilla.

	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16
Tamaño	*				*	*	*	*	*	*		*	*		*	*
Aspecto			*						*		*			*	*	*
Sin plaga	*	*	*			*							*			
Fisionomía		*		*	*			*					*	*		
Fase lunar													*			

En esta pregunta las respuestas que los interlocutores generaron tienen que ver con varios aspectos al considerar un grano como semilla para la siguiente siembra, donde el tamaño es el factor principal de elección; se eligen las mazorcas y los granos de frijol más grandes. El aspecto debe ser ‘bonito’ y ‘brillosito’, que no tenga plagas como ‘gorgojos’, dentro de la fisionomía la semilla debe estar completa y con su ‘cabecita’. La fase lunar debe ser una luna nueva ‘pero no tan nueva’ para poder desgranar el maíz y guardar la semilla para que al sembrarla el siguiente año la planta crezca rápido.

Se puede ver que el conocimiento sobre la selección de la semilla es variado y no hay un claro patrón que dilucide alguna diferencia generacional al respecto, el único que destaca es el caso de E13 quien además de ser el que más

elementos mencionó es quien retoma el elemento de la fase lunar. Veamos algunos ejemplos.

Ejemplo E5

“Los que están como las larguitos son los que se apartan para semilla, los que están boluditos son para comer, está el maíz rojo, el morado y el blanco”

Jorge Martínez, 27 años

Ejemplo E13

“Lo que está más grande el maíz, se compone bien, hay que desgranar en la luna nueva pero que no esté bien nueva, que ya tenga unos dos o tres días para que se desgrane el maíz para que se crece rápido, dice.

Pero yo me doy cuenta que si porque si voy a cortar el zacate cuando ya es acabada la luna el maíz se pica también, el frijol cuando no es su día pa' juntarlo porque luego entra ese gorgojo del maíz, del frijol...entra unos gusanitos negro como paloma y se lo caba la masita del frijol y se queda puo cascaron...tiene su cabecita del maíz ese que se le cae su cabecita ese nace de la tierra pero se seca, crece como blanquito porque no tiene su cabecita, se escoge el que tiene picudito”.

Sabina Hernández, 48 años

Ritualidad, sistema de creencias (cosmos)

Para complementar el panorama del complejo KCP, en este apartado describimos cuáles son los sistemas de creencias y la ritualidad que realizan los agricultores de la comunidad en algunas ocasiones ligado a la actividad agrícola de manera explícita y vinculada a dos esferas distintas, una pública comunitaria y otra privada en el seno familiar o individual.

Veremos entonces de manera muy clara que el cambio generacional en relación a esta segunda interpretación sobre las acciones y los saberes se torna

un tanto utilitaria mientras que en la población adulta, en la mayoría de las ocasiones, dicha interpretación responde a ‘lo que decían los antiguos’. Es en esta dimensión del complejo KCP donde sale a relucir que los jóvenes encuentran esta desvinculación entre lo que hacen y saben con lo que creen en relación a la agricultura dentro de un sistema más amplio.

Comenzaremos describiendo qué dijeron nuestros colaboradores ante las preguntas sobre las prácticas rituales en torno a la agricultura;

Tabla 13. Saberes relacionados con la ritualidad.

	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16
Realiza algún ritual	*			*		*	*		*	*	*	*	*	*	*	*
Sabe si se realizaba algún ritual				*				*	*	*	*	*	*	*	*	*

Quienes respondieron positivamente están marcados con (*), como se puede ver, en *realiza algún ritual* cuatro de los más jóvenes respondieron negativamente y el resto dijo realizar algún pequeño ritual como encomendarse a dios y a la virgen, persignarse o prender una veladora sobre todo al ‘echar’ la primera semilla o al recoger las primeras cosechas, así lo relata don Agustín;

“Ya de que me pongo a uncir la yunta ya empiezo a en nombre sea de dios, padre, hijo del espíritu santo, dios ayúdame, primero dios voy a lograr este año. Y cuando voy a sembrar igual, garro mi semilla el primer surco; en nombre sea de dios padre, hijo, espíritu santo, diosito ayúdame para que mi siembra salga bien. En nombre dios, tsi dada faxki, primero dios, ente tsi dada faxki pa huts'a ma tsi fox”

Todos los relatos que cuentan los colaboradores a cerca de los rituales relacionados con la milpa tienen que ver con la petición de lluvias y la protección contra las heladas, en estas peticiones están involucradas diversas divinidades como tsi dada (Dios), tsi nänä (la virgencita) ‘para que mande la lluvia’ y a San

Miguel Arcángel *‘para que no caiga los yelo’*. Estas peticiones se realizan por medio de procesiones dentro de la comunidad y misas dedicadas a la petición del buen temporal;

“Si hay veces sí, cuando no llueve, a pedir una misa en Sombrerete, para eso... la gente lleva veladoras, adornan dentro de la iglesia, truenan unos cuetones, suenan las campanas... Se hace en mayo. Porque hay veces no llueve nomas puro aire, no llueve por que unos dice que por que se mata donde quiera, lo castiga uno”

Eustaquio Martínez, 70 años

Es interesante anotar que los colaboradores notan una diferencia en cuanto a la frecuencia y la forma de realizar estas celebraciones, dicen que ya no se hacen como antes y que dichos rituales se realizan más de manera individual o familiar. Respecto a esto, se les preguntó sobre si consideran que dejar de hacer estas celebraciones afectaba a la buena cosecha o el buen temporal;

Ejemplo E2

“Yo digo que no, es cuestión del clima”

Oscar Sánchez, 22 años

Ejemplo E3

“Unos dicen que es pura creencia, quien sabe si sea cierto”

Efraín Muñoz, 22 años

Ejemplo E4

“El que tendrá fe si, nada pasa si uno lo pide ya si sí pues se le considerará”

Norma Martínez, 24 años

Ejemplo E13

“Ya no hay buena cosecha, porque uno no se acuerda de diosito, de la virgen nomas quiere que nos da algo pero nosotros no nos acordamos de él”.

Sabina Hernández, 58 años

Ejemplo E11

“...El día de san isidro es para empezar ese día a adornar las reses, las yuntas los jumento, empezar a barbechar para pedir permiso para barbechar labrar la tierra, en nombre sea de dios para tocar esta tierra por que este sagrado es el poder de dios porque ésta tierra nosotros no la hemos puesto la ha puesto dios”.

Agustín Martínez, 42 años.

Otra de los rituales importantes es la bendición de la semilla el día dos de febrero, en esta ceremonia, los agricultores hombres y mujeres acuden al templo de la comunidad de Sombrerete a una misa dedicada especialmente para este fin, en ella niños, jóvenes y adultos llevan sus canastas de semillas de todo tipo; frijol, haba, maíz, alverjón o algunas espigas de trigo. Junto a las semillas, bultos del ‘Niñito dios’, imágenes de santos y veladoras, además de algunas hierbas como hinojo y romero y algunos dulces dedicados al ‘niñito’ a quien llevan a ‘bautizar’.

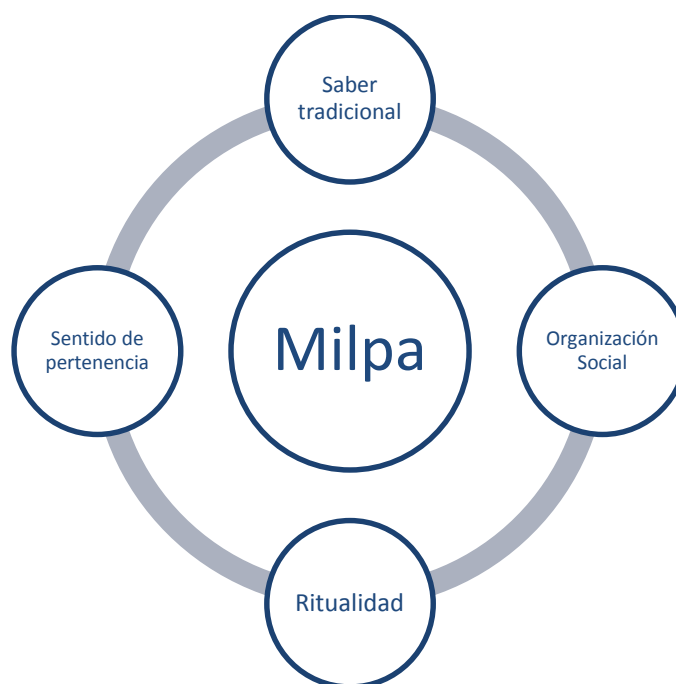
Cada año, esta ceremonia se celebra para bendecir las semillas que serán sembradas en el ciclo nuevo. El romero es utilizado para contrarrestar los vientos o las lluvias fuertes que pueden dañar la milpa, dicha planta se echa al fogón o se quema con copal y el viento o agua ceden.

En la comunidad del Membrillo, la capilla de la ‘bóveda’ funciona como eje rector del resto de las capillas familiares, en la bóveda se tiene a un niñito dios que tiene un estatus especial de entre todos los niñitos de la comunidad y en esta fecha la gente se junta para llevar en procesión al niñito, visita otras capillas de la microrregión y después se regresa a ‘su capilla’, que a decir de la gente, es la

capilla donde se fundó la comunidad ‘es el origen’, no es casualidad que el topónimo de ese lugar se aplicó a toda la comunidad.

La vida ritual en la comunidad representa una de las bases que sostiene la organización social, misma que provee de sentido de pertenencia a la gente y que tiene relación estrecha con la práctica agrícola, como ya se mencionaba anteriormente, esta organización social provee de un orden social que resulta en la forma de apropiarse del territorio, así como la disposición y posesión del mismo para el usufructo, la agricultura resulta ser entonces la cristalización de estos elementos, una especie de cristalización del cruce de estas diferentes esferas;

Gráfico 12. Esferas de la vida social relacionadas con la milpa.



La ritualidad vista a través de celebraciones a los santos, principalmente a tsi Nänä y tsi Dada, el carnaval en el inicio del nuevo ciclo de las actividades agrícolas, el convite en el mes de diciembre como una manera de agradecer y compartir los productos de la milpa entre los cargueros y mayordomos. Pero

también a un nivel familiar o individual a través del recuerdo de los ‘antiguos’ el uno y dos de noviembre y a través de esos pequeños rituales que los agricultores realizan antes de realizar actividades importantes en el ciclo agrícola.

Sin embargo, como ya se vio, los jóvenes están cambiando sus interpretaciones y conocimientos acerca de los elementos que integran la vida agrícola, no obstante siguen participando en las misas, en las procesiones, en los cargos, en las celebraciones a los santos y en general en la vida ritual de la comunidad, ya que esto tiene implicaciones directas en el sentido de ‘pertenencia’ hacia el grupo o la comunidad.

Se puede pensar entonces que la tradición oral en el ámbito ritual, así como en el ámbito de la tradición lingüística ha sufrido un quiebre, incluso fuera de estos dos elementos. Cuando se indagó sobre algunas narrativas que ilustren las explicaciones que se dan sobre el orden de las cosas o de la naturaleza y la práctica agrícola vemos que no hay esta transmisión de la oralidad;

1K ¿Sabe algún cuento o relato sobre la milpa?

Tabla 14. Saberes relacionados con la oralidad.

E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16
					*	*				*	*		*		*

Como se aprecia en el recuadro, sólo seis colaboradores respondieron positivamente y sus relatos tienen que ver con la depredación de los animales en la milpa, con la mala actitud hacia el trabajo por parte de la yunta y sobre pedir permiso a las deidades para intervenir la tierra puesto que es prestada;

Ejemplo 1

“Según dicen que por ejemplo si la yunta son de reces o el burro que si se hecha a media milpa que se para el agua y ya no sigue lloviendo, una vez escuche a mi tío y dijo que una vez estaba sembrando y su yunta se paró a media milpa y ya no llovió”

Guadalupe Muñóz, 30 años

Ejemplo 2

“¡Ay! Ese burro ya lo comió el maíz, y luego dice; ahh pus que lo coma al fin está trabajando. El canijo tejón se toma mi agua miel, cuando llueve en la milpa parece una criaturita así caminando, se ve la huella, nomás lo abre ese maicito y va pa dentro como puerco, come maíz y toma aguamiel”

Eustaquio Martínez, 70 años

Podemos ver en ambos ejemplos cómo a través de los animales se reflejan aquellas acciones que están ‘bien’ y se obtiene una recompensa por ello y aquellas que están ‘mal’ y hay consecuencias, el tema del trabajo y el empeño que se le debe poner a la milpa son algunos de los valores que la gente tiene muy claros. Como lo relata don Eustaquio sobre su propia experiencia alrededor de la importancia de sembrar la milpa;

“Como yo lo veo, que mis hijos como que no hace la lucha para sembrar, llueve, llueve, llueve ps ellos trabaja en México ps no piensa en sembrar la milpa, ahorita ya me ayuda mi muchacho porque tiene su mujer acá. Se ve muy triste cuando la milpa no está sembrada. Ya los jóvenes modernos ya casi no, porque es huevon o no sabe pensar o no

sabe trabajar, un señor que ya se murió cada año sembraba, cosechaba, se quedó un hijo orita esa milpa la dejó abandonada, no le hace caso la tierra. Es bonito trabajar las tierras”

Este relato ayuda a comprender el ‘deber ser’ de un habitante de la comunidad, esta idea del deber tiene que ver con la práctica agrícola, como si el hombre-milpa fuera una asociación natural incuestionable. Entonces, este ‘deber-ser’ es lo que mantiene a la juventud anclada en la tradición, aunque exista un desfase en la transmisión de los saberes tradicionales como lo hemos visto a través del complejo KCP, esto lo deja muy claro don Agustín cuando habla sobre dejar de sembrar la milpa;

“Se ve mal, porque aquí de todo lo que es Membrillo acostumbramos a sembrar, ahorita ya todos están preparando su milpita ya todos empezaron a abonar y barbechar, hay muchos que si recuperan su cosecha. Ahorita que estamos en esta generación yo presiento que sí, los jóvenes después no les van a poner su empeño para conservar este terreno yo pienso que se va a ver mal, por ejemplo como las tradiciones de fiesta”.

Algunas consideraciones sobre el KCP

Para finalizar este capítulo, recapitulemos algunos de los elementos más importantes como los resultados de los datos de campo y que tienen que ver con el complejo cosmos-corpus-praxis, analizándolo a través de la conjunción de elementos que componen el ciclo agrícola en la comunidad del Membrillo.

Tabla 15. Ciclo ritual y agrícola.

	Praxis	Corpus	Cosmos
Enero	Selección de semilla	Luna nueva	
Febrero			Bendición de la semilla
Marzo	Primer barbecho Cosecha de papa		Carnaval Comienzo de un nuevo ciclo
Abril	Fertilización de la tierra Segundo barbecho		
Mayo	Siembra	Vientos del norte Luna nueva	Día de San Isidro Labrador
Junio	Siembra	Luna nueva	
Julio	Siembra	Luna nueva	
Agosto	Cuidado de la milpa	Depredación de animales	
Septiembre	Cuidado de la milpa (escarda)	Depredación de animales Vientos del norte Helada	Día de San Miguel Arcángel
Octubre	Cuidado de la milpa (deshierbe)	Depredación de animales Heladas	
Noviembre	Cosecha	Depredación de animales Heladas	
Diciembre	Cosecha		Convite y agradecimiento por las cosechas

En términos globales, se puede apreciar cierta concordancia con los tres ejes del complejo KCP aunque haya una discontinuidad en el proceso de transmisión de los saberes, esto resulta interesante porque a simple vista pareciera que las generaciones jóvenes están olvidando esta memoria biocultural si es interpretado desde una perspectiva mecánica. Por otro lado, la situación se complejiza al incorporar elementos que están asociados al proceso de cambio cultural, más allá de lo que significaría dejar de tener ciertos conocimientos sobre la naturaleza o sobre la lengua.

Lo que sí es una certeza es que los modelos explicativos e interpretativos están dejando de ser funcionales para la gente joven provocado por paradigmas

distintos de concebir la realidad o la naturaleza introducidos a través del intercambio cultural con otros espacios sociales y geográficos. Veremos a continuación los tres aspectos del complejo en perspectiva.

Tabla 16. Los saberes desde la perspectiva generacional.

	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16
Saber lingüístico										*	*	*	*	*	*	*
Praxis	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
Corpus	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
Cosmos	*			*		*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*

El cuadro es un intento por reflejar la dinámica del dominio tanto del conocimiento sobre el otomí como de los saberes tradicionales en torno a la milpa, el cuadro está hecho a base de indicadores cuyo objetivo más allá de *medir* el conocimiento que poseen los colaboradores de esta investigación es un intento de reflejar las condiciones y los procesos en los que los agricultores se encuentran, inmersos en procesos de cambio cultural en donde está claro que no es tan simple como el olvido o la sustitución del complejo simbólico y cultural que ha caracterizado a la comunidad con sus particularidades étnicas.

