
CAPÍTULO 2
DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA Y CIUDADANÍA
EN EDUCACIÓN

Ernesto Díaz Couder¹

INTRODUCCIÓN

Actualmente nos parece natural pensar que, por ejemplo, los polacos hablan polaco, los chinos hablan chino, los franceses francés y, haciendo un paralelismo, los mixtecos hablan mixteco y los zapotecos, zapoteco. Es decir, cada pueblo habla una lengua que lo singulariza e identifica. Sin embargo, esa asociación es, en realidad, parte de la tradición intelectual occidental, la cual se ha propagado y arraigado entre nosotros como muchos otros aspectos de esa misma tradición como parte de nuestra historia colonial. Pero no es así en otras tradiciones culturales. En particular, en la tradición mesoamericana no necesariamente es mixteco quien habla mixteco. Más bien, la noción misma de “mixteco” no tiene mucho sentido en esta tradición porque la identidad social –entendida como

¹ UPN, correo electrónico: ernesto.couder@gmail.com

la pertenencia a un grupo étnico o a una nación cultural— no está asociada a una afiliación lingüística, sino a otros elementos como el parentesco y la residencia. Tal es el caso de los tacuates en Oaxaca, por ejemplo, quienes se distinguen étnicamente (son tacuates, no mixtecos) pero no lingüísticamente, ya que se reconocen como hablantes de mixteco o, más bien, como hablantes de una variante del mixteco.

Lo anterior significa que la tradición cultural a la que se pertenece es la que define lo que se entiende por “lengua” y por tanto, cuál tratamiento se debe dar a la diversidad de “lenguas” así entendidas. En la tradición europea encontramos en la base de la identidad nacional y la ciudadanía sobre todo, un nacionalismo lingüístico excluyente y homogeneizador, el cual encuentra grandes dificultades para acomodarse a los ideales pluralistas de la actualidad. En tanto que en la tradición mesoamericana la identidad lingüística tiene un papel mucho menor en las identidades (etno) políticas indígenas, lo que facilita su integración a visiones pluralistas, aunque con un sentido distinto del que solemos asumir; más específicamente, el pluralismo lingüístico más afín a la tradición mesoamericana no es tanto un pluralismo de lenguas, sino un pluralismo de hablas comunitarias (Díaz Couder, 1990). Como se muestra en este capítulo, las unidades lingüísticas de diferenciación y su papel en la identidad política difieren considerablemente en la visión europea y la mesoamericana, en la medida en que corresponden a formas de organización social distintas e integradas a estructuras políticas y económicas igualmente distintas.

Por otra parte, la alteridad indígena es una cuestión no resuelta en nuestra idea de nación y en nuestra sociedad desde el origen como país independiente. Es, todavía, una enraizada herencia colonial; más aún, es una dolorosa fractura social que no hemos sabido cerrar y que tiñe el valor simbólico de la diversidad cultural y lingüística en nuestro país y su inextricable relación con su tratamiento en el ámbito educativo, a la vez que permea la ambigua relación política del Estado y la sociedad con los pueblos indígenas.

En otras palabras, la fractura no resuelta entre nación e indianidad ha obstaculizado una relación ciudadana que incluya a los pueblos indígenas en el proyecto nacional mexicano (*cf.* Varese, 1992).

Las políticas lingüísticas del país, pensadas para atender la diversidad idiomática entre los pueblos indígenas, son un excelente espacio para observar el desencuentro entre la idea de ciudadanía del Estado frente a la noción de pertenencia social entre los pueblos mesoamericanos. En efecto, las perspectivas críticas en sociolingüística, muestran cada vez con mayor claridad la interrelación de los procesos políticos y económicos específicos con las ideologías y las prácticas sociales acerca de las identidades nativas y sus lenguas (Errington, 2008; Blommaert, 2010; Heller, 2011; McCarty, Romero-Little *et al.*, 2011). Los efectos de esos procesos inciden directamente en las formas particulares que adopta la relación del Estado con los diversos sectores de la sociedad, es decir, incide en las formas específicas que adopta la ciudadanía en un Estado nacional particular.

Como en la mayoría de las naciones poscoloniales, México mantiene desde su independencia una ambivalente relación con sus pueblos indígenas, que va desde considerarlos ciudadanos individuales jurídicamente iguales, hasta continuar tratándolos como súbditos del Estado según criterios étnicos colectivos. En consecuencia, las políticas lingüísticas y educativas han ido desde la castellanización y la asimilación cultural compulsivas, hasta las actuales políticas de pluralismo cultural de la nación (ver Gigante y Díaz Couder, en este volumen). Una de las razones de esta ambivalencia reside en la exagerada desigualdad de la sociedad mexicana. En el periodo colonial la desigualdad estaba jurídicamente regulada mediante privilegios y obligaciones otorgadas a estamentos raciales y gremios laborales. Al iniciar la vida independiente de México se abolió la desigualdad jurídica de los súbditos, convirtiéndolos en ciudadanos iguales ante la Ley, es decir, ciudadanos jurídicamente iguales. Sin embargo, la desigualdad no desapareció, sino que se convirtió en desigualdad social. La desigualdad jurídica entre indios y españoles, pasó a ser

una desigualdad entre pobres y ricos (Warman, 2003). En consecuencia, la ciudadanía jurídica de los indígenas en México se ha visto limitada, cuando no de plano negada, por la enorme desigualdad social. Así, diferencia etnolingüística y desigualdad social se han unido para obstaculizar la ciudadanía de los pueblos indígenas.

La proyección de la noción occidental de lengua a la diversidad de hablas mesoamericanas constituye un aleccionador ejemplo de cómo han sido acomodadas las sociedades nativas dentro de los moldes occidentales. La idea de lengua como un habla más o menos homogénea de la población dentro de un territorio delimitado, ha sido proyectada en todos los territorios colonizados por pueblos europeos (lo que equivale a decir casi todo el planeta). La idea de ‘pueblo’, para la cual como veremos la noción de ‘lengua’ es central, supone una noción de lengua común que lo identifica. A fin de delimitar los territorios coloniales y las respectivas esferas de influencia (quién tiene derecho a cuál territorio), era importante establecer la identidad étnica y lingüística de los “territorios” nativos (Stroud, 2007; Errington, 2008), esto es, el territorio de los nahuas o de los zapotecos, por decir algo. Así, las demarcaciones de las misiones religiosas o las unidades administrativas requieren territorios ocupados por pueblos y lenguas. Esa fue precisamente en México la labor de misioneros en el siglo XVI y luego, con la consolidación de la independencia nacional, habría de ser la tarea de filólogos (Francisco Pimentel) y geógrafos (Orozco y Berra). Serán esas entidades lingüísticas y étnicas (esas naciones o repúblicas) las que habrán de ser ciudadanizadas en el periodo independiente. Sin embargo, las sociedades indígenas no se ajustan a ese molde ideológico occidental. No hay –nunca hubo– un pueblo náhuatl o un pueblo zapoteco. Lo que existió y, en buena medida aún existe, son unidades político-territoriales propiamente mesoamericanas que no están asociadas a una lengua común: los altepeme.

