

Waʔási - kehkí buu naaósa-buga

“Hasta aquí son todas las palabras”

La ideología lingüística en la construcción
de la identidad entre los guarijó del alto mayo

Colección
Rayénali



Waʔási - kehki buu naaósa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"
La ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del alto mayo

Este trabajo fue presentado como tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, siendo el jurado: Dr. José Luis Moctezuma Zamarrón (director de tesis), Dra. Jane H. Hill, Dr. Pedro Ernesto Lewin Fischer, Dr. Roberto Flores Ortiz, Dr. Ronald Terborg, Dra. María Regina Martínez Casas, Dra. Celia María Zamudio Mesa y la Secretaria de actas Dra. Ana Paulina Pintado Cortina.

Fotografía de portada: *Artesanías guarijó*. Harriss, 2008.

Derechos reservados para esta primera edición 2012

© Claudia Jean Harris Clare

© Instituto Chihuahuense de la Cultura

ISBN: 978-607-7788-81-2

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, fotografías de las pinturas o grabados, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, digital, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo de la autor o en su caso de sus descendientes.



Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Waʔási - kehki buu naaósa-buga

“Hasta aquí son todas las palabras”

La ideología lingüística en la construcción
de la identidad entre los guarijón del alto mayo

Claudia Jean Harriss Clare

Chihuahua, 2012

Directorio

GOBIERNO DEL ESTADO

Lic. César Horacio Duarte Jáquez
GOBERNADOR CONSTITUCIONAL

Lic. Jorge Mario Quintana Silveyra
SECRETARIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE

INSTITUTO CHIHUAHUENSE DE LA CULTURA

Arq. Fermín Gutiérrez Galindo
DIRECTOR

Lic. Enrique Servín Herrera
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE ATENCIÓN A LAS LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Consuelo Sáizar
PRESIDENTA

Roberto Vázquez Díaz
SECRETARIO CULTURAL Y ARTÍSTICO

Raúl Arenzana Olvera
SECRETARIO EJECUTIVO

Antonio Crestani
DIRECTOR GENERAL DE VINCULACIÓN CULTURAL

Laura Emilia Pacheco
DIRECTORA GENERAL DE PUBLICACIONES

En memoria de Julio Artalejo

Índice

Símbolos utilizados en los diálogos.....13

Prefacio.....15

Capítulo I

Introducción.....23

Capítulo II

Conceptualización

El enfoque para el caso guarijó.....43

La etnografía de la comunicación y la antropología
lingüística.....45

Ideología lingüística e identidad étnica.....51

Los estudio previos.....56

Técnicas y métodos utilizados en el campo.....59

Capítulo III

Contexto sociohistórico

Contexto social.....69

Conformación del territorio interétnico.....70

Consolidación del poder de los *yorí*.....87

Territorio interétnico hoy.....96

Actuales espacios de conflicto lingüístico.....100

Capítulo IV

Los nichos de vitalidad lingüística. Una etnografía de la comunicación en las rancherías guarijó

Las rancherías.....115

Las redes sociales.....117

El silencio en la comunicación guarijó.....	134
Interacciones cotidianas.....	156
Los cuentos en la cotidianidad.....	182
<i>Pichikená</i> , “la creencia”. La tradición oral, lenguaje e identidad étnica.....	191
El lenguaje ritual. Los cantos guarijós, normatividad y vida cotidiana.....	207
Las palabras “feas”. Caciques, hechiceros, chismes y mentiras.....	213
“Problemas en el paraíso”. Los conflictos lingüísticos en los nichos de vitalidad.....	220
Acerca de los <i>yori</i> , el español y la lengua guarijó...	228

Capítulo V

Conclusiones

Conclusiones. La ideología lingüística e identidad étnica entre los guarijós.....	245
El silencio, estilo discursivo, redes sociales e identidad étnica.....	448
La diversidad de ideologías lingüísticas.....	251
Consideraciones finales.....	257

Capítulo VI

Epílogo.....	261
--------------	-----

Bibliografía.....	267
-------------------	-----

Resumen

Por el alto río Mayo, en las barrancas de la Sierra Tarahumara, vive la gran mayoría de los guarijó: pueblo indígena que comparte prácticas culturales y una cercanía lingüística con otros grupos yutoaztecas de la región. Actualmente, residen entre poblados de rancheros mestizos que, desde hace tiempo, llegaron a establecerse en el territorio tradicional. A partir de entonces, su situación comprende un terreno social interétnico con personas de ideologías y prácticas lingüísticas diferentes entretejidas dentro de procesos locales conflictivos y búsquedas cotidianas de negociación, y en redes sociales que moldean las pautas del lenguaje en los espacios públicos y privados. En este contexto, la presente investigación examina los usos cotidianos de la lengua guarijó para encontrar, dentro de sus redes, las manifestaciones de ideología lingüística y su funcionamiento en la vitalidad o en el desplazamiento. Por medio de una etnografía de la comunicación, y su análisis interpretativo enmarcado en la antropología lingüística, el estudio aporta conocimiento sobre los procesos significativos de este grupo y contribuye a las discusiones sobre las estrategias de persistencia lingüística de los pueblos indígenas del noroeste de México.