Al final, al preguntarles a los colaboradores sobre la importancia de sembrar todos concuerdan en que dicha actividad les provee de alimento en medio de una vida agreste y de una situación social de exclusión y marginación económica, política y cultural.

Pero también, al mismo tiempo, al preguntarles sobre las consecuencias de dejar de cultivar la tierra también hubo unanimidad;

“se pierde la costumbre que tenemos de sembrar de cosechar, ps perdemos por que llueve y ps no aprovechamos el agua que nos llueve” Margarita Flores, 40 años.

Al final, la lluvia existe para regar las milpas y la tierra existe para continuar con la costumbre, el deber.

Parte II

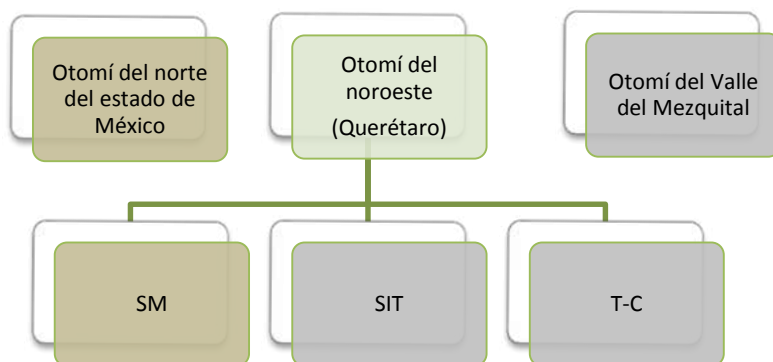
El significado: análisis léxico del saber agrícola

Introducción al otomí del Membrillo

En la parte II de éste capítulo se describen los resultados del instrumento *el campo semántico de la milpa* aplicado a 16 habitantes de la comunidad del Membrillo. En primera instancia, se hará una descripción general de los datos de la muestra respecto a la variante de que se trata, después se dará un panorama general estadístico de las respuestas de los interlocutores que reflejan el uso de la lengua en diferentes generaciones, le sigue un recuento sobre el uso de los préstamos registrados en dicha muestra, después se darán algunas pistas sobre la morfosintaxis registrada mediante este instrumento ya que es interesante observar cómo se está estructurando la lengua otomí y cómo es que convive con el español a través de las construcciones de los hablantes. Finalmente se hará un análisis cualitativo de las respuestas de todos los bloques que agrupan los ítems del 'campo semántico de la milpa'.

Como hemos señalado en el capítulo anterior, el INALI (2009) postula que la variante del otomí que analizamos en éste trabajo pertenece a la del noroeste, misma que se habla en los estados de Querétaro y Guanajuato, pero además, Hekking (et. al. 2012) propone que el otomí de Querétaro tiene tres variantes regionales; el hñãñho de Santiago Mexquititlán (SM), el hñõñho de San Ildefonso Tultepec (SIT) y el hñõñhõ de Tolimán y Cadereyta (T-C). Así, las variantes regionales de SIT y T-C son más parecidas a la variante del Valle del Mezquital y la variante regional de SM es más parecida a la del norte del estado de México, el siguiente diagrama ilustra las propuestas dialectológicas alrededor del otomí de Querétaro y de sus variantes regionales.

Gráfico 13. Las variantes regionales del otomí de Querétaro y sus semejanzas



El otomí del Membrillo tiene diferencias significativas con el otomí de TOL como lo aseguran los mismos hablantes del otomí de ambos municipios aunque Hekking propone como la misma variante regional. Dado que hasta la fecha no hay un estudio publicado que hable de esta diferenciación se decidió emplear una escritura ortográfica basada en las variantes que ya se han documentado, no sólo en Querétaro sino también del estado de Hidalgo, particularmente del Valle del Mezquital. Básicamente se procedió a comparar el léxico junto con la norma ortográfica del trabajo de Bartolomew en el Diccionario del Hñähñu (Otomí) del Valle del Mezquital (2010), el del Diccionario Bilingüe de Hekking *et. al.* (2010) y el glosario que Palancar (2009) muestra en el tomo 2 de la 'Gramática y textos del hñöñhö Otomí de San Ildefonso Tultepec, Qro (SIT).

Al realizar estas comparaciones pudimos constatar en términos generales de qué se tratan estas diferencias y similitudes entre las variantes documentadas con el otomí del Membrillo.

A todas luces se han reconocido diferencias fonéticas y morfosintácticas, sin embargo no podemos concluir que el otomí del Membrillo se acerque más a una u otra variante sino que posee similitudes y diferencias entre las tres. Iremos

describiendo éstas diferencias y similitudes a lo largo del capítulo, aunque también es importante mencionar que debido al grado avanzado de desplazamiento lingüístico (DL) se han perdido muchos elementos del otomí del Membrillo que nos indiquen con más certeza esta variación, no obstante nos aventuramos a proponer con los datos que presentaremos que efectivamente se trata de una variante regional diferente a la de Tolimán, pero por lo pronto nos referiremos a ella como ‘el otomí del Membrillo’ y nos limitaremos a describir los hallazgos haciendo una comparativa con el resto de las variantes a medida de lo posible.

En general, ambos léxicos; el del Valle del Mezquital (VM) (Bartolomew, 2010) y el de Santiago Mezquititlán (SM) y Tolimán (TOL) (Hekking *et. al.*, 2010) tienen muchas similitudes, sobre todo en palabras con amplio uso en el ámbito de la agricultura, el vocabulario de Palancar es el que más difiere en las grafías empleadas para la representación de los sonidos en la variante de SIT.

En este trabajo poco se ha explorado el plano fonológico de las construcciones de los habitantes del Membrillo que aparecen en la muestra, sin embargo se han notado algunas diferencias considerables que para esta tesis serán mencionadas de manera somera, ya que escapa a los objetivos de la misma.

A continuación, daremos algunos ejemplos de la variación existente entre las cuatro variantes, como se puede ver en el siguiente cuadro;

Tabla 17. Diferencias dialectales del otomí

		VM	SIT	TOL	MEM
<i>a.</i>	<i>‘milpa’</i>	Huähi (huáhi)	hwöhi	Jwähi /jwäähi/ hwähi/	hwähi
<i>b.</i>	<i>‘maíz’</i>	Dethä (dethä)	thö	Dethä /dèthää/	detha
<i>c.</i>	<i>‘tierra’</i>	Hai (hai)	h̥ai	H̥ai /háì/	hai

d.	<i>‘sembrar’</i>	pot’i (pót’i)	pot’i	pot’i /pót’i/	pot’i
e.	<i>‘pulque’</i>	Sei (sěĩ)	Sěi	Sei /sèí/ /sěĩ/	seĩ

En el ejemplo *a. ‘milpa’* podemos observar que las formas de escritura varían tanto en las consonantes como en las vocales, en el caso de la variante del VM Bartolomew (2010: 18) dice que la *u* puede fungir como vocal (u) o como semiconsonante (w), éste último caso ocurre en un contexto en el que lo precede una vocal por lo que la escritura sería ‘hwähi’ aunque al final opta por elegir la *u* para representar la consonante labial, en éste trabajo se optó por escribir esta palabra con la *w* para ser más claros en la lectura.

En cuanto a la utilización de las vocales nasales, pudimos constatar que en los interlocutores que participaron en la muestra se presentaba una ‘ä’ /ã/ a diferencia de la variante SIL, en la que Palancar (2009) documenta una ‘ö’ /õ/.

En el ejemplo *b. ‘maíz’* las tres versiones documentadas coinciden en la estructura básica de consonantes y vocales, a excepción de la variación de la ‘ä’ y la ‘ö’ como en el ejemplo de la anterior. En esta palabra Palancar (2009) describe la etimología de éste sustantivo diciendo que se trata de una composición muy antigua entre dos elementos; ‘de-thö’ » “grano-maíz”²⁵.

En términos generales se ha observado que en el otomí de los hablantes del Membrillo es poco frecuente encontrar en el corpus léxico las vocales que distinguen el otomí, españolizando las vocales en palabras que originalmente tenían en su composición vocales orales como ‘e’ ‘a’ ‘o’ ‘u’. Aunque en algunos hablantes se logró registrar la presencia de alguna de éstas vocales, es aventurado detallar la situación por el alto grado de variación entre los registros de estos hablantes, que creemos tiene relación directa con el DL. Otro caso es el de

²⁵ De ahí que el morfema ‘de’ se ha dejado de emplear como lexema libre y sólo se le encuentra en otras construcciones como ‘de-mü’ (grano-calabaza) “semilla de calabaza” y ‘de-ju’ (grano-frijol) “grano de frijol” (Palancar, 2009: 91). Sin embargo este morfema poco se presentó en los datos de la muestra y en su lugar se documentó un préstamo.

las vocales nasales ya que se observó con mayor presencia a comparación de las orales. Claramente, los jóvenes que participaron en la muestra no pronuncian estas vocales orales ni nasales en las pocas palabras que pudieron recordar y que expondremos más adelante.

Sin embargo, podemos decir con certeza que la vocal oral /ɨ/ sigue presente en los hablantes que participaron en la muestra un ejemplo de ello se da en la palabra ‘frijol’ » ‘jɨ’ /kʰɨ/ ; se observó que en la mayoría de los hablantes que recuerdan esta palabra la pronuncian con la vocal central alta /ɨ/, así como en las palabras asociadas a este morfema como; ‘Hoja de frijol’ » *xí jɨ*, ‘frijol negro’ » *mboi jɨ*, grano de frijol » *grano jɨ* y en otras palabras como; ‘raíz’ » ‘yɨ y ‘barbechar’ » *fɨts’i*.

En el caso de la palabra *dethã* ‘maíz’ se ha encontrado la vocal anterior baja /E/ en la construcción de los hablantes de mayor edad, en los más jóvenes la construcción fue más sencilla ya que se encontró la vocal media /e/. Por otro lado, la vocal nasal que se documenta en las otras variantes aquí se encontró una vocal oral baja /a/.

En el ejemplo c. ‘tierra’ lo que sucedió es que se registró en todos los hablantes la ausencia de la vocal oral /ɔ/, en su lugar se registró la vocal oral /a/ que coincide con la variante del VM. En el ejemplo d. ‘sembrar’ se documentó una homogeneidad en la pronunciación de éste verbo, en general se observó que es en esta categoría gramatical la que menos sufre cambios en términos fonéticos como lo veremos más adelante. Por último, el ejemplo d. ‘pulque’ hubo unicidad en la pronunciación de la palabra en los hablantes que participaron en la muestra, a diferencia de las otras variantes las dos vocales del diptongo se presentaron de diferente forma, siendo que la única vocal nasal que se documentó fue la /ĩ/.

A través de los datos registrados en la muestra es difícil sostener que el otomí del Membrillo sea una variante regional distinta a la de Tolimán, como ya se mencionó arriba, no fue el objetivo de este estudio indagar en ese aspecto, sin embargo es una propuesta que ha surgido a través de la afirmación de identidad

diferenciada en términos lingüísticos de la propia gente, a pesar de la dificultad que representa hacer una comparación dialectológica debido al alto grado de DL, aun así, además de los rasgos fonológicos registrados en los hablantes más conservadores los rasgos morfosintácticos que describiremos más adelante nos hablan de una posibilidad alta de que se trate de una variante distinta.

Quedaría pendiente la exploración de ésta hipótesis en conjunto con el resto de comunidades en las que aún se habla la lengua, lo cual es doblemente difícil ya que como vimos en capítulos anteriores, la población hablante del otomí en el municipio de Cadereyta es bastante escasa.

Descripción del instrumento de elicitación

El ‘campo semántico de la milpa’ consiste en 161 ítems léxicos que están agrupados en 8 bloques: a) productos de la milpa, b) fauna asociada, c) acciones, d) herramientas, e) clima, f) suelo, g) personas y; h) productos derivados, tal división no responde a una organización de acuerdo a las propias formas de clasificación o etnoclasificación de los hablantes sino más bien a criterios un tanto universales²⁶, mismos que se describirán a lo largo del capítulo.

Los ítems léxicos de la lista en español se componen de 73 sustantivos (S) como; ‘milpa’, ‘maíz’, ‘tierra’, ‘tejón’, ‘zapapico’, etc. 20 verbos diferentes; 8 de ellos intransitivos (VI) como; ‘brotar’, ‘crecer’, ‘madurar’ y 12 transitivos (VTR) como ‘desgranar’, ‘barbechar’, ‘juntar’, ‘sembrar’, etc.

También se encuentran construcciones de frases nominales de diferentes tipos; 23 de aquellas que en su construcción contienen un adjetivo (FNADJ) como; ‘maíz negro’, ‘tierra seca’, ‘hielo blanco’ etc., 38 de aquellas que denotan un genitivo o de posesión (FNGEN) como; ‘abono de chivo’, ‘penca de maguey’, ‘gusano de elote’, etc., y también 7 frases verbales (FV) acompañadas por un

²⁶ Ver metodología, Capítulo 1

sustantivo; ‘sembrar frijol’, ‘escoger semilla’, ‘juntar rastrojo’, etc, y por último una frase verbal con una frase locativa(FVLOC); ‘trabajar en la milpa’. Ésta distribución de los ítems léxicos se puede ver en el siguiente esquema:

Tabla 18. Categorías gramaticales de la lista de palabras del *Campo semántico de la milpa*

Categoría	Cantidad
Sustantivos (S)	73
Verbos Intransitivos (VI)	8
Verbos Transitivos (VTR)	11
Frase Nominal con Adjetivo (FNADJ)	23
Frase Nominal con Genitivo (FNGEN)	38
Frase Verbal con Sustantivo (FVS)	7
Frase Verbal con Locativo (FVLOC)	1

Presentaremos el contenido de la lista elicitada, que como ya lo explicamos en el capítulo 1 fue producto de observación directa en la comunidad y del diálogo con los agricultores/hablantes:

Tabla 19. El Campo semántico de la milpa

Productos de la milpa		Fauna asociada	Herramientas	Acciones	Clima	Suelo	Personas	Productos derivados
Milpa	Maíz amarillo	Ardilla	Arado	Barbechar	Agua	Joya	Yuntero	Tamal
Cosecha	Maíz rojo	Tejón	Pizcador	Brotar (Planta)	Granizo	Loma	Agricultor	Tortilla
Planta	maíz podrido	Rata	Costal	Componerse (madurar)	Helada	Mesa	Comunero	Gorda de maíz
Raíz	Caña de maíz	Zorra	Balancin/travesaño	Creecer	Hielo	Potrero	Avecindado	Gorda de trigo
Tallo	Hongo de maíz	Perro	Desgranador	Cosechar	Hielo blanco	Pretil (tajadizo)	Ejidatario	Nixtamal
Hoja	Espiga de maíz	Gusano	Morral	Desgranar	Hielo negro	Surco	Pizcador	Pulque
Hoja de maíz	Espiga de trigo	Gusano de maíz	Ayate	Desyerbar	Humedad (ambiente)	Tierra	Pastor de chivos	
Hoja de frijol	Frijol	Gusano de maguey	Zapapico	Majar	Lluvia	Tierra húmeda	Pastor de borregos	
Hoja de haba	Frijol negro	Plaga	Chicote/vara	Espigar	Luna	Tierra seca	Tlachiquero	
Hoja de calabaza	Frijol pinto	Plaga de maíz	Os	Escardar	Nube	Tierra blanca		
Alverjón	Grano	Yunta	Raspador	Escoger la semilla	Nube de granizo	Tierra delgada		
Calabaza	Grano de maíz	Yunta de burro	Acocote	Florear	Seco	Tierra gris		
Flor de calabaza	Grano de frijol	Yunta de res		Germinar (maíz, frijol, aba, trigo)	Sol	Tierra gruesa		
Flor de ángel	Grano de alverjón	Yunta de caballo		Helar	Temporal	Tierra negra		
Cebada	Semilla	Abono		Llover	Tiempo de calor	Tierra roja		
Trigo	Semilla de maíz	Abono de burro		Juntar	Tiempo de frío			
Chilacayote	Quelite verde	Abono de res		Juntar rastrojo	Tiempo de lluvia			
Haba	Quelite rojo	Abono de chivo		Juntar hierbas	Tiempo de seca			
Maíz	Maguey	Abono de borrego		Plantar				
Elote	Quiote de maguey	Abono de caballo		Sembrar				
Elote gilotando	Penca de maguey	Pájaro azul		Sembrar maíz				
Elote gordo	Corazón de maguey			Sembrar trigo				
Olote	Girasol			Sembrar frijol				
Mazorca	Flor de maguey			Sembrar Haba				
Maíz pinto	Ixtle			Surcar				
Maíz negro	Aguamiel			Trabajar en la milpa				
Maíz blanco				Persignarse				

En términos generales, el otomí clásico no es equivalente a las categorías gramaticales del español, por lo que se supondría que habría otro tipo de construcciones, sobre todo hablando de las frases nominales con adjetivos, ya que en el otomí ésta composición suele darse por medio de sustantivos compuestos (Palancar, 2009), podemos ejemplificar lo anterior con el ítem ‘maíz blanco’;

- a. »t’asdethä (VM) ‘blanco+maíz’
- b. »t’axudethä (TOL) ‘blanco+maíz’
- c. »t’axadetha (MEM) ‘banco+maíz’
- d. »t’axdethä (MEM) ‘blanco+maíz’
- e. »t’axi dethä (MEM) ‘blanco’ ‘maíz’
- f. »dethä t’axi (MEM) ‘maíz’ ‘blanco’

En el corpus se registraron dos estructuras distintas a la estructura clásica como se puede ver en *a*, *b* y *c*. Este sustantivo compuesto proviene del verbo *t’axi* “ser blanco” y *dethä* “grano-maíz”, en el proceso morfofonológico el primer miembro del compuesto aparece en su “Forma Dependiente”²⁷ en que se hace la composición del sustantivo, la vocal frontera ‘i’ se suprime como en *a* y *d*, o cambia por ‘u’ o ‘a’ como en *b* y *c*, lo interesante de éste ejemplo es que, en primera, en *e* y *f* el proceso mencionado no se lleva acabo ya que las construcciones que aparecieron en el corpus marcaron como dos palabras distintas, ya no como una palabra compuesta.