Por una parte, la ciudadanía tradicional, por así decir, basada en el individualismo liberal occidental, de acuerdo con el cual

los ciudadanos son individuos autónomos e iguales ante el Estado en términos jurídicos, atenta contra las identidades indígenas a las que tal noción es ajena. Por otra parte, la idea de ‘pueblo’ que subyace a las políticas multiculturales recientes se sostiene también en los principios occidentales del nacionalismo, noción igualmente ajena a la tradición mesoamericana, aunque comparte con el nacionalismo lo que se conoce como ‘pertenencia’ y ha dado pie a los intentos por incluir la diversidad étnica indígena en el marco de la “multiculturalidad”. Si la armonización de la ciudadanía con la multiculturalidad resulta más bien problemática, integrarla atendiendo a las características propias de la organización social mesoamericana parece un reto aún mayor, como se muestra a continuación.

LA “TRADICIÓN” HERDERIANA

A lo largo de siglos, el pensamiento occidental ha venido construyendo una asociación entre la pertenencia a un *pueblo* y la *lengua* que habla. La formulación de la relación entre lengua y pueblo con la que estamos familiarizados actualmente es relativamente reciente, ya que tomó forma junto con la emergencia del Estado-nación en el siglo XIX, y por tanto, con las ideologías nacionalistas que se fueron formando en Europa durante los siglos XVII y XVIII, principalmente, e incluso antes (Renan, 1987; Anderson 1993; Guibernau, 1996; Hobsbawm, 1996; Hastings, 2000; Wright, 2000; Lodaes, 2002; Reale, 2005; Máiz, 2006).

En particular, la obra de Johann Gottfried Herder (1774-1803) constituye un hito esencial en el establecimiento del vínculo entre la identidad lingüística y la nación cultural (Bauman y Briggs, 2000; Rodríguez Barraza, 2008). Sin embargo, sus ideas se encadenan con una línea de pensamiento con orígenes muy antiguos, a la cual no es ajeno el célebre mito de la torre de Babel: la dispersión de los pueblos, cada uno con una lengua distinta para que no pudieran ponerse de acuerdo y trabajar juntos. Este mito sustenta, desde

tiempos muy antiguos, que cada pueblo tenga una lengua propia y distinta. Por una parte reconoce el hecho –evidente para todos– de la diversidad lingüística, y por otra, trata de explicarlo. Para la presente discusión lo importante aquí es que, según el mito de Babel y la visión europea posterior, la diversidad de lenguas es un castigo, algo anómalo que debe ser remediado para llegar al estado normal: una sola lengua para todos; más aún, una lengua universal y perfecta, que sea capaz de nombrar, de decir la realidad misma.

La cuestión acerca de la lengua original hablada en el paraíso cristiano –universal y perfecta– inició un debate y una reflexión acerca del origen y la evolución de las lenguas (Olender, 1989) que habría de dejar una profunda impronta en la tradición europea. Dicho llanamente, se trataba de dilucidar qué idioma hablaban Adán y Eva entre ellos e incluso con Dios mismo. En la Biblia (Génesis, 1:3) leemos “Entonces dijo Dios: ‘Sea la luz’, y fue la luz”, y en los siguientes versículos se narra cómo Dios “dijo” y lo que dijo se hizo. Decir y hacer (o ser), es lo mismo. ¿Qué lengua era esa en la que Dios habló –hizo– el mundo? Luego, está la cuestión de cómo Dios habló con Adán para decirle que podía comer los frutos de todos los árboles, excepto del árbol del bien y del mal, como todos sabemos; y después presentó a los animales de su creación para que Adán les diera nombre. De acuerdo con la Biblia, debería haber existido *una sola* lengua, original y perfecta. Si bien actualmente la cuestión no tiene mucho sentido (es algo así como debatir acerca del sexo de los ángeles), en la búsqueda de la respuesta mucho se hizo, y con consecuencias que sentimos hasta hoy.

San Agustín suponía que la lengua original debió haber sido el hebreo. Dada su autoridad –y los pocos medios para refutarlo o comprobarlo– la discusión no sería retomada seriamente sino hasta el Renacimiento, cuando a esta cuestión más bien teológica se sumaron otras dos: una de orden epistemológico, la búsqueda de la lengua de la razón, y la otra de corte filológico, el estudio de la diversidad de lenguas derivada de la entonces naciente lingüística comparada. Estas líneas de reflexión se unieron porque se asumió

que la lengua original, “divina” por así decirlo, debía ser perfecta, esto es, “común a todos los pueblos, cuyos signos no son palabras sino las cosas mismas, de modo que el mundo se presenta [...] como un libro escrito por el dedo de dios”. Esto supone, obviamente, que nuestras lenguas naturales o humanas no son perfectas, por eso son distintas. Más aún, de acuerdo con el mito de la torre de Babel, la multiplicación de las lenguas es una maldición, una condición anómala y dolorosa que debe ser subsanada. En palabras de Umberto Eco (1994, p. 27),

Europa comienza con el nacimiento de sus lenguas vulgares [...] que se enfrenta al drama de la fragmentación de las lenguas y empieza a reflexionar sobre su propio destino de civilización multilingüe. Puesto que sufre por esta causa, intenta ponerle remedio: ora atrás, a intentar descubrir de nuevo la lengua que había hablado Adán; ora adelante, a intentar construir una lengua de la razón que tenga la perfección perdida de la lengua de Adán.

No olvidemos que el latín fue la lengua de cultura en Europa durante los siglos posteriores a san Agustín, de modo que, en cierta forma, el latín funcionó como el remedio a la *confusio linguarum* derivada de Babel. Sin embargo, a partir del Renacimiento (siglo XV) las comunidades hablantes de variedades romances, por ejemplo, comienzan a tomar consciencia de que son lenguas distintas, no sólo variedades romances locales (Burke, 2006; Maquiavelo, 2012), a pesar de que, como es bien sabido, la emergencia de las lenguas romances es muy anterior. Siguiendo con el mismo ejemplo, vemos que las lenguas vulgares comienzan a traslucirse en la escritura entre los siglos IX y XI de la era cristiana, en los *Cartularios de Valpuesta* (siglos IX a X) y las *Glosas Emilianenses* (siglos X y XI); el *Cantar de Mio Cid* habría sido escrito hacia finales del siglo XII o principios del XIII, y de esa misma época es la célebre Escuela de Traductores de Toledo, auspiciada por Alfonso X, quien escribió poesía en gallego-portugués, además de impulsar la traducción

y comisión de importantes obras, todas al castellano, no al latín. Todo ello es evidencia clara de que el habla romance de la época era ya tan distinta del latín² que este último ya no era comprensible para sus hablantes. Poco a poco las variedades romances habrían de ir consolidándose como lenguas distintas del latín en los siglos subsecuentes. Hacia los primeros años del siglo XIV, Dante Alighieri escribe su *De Vulgari Eloquentia* (traducida al español como *De la Lengua Vulgar*), donde se aboga por el uso del romance para la literatura y se aborda explícitamente el mérito y cualidades de las variedades habladas en la Toscana, como parte del debate conocido como “la cuestión de la lengua” y que se extendió por siglos, y en el que participó incluso Nicolás Maquiavelo (2012), con el propósito de fortalecer la hegemonía de Florencia en la región.