Símbolos utilizados en los diálogos

Unidades

Palabras	espacio
Nombre del hablante	:
Traducción libre	" "
Información adicional	()
Sección enfatizada	<u>negritas subrayada</u>

Entonación

Final	.
Continua	,
Interrogativa	¿?
Entonación aguda (indica enojo)	↗
Pausa corta	..
Pausa media (de 30 s.)	...
Pausa larga (de 3 a 5 min.)
Pausa muy larga (más de 5 min.)

Ruidos

Palabras o frase inaudibles	[...]
Risa	@
Ruido afirmativo	mm
Vocal alargada	aa

Las vocales en guarijó son: i,e,a,o,u¹

Acento: /´/²

Las consonantes en guarijó son:

oclusivas sordas: p, t, k

oclusivas sonoras: b, r, g

africadas (palatal): ch

sibilante: s

nasales: m, n

semivocales: w, y

lateral: l

glotales: aspiración y

saltillo /h, ʔ/

¹ Miller (1996:33), Capítulo II, "Fonología".

² Según las observaciones de Ana Medina Murillo (comunicación directa), el acento en guarijó es vocálico, pero no se usa de manera constante, así que su posicionamiento en las transcripciones puede variar.

Prefacio

En 1995 empecé los primeros trabajos de campo entre los guarijó de la sierra de Chihuahua, y a partir de entonces comparto con ellos una relación que atraviesa más de 15 años. En aquellos tiempos, el número de hablantes de la lengua se estimaba en alrededor de 1200 personas, pero con el paso de los años, según mi conteo, actualmente tienen una población reducida a 740 personas, con una gran incertidumbre en torno a su futuro. Su vida cotidiana que transcurre en la pobreza extrema y en las dinámicas violentas provocadas por el narcotráfico no ha cambiado desde la década de 1990 y siguen siendo motivo de preocupación.

A través de los años esperaba presenciar una mayor participación del Estado en la región y una mejoría en las condiciones socioeconómicas. Sin embargo, éstas no han sido notables más allá de algunos precarios programas sociales y nuevos caminos de terracería entre las comunidades. Ahora, el llamado desarrollo en la zona incluye productos como la tubería para el agua, comunicación por radio, placas solares, pero también la comida chatarra, alcohol comercializado y una escalada en la presencia de armas de fuego y drogas "duras" que permean las dinámicas sociales. En algunas rancherías hay televisión, donde por varias horas al día las familias ven las vidas imaginarias de "los otros" reflejadas en las telenovelas. De manera paulatina, ha dejado de sorprenderme el anclaje que mantiene el narco en la zona, pero sigo admirada de la fuerza de los guarijíos y su capacidad de sostenerse aun dentro de estas condiciones de vida. En gran medida, su persistencia cultural se mantiene presente en el uso cotidiano de su idioma, el apego al territorio y su constante búsqueda de estrategias de sobrevivencia.

En 2003, cuando decidí concentrarme en el estudio de la situación de su lengua, recuerdo que en una ocasión, por accidente, expresé (en guarijó) una verdadera y penosa torpeza. Después de sus carcajadas, José, de la ranchería de San Juan, me vio y con toda seriedad, dijo: "...está bien... mira, todavía no sabes nada, eres como un niño, hay que aprender las palabras... poco a poco". Desde entonces, mi comprensión de su lengua y cultura han mejorado pero aún considero que tengo mucho por aprender. Apenas estoy rascando la superficie de sus múltiples formas de expresarse, de concebir y de actuar en el mundo. A diario me enseñan algo nuevo.

Al igual que mi condición de "infante" en el manejo de su lengua, la mayoría de mis amigas y amigos guarijíos todavía me ven como un niño inmaduro recorriendo un largo sendero. En todos estos años no he dejado de contestar preguntas sobre mis motivos para usar pantalones de hombre, mi falta de marido y las "ilógicas" caminatas a solas en el monte entre comunidades. Recorrer esta parte de la sierra implica riesgos. Siempre se está sujeto a la misma violencia que ellos viven a diario. Ciertamente, las andanzas a solas en la "troca" o en búsqueda del "raite", como experiencias, han sido toda una educación en sí mismas, además de temas de largas discusiones entre ellos.