En *e* el verbo *t’axi* aparece en su FL, lo cual nos indica que no hubo un proceso que lo ligara con *dethä*, por otro lado, en *f* además de que también se presentó el verbo en su FL se invirtió el orden de los elementos, así la estructura de *f* tiene más parecido con la estructura del español en la que *t’axi* está

²⁷ Según Palancar, es una forma prosódicamente ligada, es decir, con ajustes tonales, así *t’axi* es la Forma Libre (FL) del verbo ‘ser blanco’ y *tax(-a)* o *t’ax(-u)* es su Forma Dependiente (FD), éste proceso es típico en los sustantivos compuestos del otomí con tema verbal (Palancar, 2009: 85).

funcionando como un modificador de *detha*, función que tienen los adjetivos típicos del español y que en el otomí clásico no existen. Las formas más conservadoras de estos ejemplos *c* y *d* fueron dichas por cuatro interlocutores, tres de ellos pertenecientes al grupo de edad mayor de 46 años; *e* y *f* fueron construcciones de interlocutores de entre 40 y 42 años, lo que sugiere que estas formas clásicas de construcción morfológica para los sustantivos compuestos se está modificando radicalmente en el habla de los más jóvenes.

La importancia de los sustantivos compuestos en el otomí es grande, tanto que por medio de ésta categoría se puede nombrar elementos que en el español serían frases nominales, así en el otomí clásico se puede apreciar que en la categoría de ‘sustantivos’ entran también las FNADJ y FNGEN del español como se aprecia en el siguiente cuadro;

Tabla 20. Categorías gramaticales del español y el otomí

	Español		Otomí	
	Palabra	Categoría gramatical	Palabra	Categoría gramatical
<i>a</i>	quelite	S	k’ani	S
<i>b</i>	brotar	VI	k’ot’i	VI
<i>c</i>	escoger	VTR	huahni	VTR
<i>d</i>	hielo blanco	FNADJ	t’axätse	S.COMP
<i>e</i>	grano de frijol	FNGEN	ndaju	S.COMP
<i>f</i>	sembrar maíz	FVS	pot’i ya dethä	FVS
<i>g</i>	trabajar en la milpa	FVLOC	wähi	VTR

Estos ejemplos nos sirven para ilustrar tanto las diferencias entre las reglas gramaticales del español y el otomí y cómo nuestros interlocutores han respondido a estas diferencias, mostrándonos la transformación del otomí del Membrillo a nivel morfológico.

Más adelante continuaremos hablando sobre éstos cambios estructurales pero a un nivel más amplio, sin embargo, la categoría de sustantivos, específicamente de sustantivos compuestos ha traído la atención de los investigadores puesto que se está transformando la manera en que ocurrían estas construcciones, dando paso a formas que siguen la pauta de los adjetivos del español y que en este momento se realizan investigaciones al respecto.

Presencias y ausencias

En esta sección hablaremos sobre las estadísticas de las respuestas que los interlocutores proporcionaron ante el instrumento elicitado. Recordemos que el objetivo principal de aplicar este instrumento entre la población del Membrillo fue indagar en el conocimiento y dominio del léxico agrícola entre los diferentes participantes de la muestra.

Los resultados de ésta prueba confirman de manera contundente el proceso de DL en la comunidad, aun tomando en cuenta la premisa de la cual partimos y que consiste en que el ámbito de la agricultura es un tema culturalmente importante para la población ya que ha conservado en los últimos años esta práctica a pesar de la amplia movilidad hacia las ciudades en busca de empleo.

Recordaremos aquí a quienes colaboraron con la prueba: 16 habitantes de la comunidad que se ubicaron en cuatro grupos de edad, cada grupo consta de cuatro integrantes; dos mujeres y dos hombres, el grupo 1 tiene un rango de edad de 15-25 años, el grupo 2 de 26-35 años, el grupo 3 de 36-45 años y el grupo 4 de 46 años y más tal como lo ilustramos en el siguiente cuadro;

Tabla 21. Grupos de edad de los interlocutores

	Grupo de edad	Colaborador	Sexo	Estatus lingüístico
GRUPO I	15-25	E1	F	Mon. Esp.
		E2	M	Mon. Esp.
		E3	M	Mon. Esp.
		E4	F	Mon. Esp.
	26-35	E5	M	Mon. Esp.
		E6	F	Mon. Esp.
		E7	M	Mon. Esp.
		E8	F	Mon. Esp.
GRUPO II	36-45	E9	F	Bilingüe
		E10	M	Bilingüe
		E11	M	Bilingüe
		E12	F	Bilingüe
	+46	E13	F	Bilingüe
		E14	F	Bilingüe
		E15	M	Bilingüe
		E16	M	Bilingüe

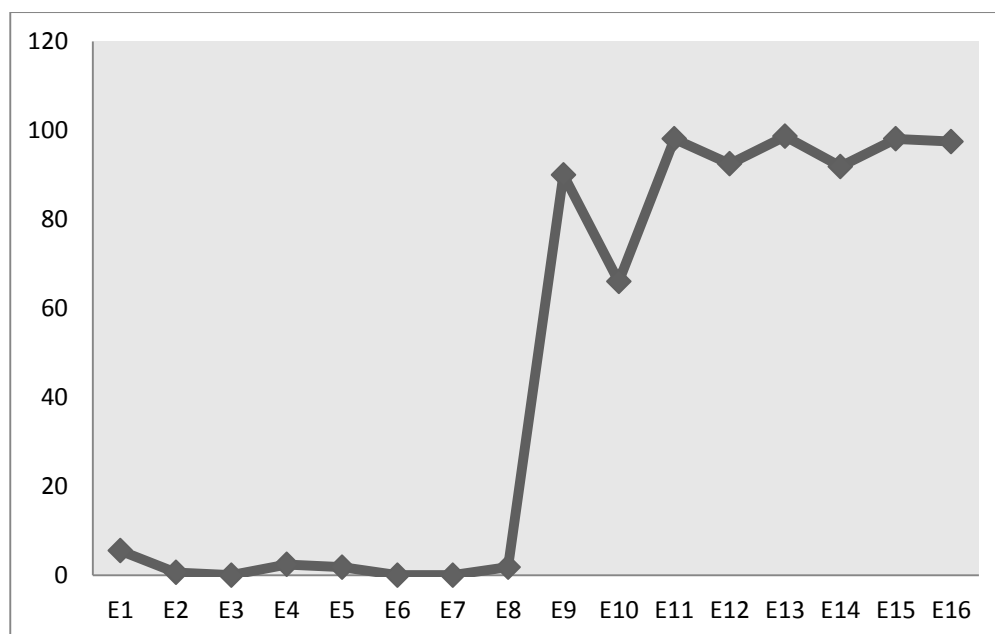
Podemos ver en los datos que se muestran en la tabla anterior que de acuerdo con su estatus lingüístico tenemos dos grandes grupos, los colaboradores que son monolingües en español y los que son bilingües en distintos grados, siendo el grupo de mayor edad el que posee un mayor dominio en el otomí.

El quiebre generacional en la transmisión del otomí es repentino ya que se puede observar que los menores de 36 años ya no hablan el otomí. Sin embargo, de acuerdo con su propia autoevaluación, algunos colaboradores del grupo de 26 a 35 años son capaces de entender algunas palabras en la lengua que ya es casi exclusiva de los adultos mayores de 46 años.

Nos guiaremos con la división de estos dos grandes grupos para presentar la información sobre las estadísticas de las respuestas de la prueba, ya que como se verá, en el grupo I se documentaron pocos datos léxicos con la mayoría de ausencias de respuesta de los ítems de la lista, esto es por sí mismo un dato importante. Por otro lado, el grupo II plantea la mayoría de los datos no sólo léxicos sino también sobre la morfología y la sintaxis del otomí del Membrillo, así como los préstamos del español.

Comencemos por presentar el porcentaje de respuestas de los ítems de la lista elicitada como se muestra en la siguiente gráfica, donde tres de los colaboradores; E3, E6 y E7 del grupo I tuvieron cero presencia de respuestas, en el otro extremo, los colaboradores E11, E13 y E15 del grupo II obtuvieron un poco más del 98% de respuestas. En la gráfica, podemos observar que del E1 al E8 las presencias léxicas son menores al 6% del total de los ítems y a partir del E9 éste porcentaje se dispara drásticamente al 90% de respuestas.

Tabla 22. Presencia de respuestas en la elicitación



Es muy notoria la división generacional respecto al conocimiento léxico de la terminología agrícola, ésto tiene que ver con la experiencia lingüística personal que cada colaborador ha tenido con el otomí, y con estos datos podemos decir que en términos históricos, el fenómeno del DL impactó de manera general en los colaboradores de la muestra, por ello el grupo I y el grupo II presentan datos en cada extremo; a la izquierda de la gráfica vemos las ausencias y a la derecha se aglutinan las presencias hablando sobre el conocimiento léxico.

Hablemos de la frontera entre el grupo I y el grupo II donde E8, mujer de 34 años, obtuvo un porcentaje de 1.8 de respuestas de la lista, es decir, supo contestar 3 palabras; ‘pulque’ » *sei*, ‘agua’ » *dehe* y ‘maguey’ » *wada*, sustantivos que en términos de complejidad fonética son sencillos y que son elementos culturalmente importantes en la comunidad. Por otro lado, E9 mujer de 40 años, obtuvo un 90% de respuestas en la prueba a comparación de E10; hombre también de 40 años que obtuvo un 66% de respuestas. Por lo cual tenemos una

frontera diferenciada entre los grupos ya que en esta ocasión el rol por género está marcando una diferencia en el conocimiento del léxico, siendo que E9 resulta ser más conservadora que E10.

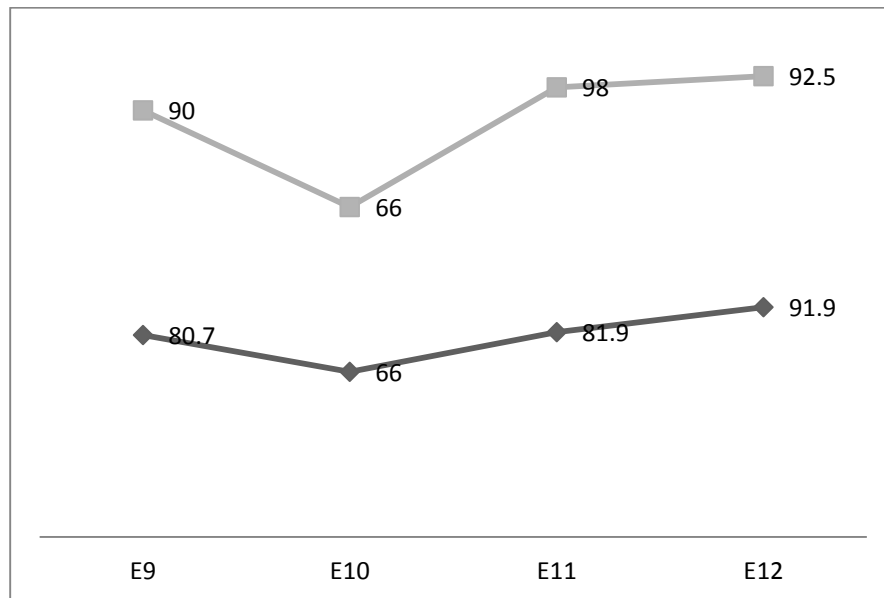
Entonces, la frontera entre el grupo I y el grupo II está en 6 años de diferencia de acuerdo con los datos de las personas que colaboraron en la muestra, pensando que esta muestra es representativa de la situación a un nivel más amplio y considerando la variación entre el conocimiento léxico entre E9, E10, E11 y E12 podemos decir que el grupo de edad de 36 a 45 años es la generación crítica, es decir, los últimos habitantes del Membrillo que tuvieron como lengua materna el otomí, y la variación actual en su conocimiento del léxico agrícola corresponde a su historia de vida personal en relación con el uso o desuso de la lengua en su vida cotidiana.

Un factor importante a considerar respecto a esta generación crítica es que al momento de realizar la prueba tres de los cuatro colaboradores de este grupo pidieron apoyo a familiares de mayor edad que se encontraban presentes en el momento en que no recordaban alguna palabra²⁸.

Si tomáramos las 'respuestas con apoyo' como NO respuestas, los porcentajes quedarían como lo ilustra la siguiente gráfica donde la línea clara representa el porcentaje expuesto arriba y la línea oscura representa el porcentaje sin contar las respuestas con apoyo;

²⁸ Revisar Metodología, Capítulo 1

Gráfico 14. Respuestas con apoyo y respuestas sin apoyo



Como vemos en la gráfica, la distancia entre E9 y E10 sigue siendo importante aunque E10 haya tenido 0 respuestas con apoyo, sigue imperando el bajo rendimiento léxico en la prueba frente a los otros tres colaboradores de su grupo de edad.

Lo importante de todo esto debe verse desde la perspectiva contextual, ya que es la generación que funge como eslabón entre los monolingües en español y los adultos mayores quienes usan casi de igual forma el español y el otomí, contrario a la generación crítica la cual hace un mayor uso del español. Lo anterior se ve reflejado en los porcentajes que obtuvieron en la prueba ya que sucedió que en el momento de la elicitación no recordaban las palabras debido al poco uso cotidiano que le dan a los términos agrícolas en el otomí.

Ahora hablaremos de aquellos colaboradores que pertenecen al grupo I que en conjunto obtuvieron 7.5% de respuestas en la elicitación, lo que equivale a 20 palabras que veremos en el siguiente cuadro;

Tabla 23. Respuestas del Grupo I

Palabra	Código	Interlocutores							
		E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8
flor de calabaza	13	<i>doni</i>							
elote	20		<i>manxa</i>		<i>manxa</i>				
maguey	46				<i>wada</i>				<i>wada</i>
aguamiel	53					<i>wada*</i>			
ardilla	54	<i>mina</i>			<i>mina</i>	<i>xar</i> <i>mina*</i>			
rata	56	<i>ñoi</i>							
perro	58	<i>tsat'yo</i>							
yunta de caballo	67	<i>fani</i>							
abono de chivo	71	<i>taxi</i>							
abono de borrego	72	<i>deti</i>							
agua	114	<i>dehe</i>							<i>dehe</i>
tierra	138	<i>defi*</i>							
tortilla	157				<i>ar me</i>	<i>nsedi*</i>			
pulque	161								<i>sei</i>

De esta tabla podemos observar varios elementos, en primer lugar, la palabra ‘elote’, ‘agua’, ‘tortilla/gorda’, ‘maguey’ y ‘ardilla’ han sido las más frecuentes apareciendo dos y tres veces respectivamente, esto nos da pistas de que de todo el universo de palabras del ‘campo semántico de la milpa’ éstas son las más representativas para los monolingües en español, es decir, los más jóvenes de la muestra. En segundo lugar, vemos las ausencias de respuesta en E3; hombre de 22 años, E6; mujer de 30 años, E7; hombre de 30 años y E2; hombre de 21 años que sólo respondió a un ítem. En estos casos se observó una actitud lingüística específica, poco interés de los colaboradores y autoevaluando su nulo conocimiento sobre el léxico de forma automática, incluso antes de comenzar la prueba.