Durante los siglos XVII y XVIII, especialmente en este último, el carácter divino como condición de la perfección de la lengua universal pasó a un segundo plano. Su lugar fue ocupado por el “pensamiento”, esto es, por el pensamiento racional. Más precisamente, se fue imponiendo la convicción de que el pensamiento racional es universal y además es también el único medio para comprender y expresar la realidad. Con ello, la particularidad occidental fue colocada como una condición universal.

De este modo el pensamiento racional se constituyó en Occidente en la medida de la universalidad (Díaz Couder, 2009) y quedó, por tanto, separado de las lenguas comunes, ya que éstas no pueden expresar directamente la realidad, a diferencia de las matemáticas, de acuerdo con Leibniz o Newton,³ por ejemplo. Sin embargo, si bien ninguna de las lenguas modernas es capaz de nombrar las co-

² Las hablas romances no derivan directamente del latín clásico (que era la norma culta durante el siglo I a. C.), sino del latín tardío o latín vulgar de siglos posteriores, el cual era considerablemente diferente del latín clásico y mostraba ya muchas de las características que habrían de heredar las lenguas romances.

³ De ahí el título de la famosa obra de Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* o *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* (o de la física, como diríamos actualmente). De ahí también la popular frase de Leibniz: “no discutamos, calculemos”.

sas mismas, habría lenguas mejor organizadas que otras al respecto. Así, entre más cercanas sean las formas gramaticales de una lengua a las formas del pensamiento racional, más cercana estará a la perfección y a la universalidad. No debería sorprendernos que los estudiosos europeos llegarán a la conclusión de que las lenguas gramaticalmente mejor preparadas para expresar el pensamiento son las lenguas de tipo flexivo,⁴ es decir, el tipo lingüístico que caracteriza a las lenguas (indo) europeas (Von Humboldt, 1972).

Frente a esta postura racionalista destacan las ideas de Johann G. Herder, especialmente su célebre *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, de 1772. Inmerso en el ambiente intelectual del Romanticismo, rechaza la visión mecánica y universalista del racionalismo. En su ensayo Herder desarrolla la idea –contraria al racionalismo– de que el pensamiento no es independiente del lenguaje, sino que el pensamiento sólo es posible en el lenguaje. Al no estar disociados, el lenguaje no es entendido como un instrumento para comunicar o expresar el pensamiento, es el pensamiento mismo. Como señala Rodríguez Barraza, en contraposición con el *dictum* icónico del racionalismo, “pienso, luego existo”, Herder expresaría más bien “hablo, luego existo”.

Esto es posible debido a que el lenguaje es, además, resultado de la *historia* de un pueblo. En la medida en que los hombres son gregarios –un rebaño, según el paralelismo de Herder– el desarrollo de una lengua les es natural y necesario. Al separarse y diferenciarse nuevos rebaños, surgen nuevas lenguas.⁵ Más aún, considera que cada pueblo tiene una historia particular y en el curso de ella desarrolla también una personalidad o espíritu (ahora diríamos “cul-

⁴ Las lenguas flexivas son las que indican explícitamente las relaciones sintácticas entre las partes de la oración mediante flexiones verbales y declinaciones nominales. El latín clásico, el griego, el sánscrito y el persa antiguo (todas lenguas indoeuropeas) son ejemplos monumentales de este tipo de lenguas y han heredado mucho de su tipo flexivo a las lenguas que descienden de ellas.

⁵ Aquí se separa del mito de Babel y procura dar una explicación histórica, no mítica, de la diversidad lingüística.

tura”) igualmente particular. Junto a ella se desarrolla también una lengua que expresa el pensamiento propio del espíritu del pueblo que la habla. Es una perspectiva inversa a la del racionalismo. No hay una lengua que exprese el pensamiento racional y universal, porque no existe tal pensamiento único. Lengua y pensamiento son una misma cosa. La diversidad de lenguas obedece a la diversidad de historias y pueblos. Estamos pues ante el origen del relativismo cultural y lingüístico. Estamos también ante el origen de nuestra idea de identidad nacional: un pueblo, una lengua. En esta misma línea de pensamiento, J. G. Fichte desarrollaría sus *Discursos a la nación alemana*, enfatizando ya claramente un fuerte nacionalismo alemán basado en buena medida en la lengua alemana, ya que donde “hay una lengua específica debe haber una nación específica”.

De Herder, el Occidente heredó dos nociones esenciales: nacionalismo y relativismo. Inmerso en el Romanticismo rechaza la visión “mecánica” y universalista de la Ilustración francesa. El lenguaje vivo es el lenguaje real, creativo, el que se va construyendo en la historia de los pueblos, es la *tradición* de donde emana la identidad de éstos. Se trata de la cultura –*Kultur* o *folk-lore*– en el sentido de conocimiento o pensamiento popular, en contraposición con la racionalidad mecánica carente de identidad y sentimiento. Este es uno de los fundamentos del relativismo cultural de nuestros días.⁶

Tal vinculación histórica entre el desarrollo del sentimiento o identidad de un pueblo con una lengua conduce a la consecuencia de que las lenguas sean específicas, propias de un pueblo en particular, en el sentido de que “son” la historia, el pensamiento y el sentimiento de ese pueblo. En este sentido las lenguas son monádicas, excluyentes e intraducibles. Es la base del así llamado relativismo lingüístico, que también adopta la forma de nacionalismo lingüístico. Lo anterior, según Herder, se deriva de cuatro leyes naturales:

⁶ No es este el lugar para desarrollar dicha cuestión. Baste recordar que el relativismo de Herder (y en general del romanticismo alemán) llegaría a la antropología norteamericana (México incluido) gracias al trabajo de Franz Boas –formado en Alemania– y heredero de las ideas de Wilhelm von Humboldt, entre otros.

- El hombre es un ser activo que piensa libremente y cuyas fuerzas actúan en progresión gradual. De ahí que sea una criatura hablante.
- Por su vocación, el hombre es una criatura de rebaño, de sociedad. El desarrollo de una lengua le es natural, esencial, necesario.
- En la misma medida que no podía seguir siendo un rebaño, la especie humana entera, tampoco podía conservar una única lengua. Era, por tanto, necesario que formaran diferentes lenguas nacionales.
- En la misma medida en que según toda probabilidad, la especie humana constituye un todo progresivo con un mismo origen, un gran gobierno, igual puede decirse de todas las lenguas y, con ellas, esta cadena entera de desarrollo.