Hace algunos años, durante una fiesta tradicional *tuguri*, cuando los hombres y las mujeres formaban dos filas para tomar el *tesgüino* (cerveza de maíz) frente al altar, la autoridad del ceremonial (*maynate*) dudó sobre dónde debería colocarme, en la fila de las mujeres o en la de los hombres. Como sujeto de burla, este hecho causó mucha risa entre los participantes, y después de tomarme por los hombros entre los dos grupos, en última instancia me ubicó al final de la fila de los hombres con los niños. Aparentemente, más allá de ser una mujer "a medias", soy (a pesar de mi edad) vista como

una especie de niño raro que debe crecer y casarse. Durante el trabajo de campo en 2008, en San Juan, me regalaron un metate para moler maíz y un vestido rojo. Con eso, Ana dijo: “...ahora sí ¡ya! por fin puedes casarte”.

A pesar de nuestra estrecha relación, creo que nunca he logrado expresarles del todo mi interés en la importancia de su idioma y cultura; tampoco, el profundo aprecio que guardo para ellos. Dentro de su condición económica de pobreza, siempre me han demostrado su bondad, cariño y una gran tolerancia ante todas mis ineptitudes. Durante estos años, he visto a sus niños crecer, casarse, las matanzas y partidas de muchísimos amigos y amigas, además de las llegadas de otros recién nacidos. Me han protegido y enseñado cómo sobrevivir en la sierra y valorar la vida misma. La trayectoria de nuestras vidas en conjunto, en gran medida, forma parte de quién soy. Sin esta larga experiencia entre ellos no sé qué hubiera sido de mí, mucho menos de mi carrera antropológica, de manera que esta obra representa una construcción en conjunto, y por todo aquello estoy profundamente agradecida. Esto es, por permitirme compartir la vida, la muerte y aprender de ustedes todos estos años.

Esta calidad de relaciones, tanto de los amigos de la sierra como con los compañeros dentro de la academia, merece un reconocimiento. Entre ellos, extendiendo mi profundo agradecimiento a la familia de Josefina y Rafael Estrada, a Lázaro Santaneño; además, de Ponciana y Luis Estrada; las autoridades indígenas, Julio Artalejo y Chelía Bacasehua, Guadalupe González González, “El Bocho”, Ramiro Leal y su esposa Mari. En Loreto agradezco el apoyo de la familia de Enrique y Juana Tigre Talla; Belem, Natalia y Chabela además, de mi amiga Herminia Andujo López y su generosa familia. En Chihuahua, expreso mi agradecimiento a Isela González, Kiriaki Opinel, Víctor Martínez y su hijo Emilia-

no, por su amistad y por levantarme del suelo en más de una ocasión, y a mi amiga y médico Patricia Bremmer, por mantenerme andando en la sierra y en la ciudad. En especial, agradezco a Tiburcio Casabantes* y su familia por su amistad y participación en este proyecto. Sin ellos no hubiera podido llegar al final de este proceso. Colaboraron en las grabaciones, traducciones y comentaron sobre la redacción final de los textos en lengua indígena.

También ofrezco mi gratitud a la maestra Gloria Artís Mercadet, Hugo López Aceves y al equipo regional, pasado y presente del proyecto de *Etnografía* del INAH, por el apoyo humano y de recursos para el trabajo de campo desde el año 2000. Agradezco la confianza y el apoyo del Centro-INAH Chihuahua; a todos los compañeros del Centro-INAH Sonora y a Teresa Valdivia del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Quiero agradecer a Christopher Sanabria, Ana Laura González, Ana Luisa Calvillo Ana Medina Murillo, por sus revisiones de los primeros avances y a Héctor Curiel por sus sugerencias sobre el borrador final.

Estoy profundamente agradecida a Jane H. Hill y Pedro Lewin, por su interés y contribuciones. Además, agradezco a Roberto Flores Ortiz y Celia María Zamudio Mesa, por su seguimiento del proyecto. A Roland Terborg, María Regina Martínez Casas, Dora Pellicer y Ana Paula Pintado, agradezco su participación en el proceso.

De manera muy especial quiero dar las gracias a José Luis Moctezuma Zamarrón, "El Vaquero", por atraerme al mundo de la antropología lingüística, por nuestro trabajo dentro del

* Respeto aquí la ortografía que la familia utiliza para el apellido.