En tercer lugar, las palabras con asterisco (*) corresponden a respuestas erróneas o agramaticales, en el caso de 138E1 la respuesta que se dio para ‘tierra’ fue ‘defi’ cuando los colaboradores del grupo II han respondido con *hai*, además de que ‘defi’ es una palabra inexistente en el otomí. Por otro lado, *wada* en otomí significa ‘maguey’ sin embargo en 53E5 el colaborador enunció esta palabra para aguamiel, lo cual no está del todo desvinculado tomando en cuenta el subcampo del que se habla ya que ‘aguamiel’ es un producto natural del ‘maguey’. El mismo caso para 157E5, en donde en otomí *hme* significa ‘tortilla’ sin embargo el colaborador enunció *nsedi*, palabra que en la comunidad del Membrillo significa ‘gorda’ (una variedad de tortilla gruesa que por lo regular es de maíz) y que su elaboración es bastante común en las familias.

En 54E5 ocurre que la palabra ‘mina’ viene acompañada con un proclítico ‘xar’, el colaborador no es consciente del todo de este tipo de construcción ya que por un lado al ser un sustantivo es común que venga acompañado de un proclítico que indique la definición o indefinición y el número, en este caso ‘ar’ sería un Definido Singular, sin embargo el colaborador agrega la ‘x’ haciendo agramatical dicha construcción, probablemente tiene que ver con su apreciación de que su uso

es muy frecuente en los hablantes aunque en otro tipo de construcciones (e.j. *xa pa* » Lit. ‘está caliente’, *xa ñho* ‘bueno’, *xa tse* » Lit. ‘esta frío’).

En cuarto lugar y como ya se ha mencionado con anterioridad, la pronunciación de los colaboradores del grupo I es pobre en relación con los sonidos característicos del otomí, así se simplifican la pronunciación de estos sonidos en las palabras que fueron enunciadas por los colaboradores del grupo I como se puede ver en la siguiente lista;

Tabla 24. Cambios fonológicos en el Grupo I

	Versión clásica		Versión elicitada		Sustitución de fonemas		Signific ado
<i>a</i>	dɔ̃ni	→	doni	→	ɔ̃ » o	→	‘flor’
<i>b</i>	mãɲa	→	manɲa	→	ã » a	→	‘elote’
<i>c</i>	wada	→	wada	→	w » w	→	‘maguey’
<i>d</i>	ɔi	→	oi	→	ñ » ñ	→	‘rata’
<i>e</i>	t ãɲi	→	taɲi	→	t ã » ta	→	‘chivo’
<i>f</i>	dEti	→	deti	→	E » e	→	‘borrego’
<i>g</i>	hme	→	me	→	h » Ø	→	‘tortilla’

Finalmente, es interesante que E1; mujer de 15 años fue quien pudo recordar más palabras que el resto del grupo I, esto se debe a que aprendió estas palabras en la escuela ya que sus padres siendo bilingües hablan todo el tiempo en español con ella. Aun así, en 13E1, 67E1, 71E1 y 72E1 se puede ver que de los dos elementos de las construcciones de cada ítem sólo pudo recordar uno de ellos.

Los préstamos léxicos

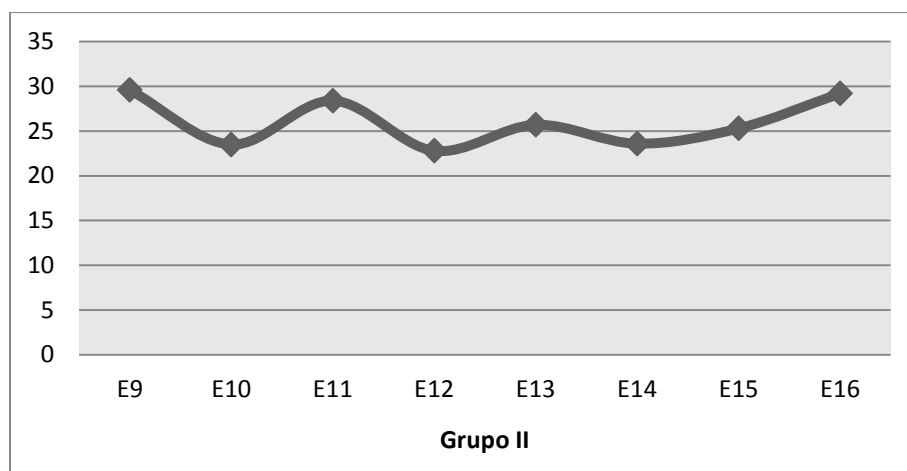
En ésta sección presentamos los datos sobre los préstamos léxicos que se documentaron en la elicitación del ‘campo semántico de la milpa’, el análisis de estos préstamos nos da más pistas sobre el comportamiento del fenómeno del DL y además, nos da pistas sobre cómo se expresa en el habla el saber tradicional en el ámbito agrícola, en consecuencia, estaremos refiriéndonos exclusivamente a los datos que nos aportaron los colaboradores del grupo II ya que, como ya se ha señalado, fueron quienes aportaron más elementos para el análisis en el ejercicio de la elicitación.

Comenzamos por presentar las estadísticas respecto a los préstamos que cada colaborador enunció ante cada ítem, como se aprecia en la siguiente gráfica, el rango de porcentaje de los préstamos de todos los colaboradores está entre el 22.8% y el 29.6 %. Esto resulta interesante puesto que de acuerdo al número de respuestas que dio cada uno a la prueba, el porcentaje de préstamos documentados en sus respuestas están en dicho rango, es decir, que de diez respuestas en dos o tres utilizaron algún préstamo. Estas estadísticas están basadas en el número de respuestas en las que utilizaron algún préstamo ya sea como sustantivo o como frase; donde a. y b. son considerados como respuesta con préstamo léxico:

- a. *trigo* » ‘ra trigo’
- b. *espiga de maíz* » ‘spigar detha’

Más adelante veremos a detalle las diferentes construcciones en que se ha utilizado algún tipo de préstamo, por el momento mostramos las estadísticas sobre aquellas respuestas que contienen, en estricto, algún elemento léxico prestado del español, como lo muestra la siguiente gráfica;

Gráfico 15. Respuestas con algún préstamo del español



Podemos ver en la gráfica que quien menos utilizó préstamos fue E12, mujer de 42 años y quien más lo hizo fue E9; mujer de 40 años y E16; hombre de 70 años. Como podemos ver, la edad no tiene que ver con el mayor o menor uso de préstamos ya que por un lado se observó que los adultos tienden a usar muchos préstamos aun cuando conocen mejor la lengua, esto tal vez debido al uso restringido de la lengua en contextos específicos, por otro lado, los adultos más jóvenes al ser la generación crítica utilizan totalmente el español con los hijos pero siguen manteniendo conversaciones en otomí con sus padres, cónyuge y/o abuelos.

En total se registraron 44 préstamos léxicos distintos y nueve de ellos presentaron variación, en seguida presentamos una gráfica que refleja la categoría gramatical en la que se ubicaron la mayor cantidad de préstamos. Estos datos nos indican que de los 161 ítems, en 70 hubo presencia de préstamos, 29 de ellos se presentaron como sustantivos, 11 se presentaron en Frases Nominales con Genitivo; 2 en Frases Nominales con Adjetivo; uno en Frase Verbal con Sustantivo y uno más como Verbo Intransitivo;

Tabla 25. Porcentaje de préstamos por categoría gramatical

Categoría gramatical	Total en la muestra	Cantidad de préstamos	%
S	73	29	39.7
FNGEN	38	11	28.9
VI	8	1	12.5
VTR	11	-	0
FNADJ	23	2	8.6
FVS	7	1	14.2
FVLOC	1	-	0

Ahora veremos algunos ejemplos por cada una de las categorías gramaticales;

(1) Sustantivos

- a. 'haba' → *aba*
- b. 'grano' → *grano*
- c. 'hoja' → *oja*

(2) Frases Nominales con Genitivo

- a. 'grano de maíz' → *granor detha*
- b. 'hoja de haba' → *ra xir aba*
- c. 'abono de burro' → *fombrur burru*

(3) Frase Nominal con Adjetivo

- a. 'maíz pinto' → *bindo detha*
- b. 'tierra gris' → *pardo hai*

(4) Frase Verbal con Sustantivo

- a. 'juntar rastrojo' → *-munts'ir pastura*

(5) Verbo Intransitivo

- a. 'madurar' → *ya bi masisa*

Como podemos ver en (2), (3) y (4) los elementos léxicos prestados del español conforman un elemento de la frase nominal en la construcción de los colaboradores, en el caso de (1) se trata de un solo elemento (sustantivo) que pasa del español al otomí con modificación en la pronunciación.

En el caso de (5) el colaborador enunció el préstamo 'masisa' (adjetivo) para el verbo intransitivo 'macizar', en el español, macizar y madurar poseen rasgos semánticos distintos pero el colaborador utilizó el primero como equivalente a madurar.

Hekking y Baker (2010) en su tipología de los préstamos léxicos de español al otomí clasifican a éstos en dos grupos; aquellos préstamos que son 'modernos' y los que son 'pre-modernos' o antiguos, de los últimos aparecen los términos 'enxe' » *ángel* y 'mexa'» *mesa* registrados en este corpus.

Para clasificar estos préstamos en recientes o antiguos, los autores se basaron cuatro criterios (2010: 40), aquí haremos una clasificación en donde nos basamos en los ajustes morfofonológicos de las palabras como una adaptación de dichos préstamos a la lengua otomí. Partiendo de estos ajustes es como tenemos dos grupos que podemos nombrar como 'prestamos compuestos' y 'prestamos simples' y que a continuación explicaremos.

Primero presentamos aquellos préstamos léxicos que hemos identificado como los préstamos compuestos, de todo el corpus registrado son siete los que entran en esta categoría. Consideramos los prestamos compuestos como aquellas

palabras españolas que han sufrido cambios o adaptaciones de acuerdo al sistema fonológico del otomí, lo cual hace suponer que son préstamos más antiguos puesto que están mucho más apegados a las reglas fonológicas de dicha lengua, pero también incorporamos en este grupo a aquellas palabras que en su composición se pueden ver morfemas o sílabas del otomí y el español en una sola palabra.

Tabla 26. Préstamos en contexto y sus variaciones

Ítem	Otomí clásico	Préstamo	Préstamo en contexto	Variación
flor de ángel	D _{ni} 'e <u>n</u> x <u>e</u>	<i>doni'enxe</i>	<i>d_{ni}e<u>n</u>x<u>e</u></i>	-
mesa	mexa	<i>Mexa</i>	<i>jar mexa</i>	-
maíz pinto	Mbindo d <u>e</u> thä	<i>Bindo</i>	<i>bindo d<u>e</u>thä</i>	-
elote	mänxa	<i>Nanxa*</i>	<i>nanxa</i>	-
abono de burro	nt'ut'i thä/foho burru	<i>fombru-</i>	<i>fombrur burru</i>	<i>ndobru</i> <i>abono de ga</i> <i>ndobru</i>
yunta de burro	fobru	<i>nxobru</i>	<i>yunta de ga</i> <i>nxobru</i>	-
grano de alverjón	Nda gor <u>j</u>	<i>Bolaju</i>	<i>grano de ga</i> <i>bolaju</i>	-

En el caso de *d_{ni}-e'nxe* (LIT. 'flor+ángel') podemos ver que es una palabra compuesta donde uno de sus elementos <'enxe> está basado en la palabra española 'ángel' con ajustes fonológicos, dicha palabra está referida también en las variantes de SM, SIT y TOL. Por otro lado, las palabras *mexa* (mesa), *bindo* (pinto) y *nanxa* (naranja) reciben ajustes a nivel fonológico; en el caso de <mexa>

se sustituye la fricativa alveolar sorda /s/ por la fricativa post-alveolar /ʃ/, con <bindo> sucede que la oclusiva sorda /p/ se sustituye por la sonora /b/ y la oclusiva dental sorda /t/ se sonoriza /d/, finalmente, en <nanxa> se pierde una sílaba –ra- y la sustitución del fricativo velar sordo /j/ por la fricativa post-alveolar /ʃ/. Éste último préstamo fue enunciado por E10 para el ítem ‘elote’, el interlocutor confundió ‘nanxa’ por ‘mänxa’.

En los siguientes tres ejemplos podemos ver una estructura compuesta en las palabras ‘fombru-’, ‘nxobru’ ‘bolaju’, en el primer caso tenemos el primer morfema <fo-> proviene del sustantivo *foho* que significa ‘estiércol’ en seguida la nasal <m-> que funge como conector con <bru-> que proviene de la palabra *burru* un préstamo adaptado de la palabra ‘burro’.

En el segundo caso tenemos como primer morfema <nxo-> que indica que se trata de ‘femenino’ y el segundo morfema <bru> es igual a la palabra anterior. Por último, la palabra ‘bolaju’ es un préstamo compuesto entre un núcleo en otomí y un modificador en español, donde <bola> hace referencia a una *forma* específica de <ju> que significa frijol y que en conjunto los hablantes le dan el significado de ‘alverjón’. Analizaremos el contexto de cada préstamo compuesto junto con los préstamos simples en la siguiente sección, aunque a simple vista podemos ver el grado de vinculación de ambas lenguas en las construcciones que hicieron los hablantes mediante la elicitación.

Tabla 27. Préstamos simples

Ítem	Otomí clásico	Préstamo	Préstamo en contexto	Variación
productos de la milpa				
planta	doni	<i>Uerto</i>	<i>ma uerto</i>	-
hoja	xi	<i>Oja</i>	<i>ra oja</i>	-
cebada	subada	<i>Sebada</i>	<i>ra sebada</i>	<i>granu/grano</i>
fauna asociada				
gusano de maguey	zu'we 'wada	<i>Gusano</i>	gusano de ga 'wada	<i>xotana</i>
yunta de burro	Jadi burru	<i>Burru</i>	yunta de ga burru	<i>nxobru*</i>
abono	foho	<i>Abono</i>	<i>ra abono</i>	-
Herramientas				
arado	t'abi	<i>Arado</i>	<i>ma arado</i>	-
desgranador	nthätha/nthok adethä	<i>Olotera</i>	<i>ar olotera</i>	-
hoz	t'exu	<i>Os</i>	<i>ra os</i>	-
Acciones				
madurar	ñäts'i	<i>masisa</i>	<i>ya bi masisa</i>	-
juntar rastrojo	munts'ar zafni	<i>pastura</i>	<i>ma ga munts'ir pastura</i>	<i>rastroho</i>
Clima				
lluvia	muxmi	<i>yubia</i>	<i>Xa ñapu nar yubia</i>	
nube de granizo	gui ndo	<i>borrego</i>	<i>Ya borrego</i>	<i>bola</i>
seco	xa ñot'i	<i>kampo</i>	<i>xa ñot'i ar kampo</i>	
Suelo				
loma	lomä	<i>loma</i>	<i>jar loma</i>	-
potrero	njot'i	<i>potrero</i>	<i>jar potrero</i>	-
Personas				
comunero	-	<i>komunero</i>	<i>ya komunero</i>	<i>komuneroga</i>
avecindado	-	<i>besindado</i>	<i>ya besindado</i>	<i>abesindadoga</i>
ejidatario	-	<i>ejidatario</i>	<i>ya ejidatario</i>	<i>jidatarioga/jidatario/ejeditario</i>
productos derivados				
tamal	tengo / nzedi	<i>tamale</i>	<i>nar tamale</i>	tamal

A comparación de los préstamos compuestos, los préstamos simples abundaron en nuestro corpus, en total se registraron 37 préstamos simples, de los cuales presentamos sólo algunos ejemplos. Se ha optado por llamar a este grupo de préstamos como préstamos simples debido a que los hablantes que participaron en el ejercicio de elicitación adoptaron estas palabras del español haciendo mínimas modificaciones a nivel de acentuación. En el otomí, la acentuación siempre ocurre en la primera sílaba de las palabras bisilábicas (Palancar, 2009:38) ortográficamente no se marca ésta acentuación para darle preferencia de marcación a otra dimensión que son los tonos, sin embargo se ha propuesto como patrón que el acento recaiga sobre la primera sílaba²⁹.