Estas ideas habrían de tener un importante sustento gracias al desarrollo de la llamada “teoría indoeuropea”, según la cual lenguas tan aparentemente distintas como el sánscrito, el latín, el griego y probablemente otras lenguas, habrían evolucionado de una lengua común más antigua y ya extinta: el indoeuropeo. Suele atribuirse la demostración de esta teoría a sir William Jones, en su famoso discurso para The Asiatic Society en 1786, publicado dos años después como *The Sanscrit Language*.⁷

En parte, el medio para proceder en ambos casos fue la comparación de las lenguas. Pronto habría de quedar claro que las lenguas actuales son las formas resultantes de su “evolución”, es decir, de su cambio a lo largo del tiempo. Evolución e historia se suman para fortalecer las ideas de la evolución del pensamiento y sentimiento de un pueblo único y particular a lo largo de su historia.

⁷ Aunque ahora sabemos que es erróneo atribuir sólo a Jones el descubrimiento de la vinculación entre latín, griego, sánscrito y otras lenguas, lo cierto es que fue gracias a su influencia que dicho descubrimiento se difundió y se integró al pensamiento europeo.

Esa idea está bien condensada en el título del libro de Bastardas y Boix (1994), *¿Un Estado, una lengua? La organización política de la diversidad lingüística*. La idea de asignar una lengua a un Estado es una forma de organización política. Pero el recurrir a la lengua como uno de los elementos definitorios de la nacionalidad (esto es, de la identidad nacional) es mucho más antigua.

IN ATL IN TEPETL

El altépetl constituye la unidad política básica del mundo mesoamericano. Y digo constituye, en presente, porque aún lo es. De acuerdo con Florescano (2009, p. 33) la palabra altépetl es una abreviación de un difrasismo náhuatl: *in atl in tepetl*, que significa población o ciudad y refiere al centro o asiento político y religioso de una comunidad. Por supuesto, en cada lengua mesoamericana el altépetl se nombra con sus propias palabras, pero como organización política es común a toda el área.

Los difrasismos⁸ son un recurso retórico muy utilizado en el lenguaje ritual o *tecpillatolli*. Reflejan mucho de la estética verbal mesoamericana y mucho también de la cultura, ya que la unión de palabras “no es aleatoria, está motivada por aspectos sociales, culturales y representa las maneras de percibir y conceptualizar referentes significativos en el México prehispánico del siglo XVI”. Por ejemplo, la expresión *in ixtli in yollotl*, ‘el rostro, el corazón’ significa algo así como ‘persona’, y alude a dos nociones esenciales para la humanidad en la visión náhuatl: el rostro como icono de quien se con-

⁸ Los difrasismos se forman mediante la yuxtaposición de dos elementos léxicos que juntos forman una unidad con un significado distinto al de sus constituyentes. Hay muchísimos más difrasismos, algunos muy conocidos, como: *in xochitl in cuicatl*, ‘flor y canto’ o ‘poesía’; otros no tanto: *in cuitlapilli in atlapalli* ‘la cola, el ala’ = el pueblo llano, los vasallos. Otros bastante transparentes: *in cueitl in huipilli* ‘la falda, la blusa’ = mujer; otros más bien opacos, como: *in temoxtili in ehecatl* ‘el polvo, el viento’ = enfermedad.

duce sabia y rectamente y el corazón como la templanza, la firmeza de la voluntad que se adquiere mediante una buena educación y las acciones responsables. El ideal del hombre náhuatl es quien tiene un “rostro sabio y un corazón firme como piedra”. Otro ejemplo conocido es la expresión *in atl in tlachinolli*, literalmente ‘el agua, la quemazón’ que se utilizaba para significar la guerra. Es de notarse que el glifo del *in atl in tlachinolli* (sí, esto tiene una representación gráfica) aparece en las versiones nahuas de lo que ahora es el escudo nacional. Sólo que el águila no sostiene en su pico a una serpiente, sino al símbolo de la guerra. Si tomamos en cuenta que el águila representa, además al sol y por tanto, a uno de los dioses tutelares aztecas, la imagen sugiere un contenido semántico muy complejo de asociaciones culturales y simbólicas, *in atl in tlachinolli*.

Nombrar como altépetl a una población implica un entramado simbólico también muy enraizado en las “maneras de percibir y conceptualizar” la organización política mesoamericana. La frase *in atl in tepetl* hace referencia a la creación del mundo –un poco en el sentido de cosmos, en tanto opuesto a caos–, el monte primordial (*tepetl*) se asienta sobre las aguas (*atl*) y del que “emanaban todas las manifestaciones de la vida y la hendidura por donde irremisiblemente desaparecían los seres humanos, las plantas y los astros” (Florescano, 1997, pp. 320-321). De ahí también la importancia de las pirámides como iconos arquitectónicos de ese monte original y por tanto, como índice de ‘lugar’ sagrado, como símbolo del poder. La pirámide del sol en Teotihuacan está rodeada por una especie de canal diseñado para tener agua, así la pirámide parece descansar sobre el agua, *in atl in tepetl*. El altépetl es pues, simbólicamente un lugar y una comunidad, o más precisamente, el territorio de una comunidad de personas. Lo que me interesa resaltar aquí es que en la cosmovisión mesoamericana la unidad política-territorial mesoamericana es el altépetl; una especie de ciudad-Estado al que pertenecían los “ciudadanos” mesoamericanos.

Según Florescano (2009), un altépetl se compone de cuatro a diez calpules o *calpolli*. Cada uno de ellos formado por un linaje

que posee una extensión de tierra repartida entre sus integrantes. Cada *calpolli* cuenta con su propio líder que tiene como tarea distribuir la tierra, recoger impuestos, representar a sus miembros en los tribunales y organizar las festividades rituales. De los *calpolli* provienen también los escuadrones militares del altépetl, los cuales “luchan con sus propias banderas”, es decir, tienen identidad propia.

Los calpules están formados por grupos de parentesco que trabajan parcelas de tierra que les pertenecen en tanto linajes –es decir, por parentesco– y pueden usufructuarlas en tanto cumplan con sus obligaciones para con su linaje, su *calpolli* y su altépetl. O, como se dice todavía, en tanto cumpla con sus obligaciones comunitarias. De ahí, siempre según Florescano, la importancia del reconocimiento a los ancestros. De ellos proviene la pertenencia a un linaje y un *calpolli* y por tanto, la legitimidad para poseer la tierra. La ceremonia que hoy conocemos como Día de Muertos es la versión contemporánea de ese ritual para los ancestros. La enorme importancia que esta celebración tiene todavía entre los pueblos indígenas, es un indicio de su trascendencia y vinculación con los elementos más básicos del sentido de pertenencia en el mundo mesoamericano. Se respeta a los ancestros no tanto para mantener viva su memoria, sino porque al refrendar la pertenencia a una familia, a un linaje, se refrenda la legitimidad de la pertenencia a una comunidad (*calpolli* y altépetl) y del acceso a la tierra, a la base misma de la existencia económica, social y cultural. En consecuencia, si no se pertenece, no se puede siquiera ser.