Un ejemplo de ello es la palabra “milpa” hwähi » /hwäähi/ (Hekking *et al*, 2012: 268) donde la primera sílaba recibe el acento. Sin embargo, como se puede observar en la tabla, hay varios préstamos que tienen más de dos sílabas, ¿cómo solucionan la acentuación? Proponemos que el acento en los préstamos simples que documentamos en nuestro corpus, por lo general, reciben el acento en la primera y última sílaba en el caso en que la palabra esté compuesta por tres o más sílabas, de ahí que la pronunciación no siga los patrones del español estándar pero tampoco del otomí clásico.

Podemos ver que en el ejemplo de la palabra “semilla” /ʊse.mi.ʊja/ se aplica esta doble acentuación, de igual forma la palabra “comunero” /ʊkomuneroʊga/, con esto no podemos dar por sentado ningún patrón fonológico específico debido a la falta de éste tipo de análisis en la presente investigación pero también a la dificultad de establecer generalidades entre las construcciones de los participantes de la muestra por una razón principal; la variación de los idiolectos y el sociolecto (sobre todo del sector de los adultos mayores de 46 años) es grande a su vez causada por el proceso de DL, que sugiere que en poco tiempo el otomí del Membrillo podría desaparecer.

²⁹ A excepción de las palabras que son bisilábicas pero suelen ser opacos morfológicamente por ser antiguos por ejemplo ‘wada /wa.ʊda/ “maguey” (Palancar, 2009:39).

Sería interesante profundizar en este aspecto ya que el tema de la fonología otomí ha sido poco estudiada, al menos en el otomí que se habla en el estado de Querétaro, en esta tesis sólo podemos mencionar algunos rasgos de manera muy superficial. Por lo pronto, el objetivo de enunciar estos elementos generales sobre los rasgos fonológicos del otomí del Membrillo es dar cuenta de la complejidad del tema aunado a la problemática que se desprende del DL, lo cual sugiere un estudio específico al respecto.

Ahora bien, hablemos de los significados de las palabras que han sido empleadas como préstamos, aquellas que tienen su equivalente en el otomí como es indicado en la columna del “otomí clásico” y aquellas palabras que no tienen su equivalente como ‘avecindado’, ‘ejidatario’, ‘comunero’, ‘loma’, ‘cebada’ y ‘burro’. En el caso de las tres primeras, podemos advertir que son categorías que hablan del tipo de estatus de la gente de la comunidad respecto a la posesión de la tierra, lo que parece indicar que son conceptos relativamente recientes. Las tres últimas palabras han sido adaptadas a la fonología del otomí, adoptadas como préstamo pero debido a su antigüedad como tal han sufrido ya adaptaciones de acuerdo a la fonología otomí.

Frecuencia de los préstamos léxicos

Hablemos de la frecuencia de los préstamos léxicos que se documentaron en la muestra, con ‘frecuencia’ nos referimos a las veces en que ha sido empleado el préstamo en cada uno de los hablantes, específicamente del Grupo II. Así podemos determinar a nivel de la muestra aquellos préstamos que están más socializados por los participantes en la elicitación. Analizaremos a continuación tres grupos de préstamos más frecuentes;

Tabla 28. Frecuencia de los préstamos y su construcción

Frecuencia	Ítem	Construcción
8/8	Trigo	<i>ra triigo</i>
	Espiga de trigo	<i>ra spigar triigo/ra ngohor triigo</i>
	Frijol pinto	<i>ar bindo <u>ju</u>/pinto <u>ju</u></i>
	Grano	<i>ar granu/grano</i>
	Semilla	<i>ra semiya</i>
	Semilla de maíz	<i>ra semiyar detha/semiya dega detha</i>
	Yunta de burro	<i>yunta dega burru/yunda dega burru</i>
	Yunta de res	<i>yunta dega ndomfri</i>
	Yunta de caballo	<i>yunta dega fani</i>
	Morral	<i>ra murra/ ma murra</i>
	Zapapico	<i>ra piko/ma sapapiko</i>
	Sembrar trigo	<i>ma ga mpot'ar trigo</i>
	Loma	<i>jar loma/ra loma</i>
	Mesa	<i>jar mexa/nar mexa</i>
7/8	Flor de ángel	<i>dōni'ēnxe</i>
	Cebada	<i>Ra sebada/ar grano</i>
	Haba	<i>nar aba/er aba</i>
	Penca de maguey	<i>ra penkar 'wada</i>
	Yunta	<i>ma yunta/yunda</i>
	Balancín	<i>ra yugo/nar yugu</i>
	Sembrar haba	<i>Ma ga pot'i ya aba/ma ga pot'a ma aba</i>
	Potrero	<i>jar potreró/nar potreró</i>
	Gorda de trigo	<i>nsedi dega triigo/hme dega triigo</i>
6/8	Maíz pinto	<i>dethā bindo/bindo dethā</i>
	Grano de maíz	<i>grano dega dethā/granur dethā</i>
	Grano de frijol	<i>Grano dega <u>ju</u>/grano <u>ju</u></i>
	Abono de burro	<i>ra abono</i>
	Escoger la semilla	<i>ma ga juanar semiya</i>
	Comunero	<i>ya komunero</i>
	Avecindado	<i>Ya besindado</i>
	Ejidatario	<i>ar jidatario</i>

Como podemos ver en la tabla, el primer grupo de préstamos fueron dichos por todos los hablantes del grupo II (8 de 8), el segundo grupo refiere a que siete de ocho hablantes dijeron el préstamo y el tercer grupo refiere a que seis de ocho hablantes emplearon el préstamo. Vemos también que en la columna de ‘construcción’ hay al menos dos formas de construcción por cada préstamo, esto sugiere la gran diversidad de elocuciones por parte de los hablantes de este grupo, lo cual nos da también muchos elementos para analizar la dimensión morfosintáctica de la variante en cuestión.

Algunas consideraciones gramaticales

En ésta sección se mostrarán algunos elementos que dan pistas sobre las construcciones morfosintácticas que se han documentado en el corpus, como ya se mencionó en el apartado metodológico en el primer capítulo, el objetivo de elicitar el “campo semántico de la milpa” era explorar la lexicografía asociada a la actividad agrícola en la comunidad del Membrillo, sin embargo los hablantes que participaron en dicho ejercicio dieron muchos más elementos para el análisis no sólo del léxico sino también a nivel morfosintáctico. Sería una pena que no se mostraran dichos datos que, aunque escapan también al objetivo de esta investigación, puede ser un referente para futuras investigaciones.

A manera de listado hablaremos de aquellas generalidades que logramos definir en cuanto a las características morfológicas y sintácticas de las locuciones de los hablantes del Grupo II, es decir, del grupo bilingüe de más de 36 años. En el siguiente cuadro presentamos algunas construcciones por cada categoría léxica del español y su correspondiente construcción en otomí.

Tabla 29. Construcción de categorías del otomí del Membrillo

Categoría	Ítem	Construcción en otomí	
Sustantivos	raíz	ra ‘y<u>ur</u> n<u>ogi</u>	
		ra ‘y <u>u</u> =r n <u>ogi</u> DET SG. raíz=DET. SG planta LIT. ‘la raíz la planta’	
Verbos Intransitivos	llover	ya ma da ‘u<u>ai</u> P INM=3.IRR llover ‘ya va a llover’	
Verbos Transitivos	sembrar	ma ga pot’ar ‘n<u>ogi</u> ma ga pot’-a=r ‘n <u>ogi</u> INM=1.IRR sembrar-D=DET. SG planta ‘voy a sembrar la planta’	
Frase Nominal con Adjetivo	frijol negro	er j<u>u</u> m<u>boi</u> DET SG. frijol. negro ‘el frijol negro’	ar ‘boj<u>u</u> DET. SG negro-frijol ‘el frijol negro’
		ho dega d<u>etha</u> hongo P? maíz	ra hor d<u>etha</u> ra ho=r d <u>etha</u> DET SG. hongo=DET. SG maíz ‘el hongo el maíz’
Frase Nominal con Genitivo	hongo de maíz		
Frase Verbal con Sustantivo	juntar rastrojo	ma ga munts’ir pastura ma ga munts’i=r pastura INM=1.IRR juntar=DET. SG pastura ‘voy a juntar la pastura’	
Frase Verbal con Locativo	sembrar en la milpa	ma ga m<u>pehu</u> jar hwähi ma ga m<u>pe</u>=h<u>u</u> ja=r hwähi INM=1.IRR trabajar=DUAL INCL. LOC=DET. SG milpa ‘voy a sembraremos en la milpa’	ma ga m<u>pefi</u> ja ‘na ma hwähi ma ga m <u>pefi</u> ja ‘na ma hwähi INM=1.IRR trabajar LOC un POS milpa ‘voy a sembrar en una mi milpa’

En el cuadro anterior tratamos de mostrar aquellos rasgos principales que nos hablan de las estructuras que los hablantes del Membrillo construyen en cada enunciación y que fueron registradas en nuestra prueba. Cabe mencionar que una observación importante en dicha elicitación fue que todos los hablantes del grupo en cuestión por lo general enunciaban cada palabra de la lista en un contexto específico, es decir, los verbos conjugados con sus respectivos proclíticos, los sustantivos con el Determinante de número, el locativo asociado a lugar, etc. de tal modo que la mayoría de las palabras elicítadas no fueron enunciadas aisladamente. La categoría que más provocó la construcción de contexto fueron los verbos, que son más bien construcciones de frases verbales como se puede ver en la tabla.

En seguida hablaremos de aquellos rasgos morfosintácticos que más nos han llamado la atención y que pueden ser objeto de comparación con otras variantes del otomí de Querétaro;

El marcador de singular

En el hñãño al marcador de número se le considera como un clítico que se ubica próximo al sustantivo, en el caso del singular se expresa como *ar* (SM) o *ra* (VM) y en el caso del plural se expresa como *ya*³⁰. En lo que respecta al otomí del Membrillo hemos encontrado tres alomorfos del determinante singular, al mismo tiempo que encontramos el enclítico *r* que se hospeda en un ‘anfitrión’ precedente a la frase nominal (Palancar: 2009: 97), visto también en el cuadro anterior en varios ejemplos;

³⁰ Palancar (2009) describe estos determinantes de número como ‘palabras funcionales ligadas’. En el caso del determinante singular él encuentra dos alomorfos en el otomí de SIT; *ar* que funciona como morfo libre y *r* que resulta ser más bien un enclítico (2009: 97).

Tabla 30. Alomorfos del Determinado Singular

Alomorfo	Construcción	Ítem
a. er	<i>er demu</i>	chilacayote
	<i>er mu</i>	calabaza
	<i>er aba</i>	aba
	<i>er ju</i>	frijol
	<i>er 'wada</i>	maguey
	<i>er thexi</i>	ixtle
	<i>er 'bohai</i>	tierra negra
	<i>er zänä</i>	luna
	<i>er hme ga triigo</i>	gordita de trigo
	<i>er yunda</i>	yunta
	<i>er surko</i>	surco
	<i>er gui</i>	Nube
b. ar	<i>ar 'yu</i>	raíz
	<i>ar guruju</i>	alverjón
	<i>ar muu</i>	calabaza
	<i>ar dñxmuu</i>	flor de calabaza
	<i>ar trigo</i>	trigo
	<i>ar 'yotha</i>	olote
c. ra	<i>ra penkar 'wada</i>	penca de maguey
	<i>ra fombu ar domfri</i>	abono de res
	<i>ra ojar detha</i>	hoja de maíz
	<i>ra spigar detha</i>	espiga de maíz
	<i>ra dñi hyandar</i>	girasol
	<i>hyadi</i>	

De los tres alomorfos que presentamos en la tabla el *ar* y *ra* tienen bastante rendimiento, en el caso de *er* ponemos todos los ejemplos que se documentaron en la elicitación aunque, a primera vista, no sea muy claro qué condiciones motivan el empleo de este alomorfo dado que las palabras que lo acompañan tienen fonemas de distintos tipos; consonante nasal (m), glotal (ʔ) aproximante (y), oclusivas (t, d, j, g) fricativas (z, s, h) y una vocal oral (a).

Por otro lado vemos que el alomorfo del determinante singular *r* se aloja en sustantivos como ‘penka=’, ‘oja=’ ‘spiga=’ y en el verbo ‘hyandi’ que significa *mirar* en su Forma Libre, en el ejemplo lo encontramos en su Forma Dependiente como ‘hiand-a=’ ya que se liga a él el determinante singular.

Por último, vemos que el uso combinado de los alomorfos también es posible en el ejemplo ‘ra fombu ar domfri’. Las causas del uso de estos alomorfos deben ser más estudiadas poder explicar su coexistencia, por lo pronto podríamos pensar que el alomorfo *er* podría ser el morfo libre que describe Palancar en el otomí de SIT, ya que la vocal *e* podría ser una extensión vocálica de la vibrante, aunque en este caso aparece sin anfitrión contrario a lo que documentó Palancar, ya que dicho alomorfo sólo se encontró hospedado en su anfitrión.

Sustantivos compuestos

Otro aspecto que nos parece importante mencionar es el caso de los sustantivos compuestos, tema que ya abordamos al inicio de la segunda parte de este capítulo y que aquí desarrollaremos más a detalle. Hemos dicho que los sustantivos compuestos en el otomí son muy fructíferos y forman parte de las normas del otomí clásico, en esta prueba hemos registrado una construcción específica y muy frecuente en los ítems que tienen la categoría de Frase Nominal con Genitivo.

En ítems como ‘grano de maíz’, ‘grano de alberjón’ y ‘grano de frijol’ no hay una homogeneidad en cuanto a la construcción por parte de los hablantes, que se esperaría que lo resolvieran mediante sustantivos compuestos como lo

demuestra el otomí clásico, en su lugar realizan construcciones utilizando un préstamo como lo veremos en los siguientes ejemplos:

Tabla 31. Cambios en la composición de los sustantivos en el otomí del Membrillo

<i>Ítem</i>	<i>Otomí clásico</i>	<i>Otomí del membrillo</i>	
hoja de maíz	thät'i	xi dega detha	ra xir detha
grano de maíz	dethö	grano dega detha	granur detha
abono de chivo	fo'yo	abono dega t'öxi	fongi'yo

En el otomí del Membrillo se registró una alta producción de frases que tienen el préstamo “dega” un préstamo compuesto que tiene como primer elemento la preposición “de” con el mismo significado que el español, aunque la función del “ga” en este contexto es confuso. Sin embargo en la tabla podemos observar al menos dos construcciones distintas para un mismo ítem.

El saber lingüístico tradicional

Uno de los objetivos de este trabajo sin duda fue tener un conocimiento acerca del dominio del código lingüístico del otomí en la comunidad, cuestión que exploramos ampliamente en este apartado y que nos deja un panorama sobre el proceso mediante el cual la lengua otomí está siendo desplazada por el español, incluso éste último ha terminado por perpetuarse en la lengua materna de los jóvenes, aunque dejando rastros de ella en el español-otomí de la comunidad, el cual es ampliamente enseñado.

No sólo pudimos ver en términos léxicos qué es lo que prevalece, que es muy poco, y que elementos de la lengua otomí mantienen los jóvenes de la comunidad, también pudimos dar cuenta de la complejización del otomí por quienes aún lo hablan y que en sus discursos, enunciaciones y locuciones dan cuenta de la diversidad lingüística existente, no solo a nivel de la comunidad sino a nivel individual mediante las estrategias comunicativas.

Sin duda, con suerte y con este tipo de datos se puede ampliar el espectro de análisis, no ya con el fin de conocer la situación de la lengua en la comunidad o en la microrregión, sino con el fin de documentar un conocimiento que está escaso y que es muy probable que en un mediano plazo desaparezca.

Capítulo IV

CONSIDERACIONES FINALES

Conclusiones teóricas y metodológicas

Al llevar a cabo una investigación siempre se piensa en construir una metodología compleja para obtener datos sólidos que le den 'cientificidad' a la investigación. En el caso de las ciencias sociales, siempre es de primera importancia construir artefactos metodológicos y técnicos para aplicarlos a grupos humanos con el fin de obtener resultados e indicadores que sean benéficos para obtener financiamiento de instituciones que promueven el desarrollo científico y tecnológico. Pero con este tipo de financiamiento, que resulta en la forma más factible de hacer investigación, se pierde el objetivo principal de las ciencias sociales: ser fiel a los propósitos y aspiraciones de los propios actores sociales con los que se trabaja.

El propio esquema de investigación en México implica que se opte por llamar a los actores sociales como *informantes, sujetos y objetos de estudio, interlocutor*, etc. restándole, en una relación de poder más amplia (científico-objeto de estudio), derecho de decisión a los actores sociales involucrados en las investigaciones.

Este esquema de colonialidad (Walsh, 2010) no ha permitido que se den avances significativos en el empoderamiento (Haboud, 2010) de las poblaciones

indígenas. Consideramos que, además de los esquemas institucionalizados de las ciencias sociales, hay una cuestión que casi no se discute y casi no se visibiliza: la cuestión del pensamiento colonial perpetuado durante años en la sociedad mexicana. Se trata, como dice Walsh (2010), del horizonte colonial que prevalece hasta nuestros días, el poder ejercido en detrimento de la diversidad (principalmente los grupos étnicos) a nivel micro y en varias dimensiones de la realidad o las realidades actuales, por un lado el colonialismo epistemológico (Santos 2009) además de otros colonialismos; como el económico, el político, el social, el científico, o el cultural, etc. de la sociedad mayoritariamente mestiza sobre los grupos étnicos que siguen resistiendo y defendiendo sus formas propias de concebir y practicar el mundo.

Compartimos la idea de Walsh (2010) de que 'el conocimiento no es singular' y de que debemos romper los esquemas al hacer investigación con un pensamiento horizontal y con metodologías más participativas y colaborativas con los grupos con quienes queremos trabajar. Para mí, este es el código de ética, el concepto de interculturalidad que debemos fomentar en nuestra vida, en principio para poder trabajar bajo este esquema con otras vidas deferentes.

La sociedad mexicana siempre ha sido multicultural, pero si no se supera este horizonte colonial no podemos comenzar con modelos de intervención dialógica e intercultural como el que propone Valladares (2010). Consideramos que el reto principal de esta investigación, que trata de incorporar saberes tradicionales, nivelar el estatus social y romper con las relaciones de poder desiguales. Cuando esto se logra, se puede hablar entonces de verdadera científicidad de los proyectos de investigación, y se estará logrando no sólo ser fiel a los objetivos de los grupos sociales sino de la convivencia humana en general.

En ese sentido, coincidimos con Leyva (2010) que las prácticas decoloniales son un proceso que se construye colectivamente desde diversos ámbitos: lo personal, lo político, lo subjetivo e intersubjetivo. Ello comienza a partir de que se cuestiona las propias certezas o los propios supuestos con los que hemos crecido. Y esto es una autocrítica a la presente investigación, puesto que

no ha generado hasta el momento un cambio de perspectiva a los actores sociales involucrados ni tampoco ha impactado en nuevas perspectivas metodológicas que sean incluyentes.

En esta investigación se pretendió considerar *la interacción* de factores socioculturales y lingüísticos (Cummins, 1983) para analizar el conocimiento tradicional que se tiene por parte de las generaciones lingüísticas en relación a la agricultura. Ahora bien, no considero que sea un problema que se tengan diferentes conocimientos y prácticas dependiendo de la generación, la edad o la experiencia respecto a este complejo de conocimientos, sino que, dichos conocimientos tradicionales están inmersos en un contexto de jerarquía, de poder.

Esto es lo que considero problemático, las relaciones sociales de poder, así como los paradigmas coloniales que imponen toda una estructura económica, política, simbólica de la sociedad mayoritaria y lengua mayoritaria. Esto provoca que las formas tradicionales o particulares de entender el mundo sean reemplazadas por nuevos valores, nuevas perspectivas que no dialogan en términos armónicos sino que, debido a estas condiciones de poder que supone un esquema con otro, se van desplazando en una suerte de diglosia cultural.

Como bien lo dicen Toledo y Barrera-Bassols (2010) la crítica a la ciencia ha puesto en evidencia que el método científico ha dejado de tener pertinencia en el contexto contemporáneo, contexto en donde la exaltación a la diversidad exige más que sólo el discurso. Así mismo, la etnoecología junto con el modelo KCP hacen una crítica a la manera de “observar” los fenómenos sociales;

“La ciencia se sesga mediante la propia ejecución de su práctica académica y por las relaciones de poder desplegadas por las instituciones científicas, mismas que intentan validar sus propios objetivos e imponer su verdad” (106).

Quisiera terminar este apartado con algunas consideraciones metodológicas al implementar el modelo KCP, así como los instrumentos metodológicos. Al momento de observar y registrar aquellos elementos considerados dentro de las prácticas los saberes y las creencias fue bastante difícil dilucidar los límites entre

un elemento y otro, aun y tomando en cuenta que éste es un modelo explicativo y que no se podía llegar a una comprensión total de dicha matriz de conocimientos.

Esta dificultad tuvo que ver con la falta de una estrategia metodológica más amplia en la que el colaborador o interlocutor pudiera dar su propia visión de las prácticas, conocimiento y creencias, en parte, debido a que es poco el interés de la comunidad en participar de esta manera a la investigación y fue poco el tiempo dedicado a que esto ocurriera. Ante esta dificultad se trató de no desligar los tres ejes del complejo KCP en la descripción y análisis de datos de éste documento.

De tal manera que se pudo jugar con los tres ejes del modelo teórico-metodológico del KCP poniendo énfasis en cada uno pero sin deslindarlos de los otros aspectos. Sin duda, podría haber bastantes críticas al respecto en aras de afinar dichos instrumentos para obtener una visión más detallada pero sobre todo de que el ejercicio y aplicación de los mismos esté acompañada por la participación consiente de los mismos interlocutores.

El campo semántico de la milpa, cambio y resistencia cultural

El conocimiento tradicional que portan los grupos indígenas de México está sufriendo diversos procesos de transformación. La dinámica social actual ha provocado que este conocimiento tradicional, reflejado en la relación con la naturaleza y en la construcción de lenguajes asociados a ella, esté en constante construcción. Sin embargo este cambio está inmerso en relaciones de poder que están subyacentes en toda esfera social.

Como lo explicamos en el capítulo 1, el contexto sociolingüístico visto a partir de escalas desde la región del semidesierto, el municipio de Cadereyta, la microrregión de Sombrerete y la comunidad del Membrillo, aportan un marco pertinente para reconsiderar nuestra forma de mirar cada una de esas escalas, puesto que nos enseña por un lado la diversidad cultural y lingüística que persiste

en la zona, y por otro lado la importancia de su documentación para que quede testimonio de los fenómenos y procesos sociales que acompañan a estas dos grandes esferas de la vida de los pobladores de la región; la lengua y la cultura.

Por otro lado, el origen de los asentamientos de la región y su proceso de poblamiento nos dan una idea del complejo proceso de diversificación cultural y lingüística de la población queretana, esta historia nos cuenta cómo la tradición otomí proveniente de 'mesoamérica' caracterizada por la agricultura, es complejizada a partir de las migraciones que llevaron a dicha población del altiplano central de México al semidesierto queretano.

Esta complejización es resultado de una adaptación al entorno como la recolección, la domesticación o semidomesticación de plantas silvestres y la conformación de conocimientos acerca de la naturaleza y el entorno y su relación con el entorno, se podría hablar entonces del cultivo de la milpa como una herencia mesoamericana que confluyó con un ambiente agreste y semidesértico. De ahí que podríamos darnos cuenta de una 'necesidad cultural' de sembrar, de cosechar y de pertenecer a un territorio a través de la milpa.

Esas sociedades de frontera de las que habla Powell (1997) como una amalgama intercultural y el conflicto mismo (Páez, 2002) han caracterizado a la región y al menos en la microrregión en cuestión, dicho conflicto ha estado presente desde su fundación hasta la actualidad, fungiendo como un elemento de cohesión para la defensa del territorio y se ha traducido en pautas culturales específicas de organización y sentido de pertenencia.

Es bien sabido entre el ámbito académico la relación entre la agricultura, los saberes locales y la ritualidad que en conjunto forman parte de la identidad comunitaria de los grupos indígenas, pero ¿qué sucede con la realidad de los otomíes queretanos, específicamente en un entorno difícil como lo es el semidesierto?

¿Cómo se interpreta estas otras caras de la moneda tridimensional? En donde los procesos de desplazamiento lingüístico y cultural no suceden de manera tajante sino de manera paradójica y heterogénea.

Esta es una discusión sobre el cambio y la resistencia donde, la larga historia de desigualdad y los embates del paradigma moderno han provocado pérdidas sustanciales en cuanto al conocimiento tradicional y el saber lingüístico, mismos que tienen han tenido efectos claros a través de las generaciones en la comunidad del Membrillo.

Sin embargo, como ya se describió, la población sigue ocupando su territorio, con sus formas de organización propias y con sus objetivos como colectivo, de otra manera ya no estarían presentes. Aquí vale la pena recordar las palabras de F. Engels (1984) cuando hablan sobre uno de los objetivos principales del ser humano; la producción de su propia especie, aunque no es nada utópico pensar que el empoderamiento social es la siguiente vía o utopía de desarrollo, como un desarrollo alternativo que se podría potencializar a través de la recuperación de la memoria biocultural, al final, sembrar la milpa implica la continuidad del hombre no sólo en términos económicos sino también “porque es la tradición del hombre que trabaja” (Jorge, 27 años).

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Quiñones, Angélica (2012). Mirar dónde, en Vázquez Estrada, Alejandro y Adriana Terven Salinas (coords.)Tácticas y estrategias para mirar sociedades complejas, México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Barrera-Bassols Narciso, Toledo M. Víctor (2008). La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria Editorial.
- Barrera-Bassols Narciso, Toledo M. Víctor (2008). *La memoria biocultural. la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Beltrán, Miguel (2003). “Cinco vías de acceso a la realidad social”, en Manuel García, Fernando, Jesús Ibáñez y Francisco Alvira; El análisis de la realidad social; Métodos y Técnicas de investigación. Alianza: Madrid.
- Boege, Eckart (2008) El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas, INAH-CDI.
- Carbajal Solís, Vidal, (2006). Cambio y conservación intergeneracional del quechua. La Paz: Universidad Mayor de San Simón / PROIEB Andes / Plural Editores.
- Castillo Escalona, Aurora. (2000). Persistencia histórico-cultural. San Miguel Tolimán. Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro.
- Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales (2009). Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, México: INALI.
- Censo de Población y Vivienda (2010). Instituto Nacional de Geografía y Estadística

- Chemín Bässler, Heidi. (1993). Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán. Fondo editorial de Querétaro / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes / Gobierno del Estado de Querétaro: Querétaro,.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de las Lenguas Indígenas. (1990). Indicadores sociodemográficos. Cadereyta
- __(2000). Indicadores sociodemográficos. Cadereyta
- __(2005). Indicadores sociodemográficos. Cadereyta
- __(2010). Indicadores sociodemográficos. Cadereyta
- Cummins, James (1983). Linguistic interdependence and the educational development of bilingual children, en *Infancia y Aprendizaje*, 21, pp. 37-71.
- Díaz Tepepa, M.G., Ismael Núñez Ramírez y Pedro Ortiz Báez, (2011). Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales, en *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México.* / Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M., Paul Hersch Martínez, coordinadores. Cuernavaca: UNAM, CRIM; Puebla, Universidad Iberoamericana.
- Dietz, Gunther y Laura Selene Mateos Cortés (2010). La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa: un ejemplo veracruzano. En *Revista Cuicuilco*, 48.
- Engels, Federico. 1984. El origen de la familia; de la propiedad privada y del estado, Ediciones Nuevomar: México.
- Ferro Vidal, L. E. (2005). La verbalización de lo sagrado. Territorio sagrado ñhöñhö de Sombrerete, Cadereyta, Querétaro. Querétaro: ENSQ.
- Giménez Montiel, Gilberto. (2005). Teoría y análisis de la cultura, CONACULTA, México.

- González Amaro, Ma. Antonieta (2012). Aquí no es allá. Migración y desplazamiento lingüístico entre la población otomí del semidesierto queretano, Universidad Autónoma de Querétaro, Tesis de licenciatura.
- Gutiérrez, Norma Georgina y José Antonio Gómez Espinoza (2011). Relatos de la vida productiva alrededor del maíz. Maíz, milpa, conocimiento y saberes locales en comunidades agrícolas. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M y Paul Hersh (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes*. México, UNAM Pp. 329-330.
- Haboud, Marleen (2010). De investigados a investigadores: la sociolingüística como fuente de reafirmación identitaria.[En línea: <http://www.oralidadmodernidad.com/>]. Fecha de consulta: 29 de enero de 2013
- Haspelmath, Martin y Uri Tadmor Eds. (2009). *Loanwords in the World's Languages. A comparative Handbook*, De Gruyter Mouton: Berlín.
- Hekking E. y Dik Bakker. (2010). Tipología de los préstamos léxicos en el otomí queretano. Una contribución para el estudio sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque interlingüístico. *Revista Nuevos Tiempos*, Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, págs. 27-47.
- Hekking, E. (1995). *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*. Ámsterdam: IFOTT.
- Hekking, Ewald y Luz María Lepe Lira (2012). Mirar, escuchar y hablar, en Vázquez Estrada, Alejandro y Adriana Terven Salinas (coords.) *Tácticas y estrategias para mirar sociedades complejas*, México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Himmelmann, Nikolaus (2007). "La documentación lingüística: ¿Qué es y para qué sirve?" En Haviland, John y José Antonio Flores Farfán (coord. de la versión en español), *Bases de la documentación lingüística*. INALI: México.

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2010) Censo de Población y Vivienda.
- Instituto Nacional del Lenguas Indígenas (2008). Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus Referencias Geoestadísticas.
- Kirchhoff, Paul (2000,1943). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. [En línea: http://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/al/cont/hist/mex/mex1/histMexU2OA01/docs/paulKirchhoff_mesoamerica.pdf] Fecha de consulta: 29 de enero de 2013
- Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro. (2009). Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Querétaro 'La Sombra de Arteaga'. 24 de Julio.
- Leyva Solano, Xochitl.(2010). Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales, en Köhler Axel et.al. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. México: CIESAS et.al. pp. 351-359.
- Mendoza Muñoz, Jesús. (2006). La columna de la Independencia en Vizarrón. Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta Serie de Historia Vol. XV, Cadereyta.
- Mendoza Rico, Mirza y Alejandro Vázquez Estrada. 2008. Territorios etéreos. El papel de los antepasados en la construcción del paisaje sagrado entre los chichimecas otomíes del semidesierto queretano, en Viramontes Anzures, Carlos (Coord.) Tiempo y región. Estudios históricos y sociales, volumen 2. Municipio de Querétaro/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro
- Mendoza, Ferro, Solorio. (2006). Recuperado el 12 de julio de 2011, de http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=16&Itemid=200019&limitstart=35 legal y político de los Estados. México: INALI.

- Paez Flores, Rosario Gabriela. (2002). Pueblos de frontera en la sierra gorda queretana, siglos XVII y XVIII. Archivo General de la Nación-México: México.
- Powell, Philip. (1997). La guerra chichimeca (1550-1600). Fondo de Cultura Económica: México.
- Prieto Hernández, Diego (Coord.) (2012). Ar nzaki ar ximhai. La vida de la tierra, saberes locales y patrimonio cultural de los pueblos indígenas de Querétaro”, (en prensa).
- Prieto Hernández, Diego y Beatriz Utrilla Sarmiento (coord.) (2006). Ya hnini ya jä’itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro. Querétaro: CDI.
- Reyes-García V. y N. Martí Sanz (2007). Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura, Revista Ecosistemas 16, España.
- Santos, Boaventura De Sousa (2009). *Epistemología del sur*. México: siglo XXI.
- Soustelle, Jacques, (1993 [19307]). La familia otomí-pame del México central. México: FCE- Centro de Estudios Mexicanos y Latinoamericanos.
- Terven Salinas, Adriana (2012). Mirar cómo, en Vázquez Estrada, Alejandro y Adriana Terven Salinas (coords.)Tácticas y estrategias para mirar sociedades complejas, México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Valladares Riverol, Liliana (2011) Un modelo dialógico intercultural de educación científica. En *Cuadernos Interculturales*, 9, 16, pp. 119-134, Viña del Mar: Universidad de Valparaíso.
- Valle Esquivel, Julieta, Diego Prieto Hernández, Beatriz Utrilla Sarmiento (Coords.). (2012). Atlas Etnográfico de los Pueblos Indígenas de la Huasteca y el Semidesierto Queretano, México: INAH / INALI / UAQ / IQCA.
- Vargas, Jiménez Ileana (2012). “La entrevista en la investigación cualitativa: nuevas tendencias y retos” en Revista Calidad en la Educación Superior, Vol. 3, No. 1, Mayo, pp. 119-139. Universidad Estatal a Distancia: Costa Rica.