Tal vez por ello, ni la Colonia, ni el México independiente han logrado desintegrar la organización sociopolítica del altépetl indígena, es decir, los principios que regulan los derechos y obligaciones de sus integrantes, en otras palabras, sus formas de ciudadanía o pertenencia (*cf.* Korsbaek, 2011). Si bien el altépetl prehispánico se ha transformado considerablemente a lo largo de la historia, aún es posible reconocer, sin mucho esfuerzo, sus rasgos principales en las comunidades indígenas rurales de la actualidad. Las comunidades

indígenas han enfrentado condiciones políticas y sociales cambiantes en cada época de nuestra historia que las han obligado a modificarse para adaptarse a esas nuevas condiciones, pero hasta ahora han logrado mantener sus rasgos esenciales: grupos de parentesco y barrios, territorio propio y colectivo, autoridades propias, así como sus símbolos de identidad, principalmente “un templo, que era a la vez la residencia de su dios tutelar y el símbolo de la soberanía territorial del pueblo; junto al templo había una gran plaza que servía como centro ceremonial y mercado” (Florescano, 1997, p. 318). Las comunidades indígenas actuales no son exactamente iguales a los altepeme prehispánicos, por supuesto, pero continúan manteniendo los mismos principios de pertenencia, identidad y lealtad (Carmagnani, 1989; Florescano, 1997, pp. 318-328).

Cuando era un joven lingüista que recién comenzaba a conocer las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Oaxaca, no lograba entender lo que me parecía una obsesión con la historia fundacional del pueblo. En todas partes cualquier intento de promoción o recuperación cultural tenía que comenzar por rescatar la historia de la creación del pueblo. Más aún, la más de las veces era una historia que mezclaba historia con mitos que, con frecuencia, resultaba en textos más bien opacos semánticamente. Poco a poco pude ir comprendiendo su importancia para legitimar los derechos de pertenencia de los individuos al altépetl o la comunidad, y la legitimidad del altépetl mismo a su territorio y su soberanía mediante la reiteración de la historia (y los mitos) de su gente. La pertenencia significa todo.

En todo esto la identidad lingüística ocupa un lugar más bien secundario. Como hace notar Florescano (2009, p. 56) acerca de los altepeme de los XII y XIII:

Salta a la vista que se trata de altepeme multiétnicos provenientes de los antiguos toltecas de Tula (que ya en sus tiempos de esplendor eran metrópoli multiétnica), mezcladas con grupos chichimecas y otros mixteco-popolucas [...] [subrayado mío].

Lo importante para pertenecer a un altépetl o a una comunidad es la organización modular y jerárquica en grupos de parentesco cumpliendo con sus obligaciones para con el altépetl, no la pertenencia a una nación cultural, como en la tradición europea.

Las comunidades indígenas rurales mesoamericanas de la actualidad son, al igual que los altepeme prehispánicos, una entidad político-territorial autónoma y soberana. Por eso es que cada comunidad se afana en mantener los símbolos que la identifican y jerarquizan en las relaciones intercomunitarias, a saber, santo tutelar (templo propio y entre más grande y costoso, más prestigioso), autoridades propias (soberanía y poder propios), un territorio igualmente propio y trabajo comunitario. Al lado de esto se encuentran otros índices simbólicos distintivos los cuales funcionan como una especie de marcadores de identidad y que son cuidadosamente preservados. Entre éstos lo que más nos interesa aquí, es el mantenimiento de un habla propia. No necesariamente una lengua distinta, sino una variedad propia de la comunidad (Díaz Couder, 1990). Incluso en los casos de comunidades multiétnicas o multilingües los hablantes de cada lengua tienden a mantener una variedad dialectal distinta a la hablada en otras comunidades hablantes de la misma lengua.

Dicho sucintamente, la organización social, política y territorial mesoamericana está orientada a la diferencia. Mantener un habla distintiva es parte de la idea de sociedad mesoamericana. Pensar en formas lingüísticas comunes va contra el principio de identidad y diferencia de los altepeme o comunidades. De ahí que los intentos por aplicar normas escritas multidialectales –o como erróneamente se acostumbra decir en México, de *normalización*– enfrentan una hostil resistencia. Se insiste en que cada lugar tiene su propia forma de pronunciar y se demandan textos producidos de acuerdo con el habla de cada localidad. No es otra cosa que el altépetl en acción.

Existen numerosos ejemplos –casi cada comunidad indígena lo es– de la persistencia del altépetl como forma de organización social y política entre los pueblos indígenas mexicanos. Para los fines

de esta discusión resulta útil el caso de San Francisco Oxtotilpan en el Estado de México. Un estudio sobre esta comunidad ha sido publicado recientemente por Leif Korsbaek (2011). En él muestra cómo funciona la política en la comunidad. La organización política recuerda a los altepeme en tanto se ordena en una estructura simultáneamente política y religiosa. El acceso a los cargos más altos y prestigiosos en la comunidad se logra mediante el cumplimiento de obligaciones comunitarias en dos “escaleras”, una cívica y política –policía, regidor, síndico, presidente municipal– y otra religiosa –como responsable de celebraciones religiosas–. Se avanza cumpliendo obligaciones en ambas vías. Es una especie de organización teocrática, donde religión y política están fusionadas.

Amén de las diferencias entre modernidad y tradicionalismo e individualismo y colectivismo, un tercer binomio antagónico aflora cuando se habla de tradiciones político-sociales indígenas: secularismo vs. religiosidad. En efecto, el sistema de cargos [...] no sólo funge como la columna vertebral de la vida política de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan, sino también como lazo religioso fundamental sin el cual lo político no podría, simplemente, ser (Korsbaek, 2011, p. 115).

San Francisco Oxtotilpan es, en todos sentidos, una comunidad indígena, como señala Korsbaek. No obstante, ahí no se habla ya la lengua originaria del lugar, el matlatzinca. Sólo 13.5% de la población total de la localidad (1,264 habitantes) está registrado como hablante de lengua indígena por el Censo General de Población y Vivienda del 2010, por lo general gente mayor, y en todo caso francamente minoritaria, lo que hace poco necesario el uso habitual del matlatzinca por parte de quienes aún lo recuerdan.

El hecho de que la lengua indígena haya dejado de ser utilizada puede inducir a algunos a pensar que la población de Oxtotilpan ha dejado de ser indígena. Es la conclusión lógica cuando se sigue la línea de pensamiento herderiana u occidental, según la cual la identidad lingüística estaría asociada a la identidad cultural. Sin embargo,

como trato de mostrar, continúa siendo una comunidad indígena en los aspectos esenciales. Las consecuencias son importantes tanto en lo que respecta a las políticas del lenguaje en México, como en lo tocante a la conceptualización de la ciudadanía.