- Vázquez, Estrada Alejandro (2012). "La táctica y la estrategia", en Vázquez, Estrada Alejandro y Adriana Terven Salinas (Coords.), *Tácticas y estrategias para mirar sociedades complejas*, Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro.
- Villegas, María Elena, Rosa Bramblia Paz y Beatriz Cervantes. 2008. *La Conquista y colonización de Querétaro a través de la toponimia*, en Viramontes Anzures, Carlos (Coord.) *Tiempo y región. Estudios históricos y sociales*, volumen 2. Municipio de Querétaro/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro.
- Viramontes, Anzures Carlos. 2008. "El centro norte de México en el contexto mesoamericano" en Viramontes Anzures, Carlos (Coord.) *Tiempo y región. Estudios históricos y sociales*, volumen 2. Municipio de Querétaro/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro.
- Walsh, Catherine (2010). "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. En *Revista Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, II, 3.
- Wright Carr, David Charles. (2006). El papel de los otomíes en las culturas del altiplano central: 500 a.C. 1650 d. C. en *Memoria del Coloquio sobre Pueblos Otopames*.

APÉNDICE

Tabla 32. Cuestionario Sociolingüístico

1. Datos del interlocutor		
1	Nombre	
2	Edad	
3	Sexo	
4	Lugar de nacimiento	
5	¿Sabe leer y/o escribir?	
6	Escolaridad	
7	¿Ha salido a trabajar fuera de la comunidad?	
8	¿A qué lugar?	
9	¿A qué se dedica actualmente?	
10	¿Qué lenguas habla?	
2. Datos familiares		
		<div>Madre</div> <div>Padre</div>
11	Edad	
12	Lugar de nacimiento	
13	¿Salió a trabajar fuera de la comunidad?	
14	¿A dónde?	
15	¿Qué lengua habla?	
16	¿Entiende el otomí?	
17	¿Quiénes hablan/entienden otomí en su familia?	
18	¿Quiénes hablan español?	
19	¿Hay diferencias entre la forma de hablar entre adultos y jóvenes?	
20	¿Hablan otomí fuera de la casa?	
21	¿Con quién?	
22	¿A qué se dedican los integrantes de su familia?	
23	¿Van por temporadas o se quedan permanentemente en otros lugares?	
24	¿Mantienen lazos con la comunidad?	
3. Agricultura y lengua		

25	¿Su familia cultiva la tierra?	
26	¿Qué cultiva?	
27	¿Cuándo siembra?	
28	¿Cuándo cosecha?	
29	¿Quiénes de su familia participan?	
30	¿Hablan otomí?	
31	¿Quiénes?	
	¿Entienden otomí?	
32	¿En qué momentos hablan otomí?	
33	¿En qué momentos se habla español?	
4. Agricultura y organización		
34	¿Le ayudan otras personas a cultivar?	
35	¿Quiénes?	
36	¿Cómo consigue la semilla?	
37	¿La intercambia por otros alimentos u objetos?	
38	¿Hace alguna fiesta o ritual al comenzar o finalizar la cosecha?	
39	¿En qué temporada?	
40	¿Quiénes participan?	
41	¿Quién le enseñó a cultivar?	
42	¿Cuándo le enseñaron a cultivar le hablaban en otomí?	
43	¿Los jóvenes de la familia participan en el cultivo?	

Tabla 33. Cuestionario KCP

a) Generales

1. Fecha
2. Nombre
3. Es usted: comunero ejidatario avecindado
4. ¿Cuántas milpas tiene? (Extensión)
5. ¿En dónde se ubican? (nombre del paraje)
6. Están en una: joya loma llano pretil potrero
7. ¿Siembra lo mismo en sus distintas milpas?
8. ¿Por qué?
9. ¿Cuántas personas le ayudan en el trabajo en la milpa?
10. ¿De cuántas personas se compone su familia?
11. Normalmente ¿Para cuántos meses le alcanza la cosecha?
12. ¿Recibe algún apoyo institucional para las labores agrícolas?

b) Praxis

1. ¿Sabe sembrar el frijol, el maíz, el aba, etc.?
2. ¿Quién le enseñó?
3. ¿A qué edad comenzó a trabajar en la milpa?
4. ¿Involucra a sus hijos en el trabajo en la milpa?
5. ¿Le gustaría que sus hijos sigan cultivando?
6. ¿Por qué?

c) Corpus

1. ¿Cuál es la mejor fecha para sembrar?
2. ¿Cuáles son las plantas más importantes en la milpa?
3. ¿Qué tipo de suelo es el más apropiado para sembrar?
4. ¿Cuáles son las etapas del ciclo anual agrícola?
5. ¿Cómo selecciona la semilla?

d) Cosmos

1. ¿Sabe algún cuento o relato sobre la milpa?

2. ¿Cree que la milpa es importante para los otomíes/comunidad?
3. ¿Por qué?
4. ¿Considera que si se deja de sembrar la milpa cambiará la tradición o la forma de vivir de la gente?
5. ¿Por qué?
6. ¿Cree que la forma de sembrar de la gente de la comunidad es distinta a la forma de sembrar en otros lugares?
7. ¿Había alguna ceremonia para pedir buenas cosechas o buen temporal?
8. ¿Por qué cree que ya no se hace?
9. ¿Cree que el dejar de hacerlo afecta la buena cosecha?

Tabla 34. Oficios en la Municipalidad de Vizarrón en 1878 (basado en Muñoz, 2006)

PUEBLOS	POBLACIÓN TOTAL	JORNALEROS	ARRIEROS	TALLADORES	LABRADORES
Vizarrón	1,042	94 (44%)	41 (19%)	37 (17%)	5 (2%)
CONGREGACIONES					
Charco Frío	470	75 (68%)	29 (26%)	****	4 (4%)
Sombrerete	588	225 (91%)	****	***	10 (4%)
RANCHOS					
La Tinaja	166	5 (9%)	****	49 (91%)	****
El Banco	249	****	****	69 (99%)	1 (1%)
Higuerillas	120	18 (49%)	5 (14%)	14 (38%)	****
El Jabalí	224	****	****	63 (100%)	****
TOTAL	2859	417 (14%)	75 (2 %)	232 (8%)	20 (.6%)

Ilustración 6. Zonas agrícolas en Cadereyta de Montes (INEGI)

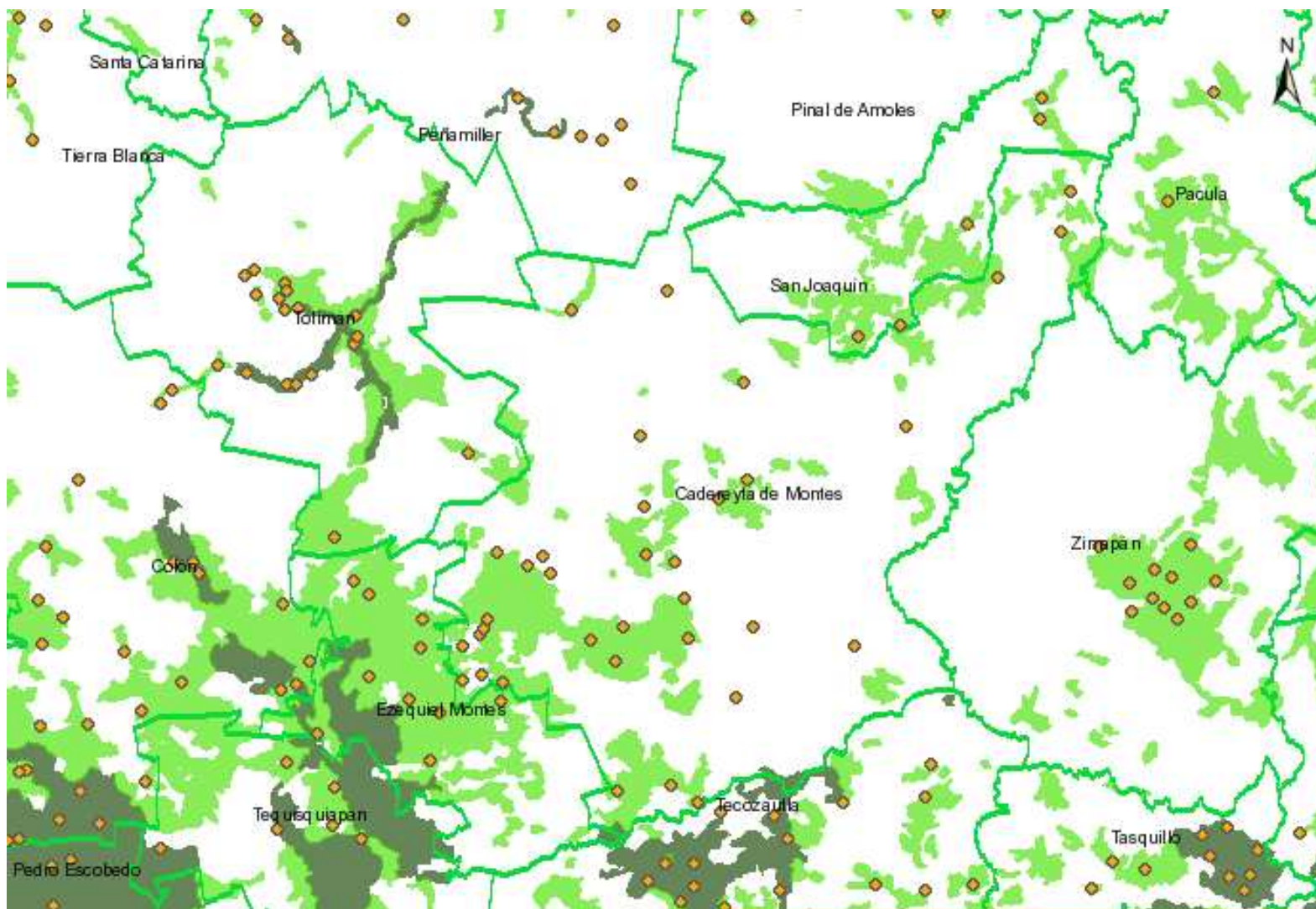
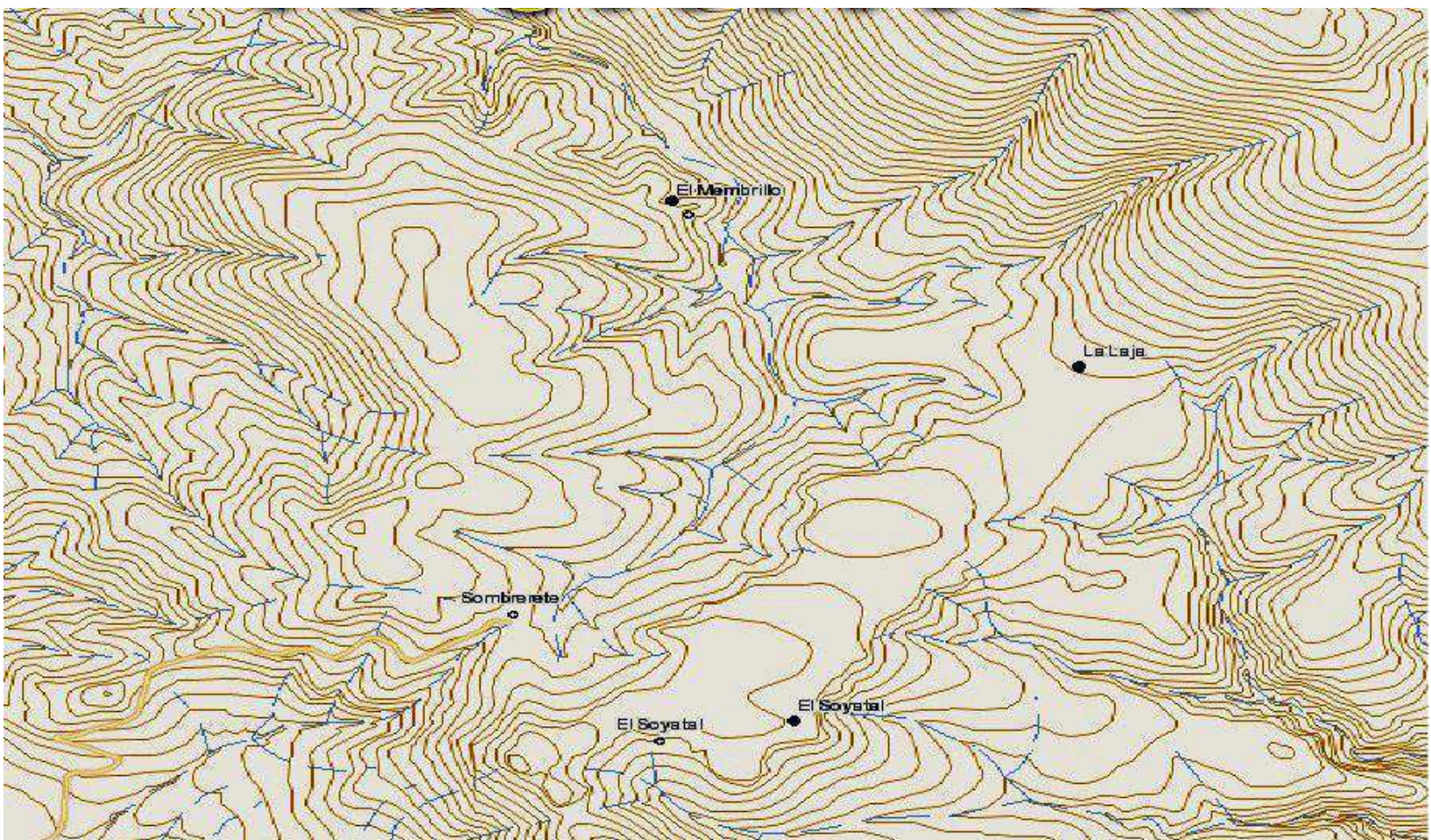


Ilustración 7. Relieve de la Microrregión de Sombrerete



Anexo fotográfico



Ilustración 8. Don Valente escardando su milpa. El Membrillo, 2014



Ilustración 9. Herramienta de trabajo. El Membrillo, 2014.



Ilustración 10. Maíz "sembrado por dios" (izquierda). Capilla de la bóveda (derecha), El Membrillo, 2014.



Ilustración 11. Ra ngoho, espigas de maíz. El Membrillo, 2014.



Ilustración 12. Pan de muerto, la ofrenda. El Membrillo, 2014.



Ilustración 13. La ofrenda a las ánimas, El Membrillo, 2014.



Ilustración 14. Las flores de la milpa como ofrenda a las ánimas. El Membrillo, 2014.



Ilustración 15. Cuetes para las ánimas. El Membrillo, 2014.



Ilustración 16. La cosecha de chilacayote 'Demuu'. El Membrillo, 2014.



Ilustración 17. Plántula de frijol. El Membrillo, 2014.



Ilustración 18. 'Dethä mboi'



Ilustración 19. Variedades de maíz. El Membrillo, 2014.



Ilustración 20. Jugando sobre el maíz. El Membrillo, 2014.



Ilustración 21. Thengadethä. El Membrillo, 2014.



Ilustración 22. Granitos de maíz. El Membrillo, 2014.



Ilustración 23. T'axi detha. El Membrillo, 2014.