CIUDADANÍAS PARALELAS, LENGUAS ENCONTRADAS

La noción de ciudadanía supone la soberanía del pueblo, de ahí su estrecho vínculo con la democracia y con los Estados nacionales. De ahí también la idea de que al ser ciudadano de un Estado no se puede ser de otra entidad social o política, es una identidad excluyente. En los tiempos actuales, más flexibles en cuanto a la exclusividad de la identidad nacional, la aceptación de la ciudadanía doble no es ilegal. Lo que abre la puerta a una doble identidad nacional en términos étnicos también.

Al mismo tiempo, la ciudadanía garantiza la igualdad *jurídica* de todos los ciudadanos mediante los derechos civiles y políticos constitucionales. Sin embargo, los elementos que constituyen la ciudadanía son similares a otras formas de membresía social. Más aún, las formas concretas de soberanía popular han adoptado formas distintas. Las dos formas más generales son las que derivan del derecho territorial o *ius soli*, unas, y del derecho de sangre o *ius sanguinis*, las otras. El caso de Francia y Alemania, respectivamente, suelen ser los casos ejemplares. Se trata de dos tipos distintos de *pertenencia* a una nación. En un caso se es miembro de la nación⁹ por haber nacido dentro de su territorio; en el otro caso, se pertenece por descender de integrantes de una nación cultural. No obstante, la ciudadanía no es sólo una cuestión de adscripción territorial o de parentesco. Involucra una dimensión a la vez social y personal,

⁹ Gilberto Giménez señala que el término latino *natio* se utilizaba para designar a pueblos distintos del romano, para el cual reservaban la palabra *populus*.

la *pertenencia*.¹⁰ La ciudadanía, como la etnicidad u otras formas de identidad social, son formas de *pertenecer a una comunidad*, ya sea nacional, étnica o comunal como en Mesoamérica.

En realidad, la ciudadanía como expresión de la pertenencia a una comunidad política no es fácilmente diferenciable de otras formas de pertenencia, como la etnicidad. De acuerdo con François Rocher:

La ciudadanía puede ser entendida como un sentimiento de tipo comunitario ligado al hecho de vivir dentro de un mismo entorno institucional y de la capacidad de influenciar su evolución. De esta manera la ciudadanía está íntimamente ligada, de un lado a los derechos individuales y de otro a la pertenencia a una determinada comunidad política particular. En tal sentido, la ciudadanía transmite un sentido de pertenencia (Rocher, 2000, p. 208, citado por Del Álcazar Chávez, 2003, pp. 43-44).

En este mismo sentido, David Miller señala que:

...la confusión entre nacionalidad y etnicidad es [...] comprensible porque aquí tratamos con fenómenos que son de hecho del mismo tipo. Tanto las naciones como los grupos étnicos son cuerpos de personas unidos por características culturales comunes y por el mutuo reconocimiento; más aún no hay una línea divisoria precisa entre ellos (Miller, 1997, p. 36).

Por su parte, Anthony D. Smith (1997, pp. 17-38) discute ampliamente lo que llama el fundamento étnico de las naciones, mostrando cómo las naciones encuentran su particularidad, su identidad,

¹⁰ Uso el término 'pertenencia' como traducción de la noción de *belonging*, desarrollada por Anthony P. Cohen en su influyente ensayo de 1985: "*Belonging, of what it means to belong, is constantly evoked by whatever means come to hand: the use of language, the shared knowledge of genealogy or ecology, joking, the solidarity of sect, the aesthetic of subsistence skills. This persistent "production" of culture and attribution of value becomes an essential bulwark against the cultural imperialism of the political and economic centres, and thus provides fundamental means by keeping the communities alive and fruitful*" (Cohen, 1985, p. 6).

en los elementos constitutivos de una etnia pero extendidos a una comunidad política más amplia. Para recurrir a un ejemplo obvio, la identidad nacional mexicana se sustenta en buena medida en la etnicidad azteca. De hecho, nuestro equipo nacional de futbol es usualmente nombrado como la selección “azteca”. No se dice la selección maya o mixteca. El símbolo del mito fundacional de la capital azteca –el águila y la serpiente sobre un nopal– ha sido apropiado como símbolo de la nación mexicana. La idea de una identidad mestiza, propia de la ideología del nacionalismo revolucionario mexicano, no es sino una variante del fundamento étnico de la nacionalidad.

De acuerdo con Anthony D. Smith, “una nación es un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes iguales para todos sus miembros” (Smith, 1997, p. 36). Una noción similar es la que propone Miller para caracterizar a una nación, de acuerdo con la cual ésta es:

una comunidad *a)* constituida por una creencia compartida y un compromiso mutuo, *b)* que se extiende en la historia, *c)* activa en carácter, *d)* ligada a un territorio particular, y *e)* distinta de otras comunidades por una cultura pública distintiva –que sirve para distinguir la nacionalidad de otras fuentes colectivas de identidad personal (Miller, 1997).

Como puede apreciarse, la perspectiva de Smith agrega las dimensiones de economía unificada y de deberes y derechos iguales, en tanto que Miller enfatiza tanto el carácter de comunidad como el carácter *activo* de la nacionalidad, en el sentido de que “las naciones hacen cosas en común, toman decisiones, logran resultados” si bien mediante representantes nacionales.

Por lo dicho aquí, no es de extrañar que estos criterios sean aplicables al altépetl mesoamericano y no sólo en términos de etnicidad sino en términos de identidad política principalmente. En efecto, el altépetl es una entidad político-territorial. Es importante distinguir

el altépetl o comunidad indígena de un grupo étnico o un pueblo (al que se le suele asignar el papel de nación cultural al estilo de Herder). Si bien tiene elementos propios de la etnicidad no coincide completamente con ella, del mismo modo que la nacionalidad tampoco coincide del todo. Ambas, nacionalidad y comunalidad, tienen fundamentos étnicos pero no se limitan a ellos. Lo que los distingue de la etnicidad es el hecho de contar con un vínculo político y territorial –derechos y obligaciones iguales para sus integrantes–, ambos elementos esenciales para la ciudadanía y la pertenencia.

Por su parte, la clásica interpretación de Benedict Anderson (1993) de la nación como una comunidad imaginada se sustenta más bien en la idea de una comunidad de comunicación (Wright, 2000), que en la de una comunidad creada mediante vínculos de derechos y obligaciones. En este sentido, su idea de nación también parte de la comunidad, la parte “imaginada” se acerca a la idea de cultura de masas pública de Smith y de Miller.