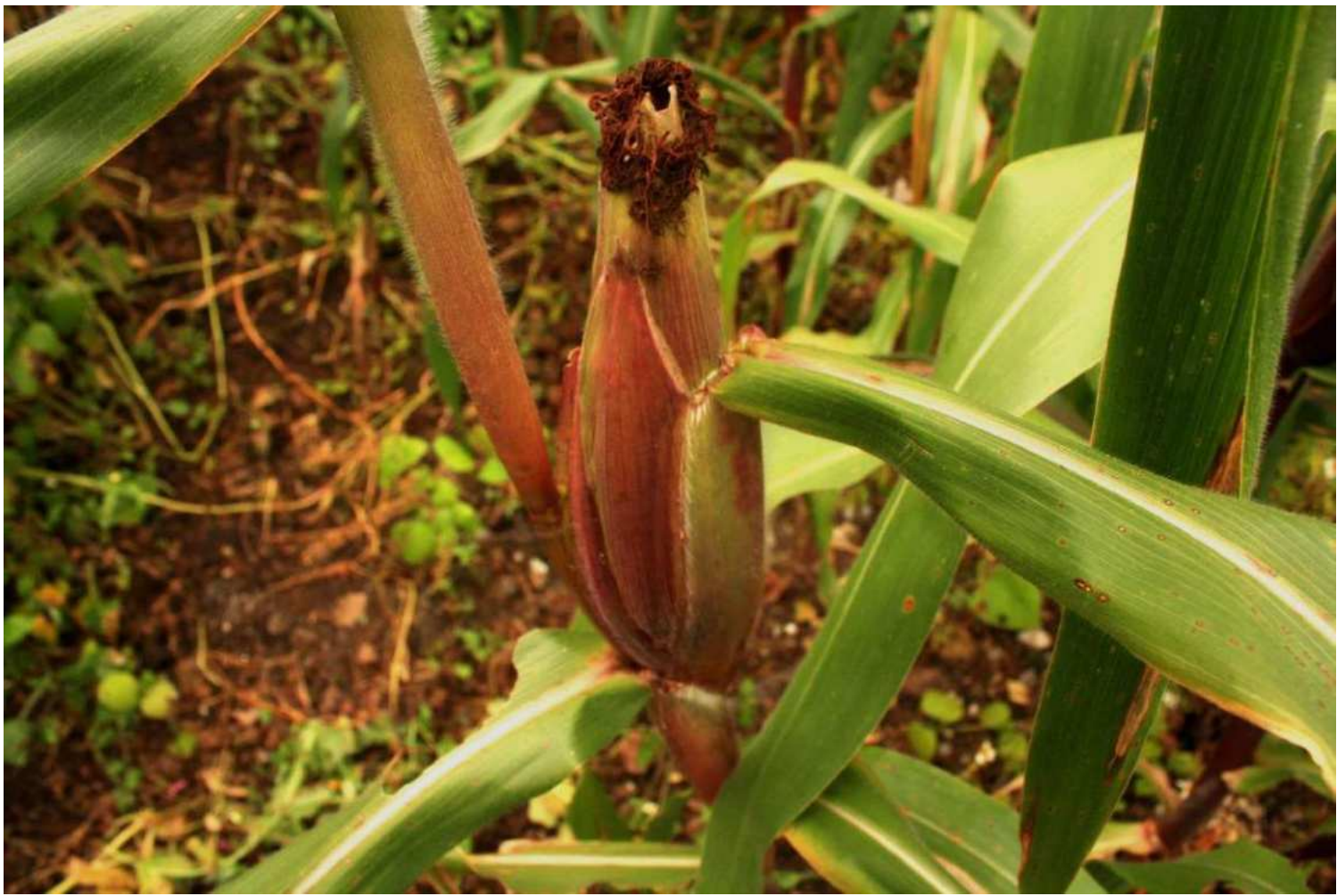


Ilustración 24. Ar mänxa. El Membrillo, 2014.



Ilustración 25. La cosecha. El Membrillo, 2014.



Ilustración 26. Eugenia y su familia. El Membrillo, 2015.

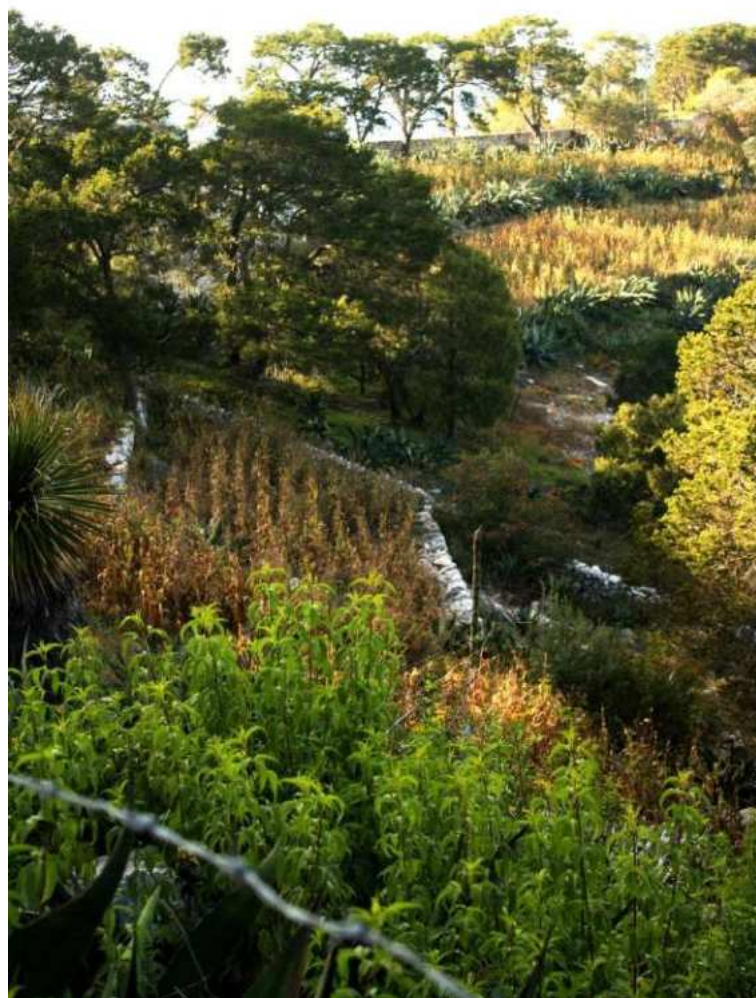


Ilustración 27. Los pretils. El Membrillo, 2014.



Ilustración 28. El ciclo milpa-abono. El Membrillo, 2014.



Ilustración 29. La milpa. El Membrillo, 2014.

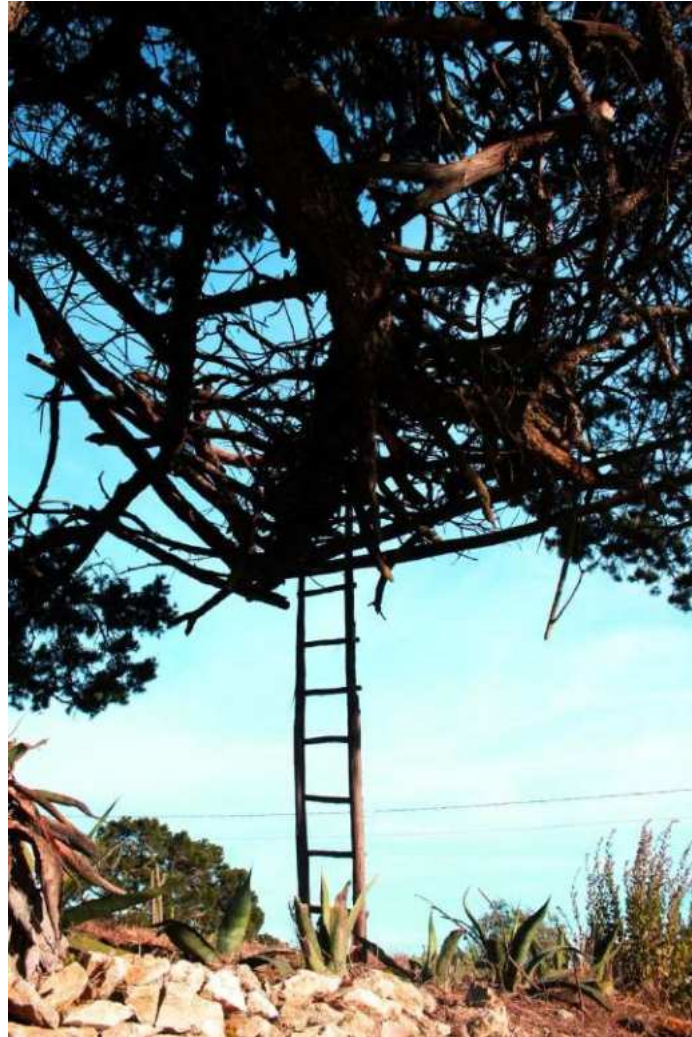


Ilustración 30. El Zacatero. El Membrillo, 2014.



Ilustración 31. Recogiendo el zacate. El Membrillo, 2014.



Ilustración 32. Deshierbando. El Membrillo, 2014.



Ilustración 33. Ya k'ani, los quelites. El Membrillo, 2014.

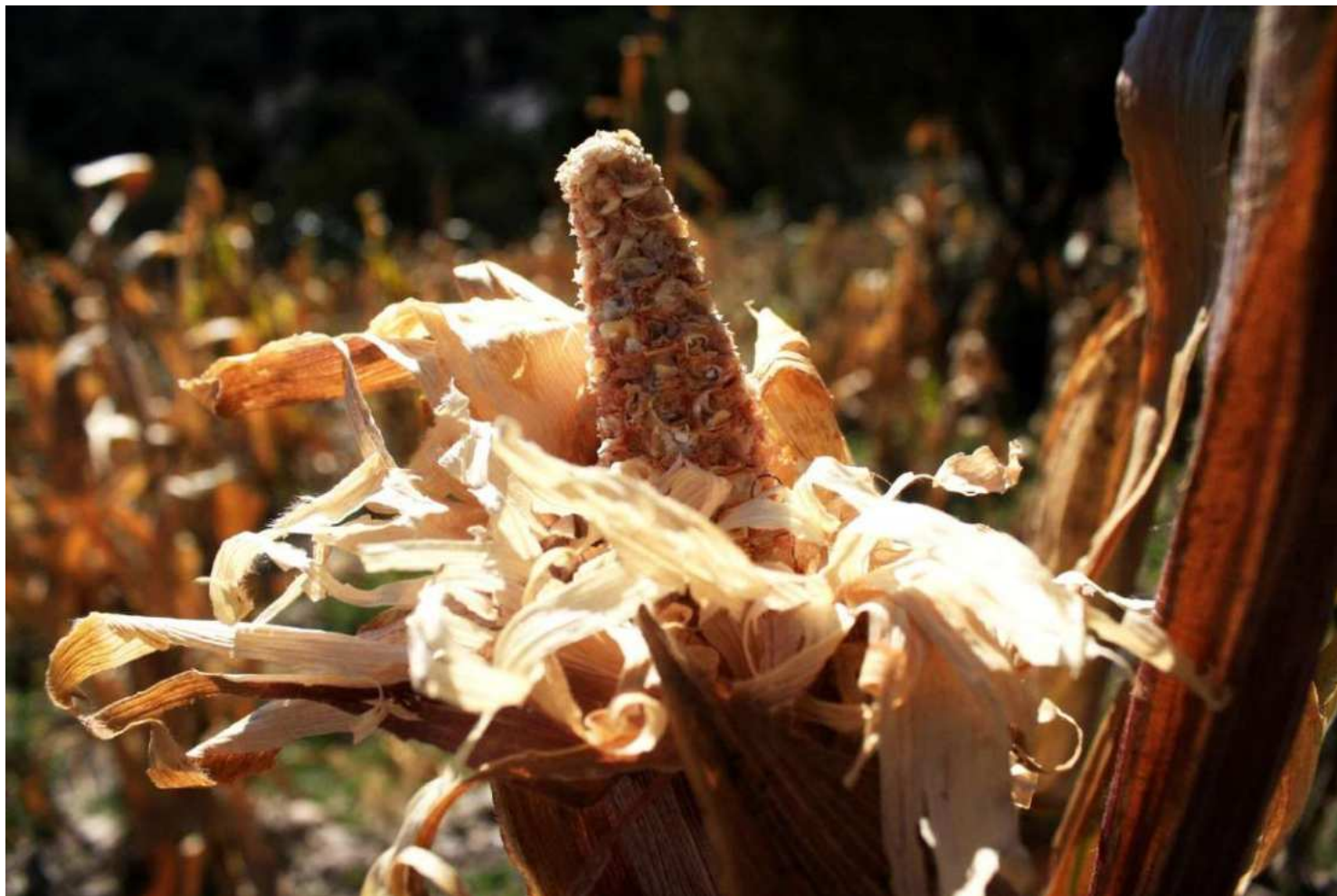


Ilustración 34. El Tsatha (tejón) ha comido maíz. El Membrillo, 2014.



Ilustración 35. Ar detha. El Membrillo, 2014.



Ilustración 36. El maíz del Membrillo. El Membrillo, 2014.



Ilustración 37. El maíz, patrimonio biocultural. El Membrillo, 2014.



Ilustración 38. El maíz y el romero, bendición de la semilla. El Membrillo, 2014.



Ilustración 39. El bautizo del 'niñito' y la bendición de la semilla. El Membrillo, 2014.



Ilustración 40. Thenga hai, tierra roja. El Membrillo, 2014.



Ilustración 41. Capilla 'La bóveda'. El Membrillo, 2014.



Ilustración 42. El Carnaval. El Membrillo, 2014.



Ilustración 43. Los colaboradores en la primera escarda. El Membrillo, 2014.



Ilustración 44. Beto jugando y buscando la gallina ciega. El Membrillo, 2014.



Ilustración 45. Ya donxi (gallina ciega). El Membrillo, 2014.



Ilustración 46. Cosechando papa. El Membrillo, 2014.



Ilustración 47. 'Ra nthoki' El Pizcador (izquierda), 'Ya semiya', la semilla (derecha). El Membrillo, 2014.



Ilustración 48. 'Er ju mboi', el frijol negro. El Membrillo, 2014.



Ilustración 49. 'Ya muu', las calabazas. El Membrillo, 2014.



Ilustración 50. Ya 'roka, las papas. El Membrillo, 2014.



Ilustración 51. Ma ga futs'ar hwähi, voy a barbechar mi milpa. El Membrillo, 2014.



Ilustración 52. Maíz de DICONSA. El Membrillo, 2014.



Ilustración 53. T'abi, arado. El Membrillo, 2014.



Ilustración 54. 'Jar loma', las lomas. El Membrillo, 2014.



Ilustración 55. Abono para la milpa. El Membrillo, 2014.

Los colaboradores



Ilustración 56. 'Mago'. El Membrillo, 2014.

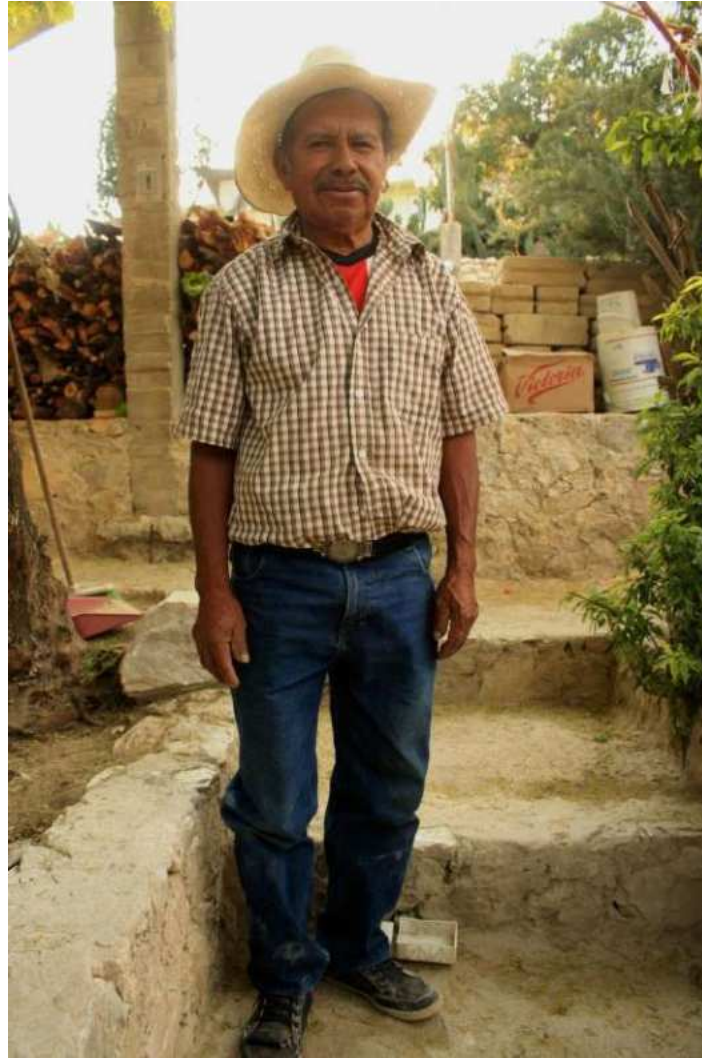


Ilustración 57. 'Tacho'. El Membrillo, 2014.



Ilustración 58. Sabina. El Membrillo, 2014.



Ilustración 59. Eugenia y sus nietas. El Membrillo, 2014.



Ilustración 60. Don Agustín y su familia. El Membrillo, 2014.



Ilustración 61. Claudia y Juliana. El Membrillo, 2014.



Ilustración 62. Claudia. El Membrillo, 2014.