Lo anterior tiene el propósito de mostrar los traslapes conceptuales –y factuales– entre ciudadanía, nacionalidad y etnicidad, lo que me permite establecer el paralelismo entre ciudadanía nacional y “ciudadanía” comunitaria o étnica y la dificultad que hemos tenido como nación para integrarlas. Hasta ahora los esfuerzos para “resolver” esta situación han procurado interpretar las identidades de los pueblos indígenas según la idea occidental de la identidad nacional. Esto ha sido posible debido a que si bien un altépetl o comunidad indígena no es ni una nación ni un grupo étnico, se puede caracterizar de manera parecida a ambos, mediante la noción de pertenencia que subyace a las identidades sociales.

Tanto el sentido de pertenencia como el ejercicio de ésta mediante derechos y obligaciones se encuentran en la pertenencia a la nación mexicana –ciudadanía propiamente dicha– y la pertenencia a una comunidad indígena. Es decir, en este sentido se trata de dos formas de ciudadanía en coexistencia. De ahí la propuesta de ciudadanías diferenciadas o de ciudadanías cívicas como distinta de las ciudadanías culturales.

En el caso de México, tenemos dos tipos de sociedades, dos tipos de culturas, con sus propias nociones de pertenencia de la cual derivan dos tipos distintos de ciudadanía. Por una parte, la tradición desarrollada a partir de las ideas de Herder de acuerdo con la cual la identidad lingüística es la base de la nación cultural, la mexicanidad; y por otra la tradición mesoamericana, indígena, construida sobre la base del parentesco, la residencia y el trabajo comunitario.

El uso de la educación pública como instrumento para la formación de ciudadanos, es decir, para implantar lealtades e identidades nacionales, fue un componente esencial en el origen de los sistemas nacionales de educación. Todavía lo es, aunque menos ostensiblemente. Se aprecia sobre todo en la enseñanza de la historia oficial de la nación y en el tratamiento de la ciudadanía y el civismo. En ambos casos aparece de manera no resuelta la diversidad de lenguas y culturas, y como trato de mostrar aquí, encontramos formas de ciudadanía paralelas y separadas.

Como revela el caso de San Francisco Oxtotilpan –el botón de muestra–, en nuestro país coexisten dos tipos de ciudadanía separadas: la nacional y la comunitaria. No sólo porque tienen contenidos culturales y comunidades de comunicación distintas (mónadicas y excluyentes), sino también porque tienen lógicas políticas distintas. Las comunidades indígenas han venido adaptando a lo largo de la historia su forma esencial de organización política, el *altépetl*, a las condiciones impuestas en cada época. Pese a la estructura administrativa actual jerarquizada en municipios, distritos y estados, las comunidades indígenas han logrado mantener en gran medida su identidad y “soberanía” propias.

En cierta forma, las comunidades son pequeñas naciones, con su identidad y sus tradiciones y su lengua. Aunque, como he tratado de mostrar, la lengua no ocupa un lugar tan preponderante en su identidad comunal. Lo realmente determinante para establecer la pertenencia a una comunidad es su vínculo de parentesco y el cumplimiento de sus obligaciones comunales (o ciudadanas).

Una de las condiciones necesarias para llevar la educación escolarizada es la escritura. En el caso de las comunidades indígenas eso significa utilizar la lengua local en forma escrita. El uso escrito de una lengua requiere convenciones que permitan a sus usuarios codificar y decodificar la secuencia de letras de la misma manera. En otras palabras, requiere el establecimiento de normas gráficas u ortografía, es decir, requiere algún grado de normativización. Debido a la lógica de los altepeme, tal normativización debería hacerse para cada comunidad o, en términos lingüísticos, para cada “dialecto” (Díaz Couder, 1990).

Por su parte, en la lógica nacional de la educación pública tal fragmentación de la escritura resulta difícil de manejar por su complejidad, por su costo y por el relativamente escaso beneficio a obtener. Si pensamos en los miles de “lenguas” comunales en las que habría que formar maestros bilingües, los materiales didácticos a elaborar, imprimir y distribuir, los intérpretes a formar y demás servicios lingüísticos a atender, resulta evidente la complicación. De hecho, en el plan sectorial de Educación del gobierno de Vicente Fox y también en el de Felipe Calderón, aparece la dispersión de los asentamientos indígenas como uno de los principales obstáculos para hacerles llegar los servicios públicos, la educación entre éstos. En efecto, baste recordar que una alta proporción de las escuelas indígenas son multigrado o unitarias.

Pero más allá de estas cuestiones presupuestales, logísticas y administrativas, la noción de ‘lengua’ asociada a la de ‘pueblo’ impide comprender en sus propios términos la relación de las comunidades indígenas con sus lenguas. Se continúa pensando, por ejemplo, en la lengua mixe como la lengua específica de un pueblo al estilo europeo, y la gestión educativa (planeación educativa y cultural) obedece a esta visión herderiana. De ahí, la necesidad de introducir la noción de “variantes” lingüísticas, es decir, variedades de una misma lengua, utilizadas en comunidades indígenas rurales pertenecientes a un mismo pueblo o grupo indígena. Es notable en este sentido, el Catálogo de Lenguas del Instituto Nacional de Lenguas

Indígenas, en el que, por cierto, no aparece una sola lengua sino diez familias lingüísticas constituidas por 68 “agrupamientos” formados, a su vez, por 364 “variantes”. Es decir, la visión europea de “lengua” no puede ajustarse al entorno político y sociocultural me-soamericano.

Actualmente la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas reconoce a las lenguas indígenas como “nacionales”. El sentido inmediato de este reconocimiento es el carácter de lenguas con derechos ciudadanos, por así decirlo. Se les reconoce como parte constitutiva de la nación mexicana.¹¹ Pero en la lógica herderiana que he venido discutiendo, implica también la idea de que se trata de lenguas que singularizan e identifican a pueblos específicos. Así el náhuatl sería la lengua del pueblo náhuatl, etcétera.

Para complicar las cosas aún más, la transformación de la sociedad mexicana hacia una economía de libre mercado ha provocado un desplazamiento masivo de la población rural hacia centros urbanos como trabajadores con baja calificación o como jornaleros agrícolas. Muchos de estos “migrantes” se han desplazado también al extranjero, principalmente a EUA, como es bien conocido. Esta situación está propiciando, a su vez, una nueva reformulación de las identidades indígenas. Al estar en contacto con miembros hablantes de otras lenguas, compartiendo condiciones de precariedad, surgen formas de solidaridad e identidad, panétnicas o de paisanaje (proceder de la misma región, aunque no de la misma localidad o el mismo grupo etnolingüístico); en algunos casos, la interacción y conformación de grupos con integrantes de hablantes de la misma lengua, pero procedentes de diversas localidades y por tanto, con diferentes dialectos, está propiciando una mayor conciencia de pertenecer a una misma comunidad lingüística (Velasco, 2002; Sifuentes, 2007; Velasco, 2008; Torres, 2010; Cornelius, FitzGerald *et al.*, 2011). No obstante, por ahora carecemos de información su-

¹¹ Si bien el Artículo 4º Constitucional expresa claramente que la nación mexicana es “única e indivisible”.

ficiente para prever el resultado de estos procesos emergentes. En el momento actual sigue predominando la lealtad a la comunidad –al pueblo, como suelen decir los propios indígenas– en las organizaciones y la conciencia indígenas, como se manifiesta en las organizaciones indígenas en la zona metropolitana de la Ciudad de México, donde todavía predominan organizaciones de migrantes por comunidad y por el mantenimiento de vínculos de ciudadanía entre los migrantes urbanos y sus comunidades de origen, aun cuando entre los residentes en las ciudades el dominio de la lengua indígena haya disminuido considerablemente.¹²

En síntesis, este ensayo muestra que el sentido de la idea de ‘lengua’ está determinado en gran medida por la tradición cultural que la define y, junto con ella, está también determinado el tratamiento que habrá de darse a las lenguas de la comunidad de acuerdo con el lugar que se les asigna en su organización social y en la ideología que la acompaña. Es precisamente ese marco ideológico y de organización social el que determina los límites de la noción de ciudadanía en la medida en que la *pertenencia* a una comunidad está prescrita por tal marco.

Como he tratado de mostrar, en México –y de manera más general, en naciones poscoloniales– existe una doble pertenencia en el caso de las comunidades indígenas. Lo que supone dos lealtades (comunitaria y nacional) que coexisten pero de manera más bien informal. La ciudadanía indígena, por llamarla de algún modo, no tiene ningún tipo de reconocimiento lo que dificulta, incluso, la gestión, el diseño y la implementación de proyectos o programas educativos lingüística y culturalmente pertinentes.

Como puede verse, la actual concepción de ciudadanía hegemónica en el país obstaculiza el pensar siquiera en formas de autonomía indígena que serían posibles o aceptables si contáramos con una idea de ciudadanía más amplia que la idea liberal. De ahí la

¹² Una descripción en detalle de un proceso similar en la ciudad de Los Ángeles, California, puede verse en Rosenthal (2012).

importancia de imaginar no sólo una nación culturalmente plural –como reconoce nuestra Constitución desde 1992–, sino de hacer de esa pluralidad una práctica ciudadana.

REFERENCIAS

LIBROS

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Bastardas-Boada, A. y E. Boix (Eds.) (1994). *¿Un estado, una lengua?: La organización política de la diversidad lingüística*. Barcelona, España: Octaédro Universidad.
- Bauman, R. y Briggs, C. (2000). Language philosophy as language ideology: John Locke and Johann Gottfried Herder. En P. Kroskrity (Ed.), *Regimes of language* (pp. 139-204). Santa Fe, Nuevo México y Oxford: School of American Research Press-James Curry.
- Blommaert, J. (2010). *The sociolinguistics of globalization*. Cambridge, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Burke, P. (2006). *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*. Madrid, España: Akal Ediciones.
- Carmagnani, M. (1989). *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: FCE.
- Cornelius, W. A., D. S. FitzGerald, et al. (Eds.) (2011). *Migración desde la Mixteca: una comunidad en Oaxaca y California*. México: CCIS Universidad de San Diego-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Miguel Ángel Porrúa.
- Eco, U. (1994). *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, España: Crítica.
- Errington, J. (2008). *Linguistics in a colonial world. A story of language, meaning, and power*. Malden, Massachusetts, Estados Unidos: Oxford-Blackwell.
- Florescano, E. (1997). *Etnia, Estado y Nación*. México: Aguilar.
- Florescano, E. (2009). *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. México: FCE.
- Guibernau, M. (1996). *Los nacionalismos*. Barcelona, España: Ariel.
- Hastings, A. (2000). *La construcción de las nacionalidades*. Madrid, España: Cambridge University Press.
- Heller, M. (2011). *Paths to post-nationalism. A critical ethnography of language and identity*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Lodares, J. R. (2002). *Lengua y Patria*. Madrid, España: Taurus.

- Maquiavelo, N. (2012). *Diálogo en torno a nuestra lengua*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- McCarty, T. L., Romero-Little, M. E. et al. (2011). Critical ethnography and indigenous language survival: some new directions in language policy research and praxis. En T. L. McCarty (Ed.), *Ethnography and language policy* (pp. 31-52). Nueva York y Londres: Routledge.
- Miller, D. (1997). *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Barcelona, España: Paidós.
- Olender, M. (1989). *Les langues du Paradis*. París, Francia: Gallimard-Le Seuil.
- Reale, G. (2005). *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Renan, E. (1987). *¿Qué es una nación?* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Rocher, F. (2003). Citoyenneté fonctionnelle et État multicultural: pour une critique du jacobinisme juridique et de la quête d'homogénéité. En M. Coutu et al. (Dirs.) *Droits fondamentaux et citoyenneté. Un citoyenneté fragmentée, limitée, ilusoire?* Quebec, Canadá: Les Éditions Themis.
- Rodríguez Barraza, A. (2008). *Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder*. Madrid, España: Biblioteca Nueva-Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Rosenthal, N. G. (2012). *Reimagining Indian Country*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Sifuentes, H. (2007). *Migración, cultura y ciudadanía. Los mixtecos en Torreón*. Área de Diversidad e Interculturalidad. (Tesis de Maestría en Desarrollo Educativo) México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Smith, A. D. (1997). *La identidad nacional*. Madrid, España: Trama Editorial.
- Stroud, C. (2007). Bilingualism: colonialism and poscolonialism. En M. Heller. *Bilingualism: a social approach*. (pp. 25-49). Hampshire y New York: Palgrave MacMillan.
- Torres, A. (Ed.) (2010). *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y tramas culturales*. Quito, Ecuador: Flacso-AEICID-UNICEF.
- Varese, S. (1992). *De la aldea a la transnacionalización: Los pueblos indios ante el tercer milenio*. III Coloquio Paul Kirchhoff, México: UNAM.
- Velasco, L. (2002). *El regreso de la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos*. México: El Colegio de México-El Colegio de la Frontera Norte.
- Velasco, L. (Ed.) (2008). *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte-Miguel Angel Porrúa.
- Von Humboldt, W. (1972). *Sobre el origen de las formas gramaticales y sobre su influencia en el desarrollo de las ideas*. Barcelona, España: Anagrama.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: FCE.

Wright, S. (2000). *Community and communication: The role of language in nation state building and European Integration*. Clevedon, Reino Unido: Multilingual Matters.

REVISTAS

Díaz Couder, E. (1990). Comunidades y dialectos. *Papeles de la Casa Chata* 5, 29-39.

Díaz Couder, E. (2009). Multiculturalismo y educación. *Cultura y representaciones sociales*, 4 (7), 27-54.

Hobsbawm, E. (1996). Language, culture, and national identity. *Social Research*, 63, 1065-1080.

Korsbaek, L. (2011). La política en San Francisco Oxtotilpan. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 56 (2011), 103-120.

Máiz, R. (2006). Los nacionalismos antes de las naciones. *Política y Cultura* (26), 79-112.