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

Proyecto de Etnografía y por su dirección académica, además, por su amistad que, junto con la de su familia Elsa y Mónica, me han brindado a lo largo de estos años. Mil gracias.

No de menor importancia es mi familia, en particular mi hijo Alejandro. Mi trabajo en la sierra ha sido fuente de una gran preocupación y angustia para todos ellos. Sin ustedes, esta investigación no hubiera sido posible. A todos, muchísimas gracias.

"La Harriss"
Chihuahua, 2011

CAPÍTULO I

Introducción

Introducción

En años recientes, la inquietud por la sobrevivencia de los grupos étnicos y la desaparición de las lenguas indígenas, ha tomado un lugar central en los debates académicos nacionales e internacionales.³ Indicadores recientes sobre la lengua guarijía (guarijó) muestran una pequeña población de hablantes que viven principalmente en rancherías y en pueblos de la serranía entre Sonora y Chihuahua en el noroeste de México. Con dos variantes lingüísticas (del río y de la sierra), en 1995 contaban con 3740 personas, pero a partir del año 2000 los censos señalaban la presencia de apenas 1671 personas y de 1648 en total por el año 2005.⁴ Desde entonces se mantienen con números bajos, pero relativamente estables (Moctezuma, 2008: 218; Moctezuma y Cifuentes, en edición).

Este idioma está clasificado dentro de la rama sonoreense de la familia yutoazteca, grupo taracahíta, subgrupo tarahumarano, lengua guarijía (Miller, 1983: 113; Moctezuma, 1991: 131). Según Miller (1996: 21) la variedad hablada por el grupo que habita el alto río Mayo en la sierra de Chihuahua es llamada por ellos mismos “warihó” (aquí escrito “guarijó”), mientras que la variedad hablada por el grupo que vive en la cuenca del río Mayo en Sonora, según ellos mismos es “guarijío” o “makurawe”. Es probable que los procesos históricos y la diáspora a partir de la Conquista y la Colonia influyeran en esta separación geográfica y social del grupo (Haro y Valdivia, 1996), así como en la formación de estas

³ Véase Heath, 1972; Lewin, 1983, 1986; Hamel y Muñoz, 1988; Cifuentes y Pellicer, 1989; De León Pasquel, 2001; Moctezuma y López, 1989; Cifuentes y Moctezuma, 2006; Moctezuma, 1987, 1994, 2001, 2008; Terborg y Velásquez, 2005; Terborg, 2006.

⁴ Véase conteo 2005, en <http://cuentame.inegi.org.mx>

dos variantes lingüísticas — la del río Mayo en Sonora y la de la Sierra Tarahumara en Chihuahua.⁵

Los guarijíos de Chihuahua han tenido una escasa presencia en las estadísticas oficiales, y aparecen en el escenario nacional apenas en 2005. En algunos censos anteriores del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (1994, desde ahora INEGI) eran simplemente agrupados con los tarahumaras de los municipios de Moris, Uruachi y Chínipas. Según mi propio conteo hecho en 2008, los hablantes de esta “variante serrana” suman 740 individuos en dichos municipios. Viven en asentamientos dispersos en rancherías y en pueblos interétnicos entre una población mestiza local de aproximadamente 19809 personas (INEGI, 2005), de manera que los guarijíos representan una minoría étnica y lingüística frente a los hispanohablantes en su región. La UNESCO (United Nations Educational Scientific and Cultural Organization) publica cifras similares, reportando esta variante en la categoría de “lengua vulnerable”.⁶

Estos censos revelan poco sobre los procesos y las dinámicas locales del uso de la lengua. Por ejemplo, aparte de los 740 hablantes señalados en la sierra, la información de campo recopilada entre el año 2000 y 2008 indica otros 50 integrantes de la etnia viviendo en diversas ciudades de la región⁷ que tienden a abandonar el uso de la lengua cuando se encuentran fuera de su territorio tradicional. Además, la observación

⁵ Miller (1994) y Barreras (1996) señalan algunas diferencias entre las variantes dialectales de *guarijío* de la sierra y *guarijío* del río, anotando además una zona de transición por la región de Bavicora, Sonora. Destacan que las distinciones son en algunos casos léxicas, pero principalmente fonológicas. Sin embargo, Miller propone que estas diferencias fonológicas tienen implicaciones morfológicas (véase Miller, 1994: 205-219). Para más detalles de las distinciones fonológicas véase también Medina Murillo (en preparación).

⁶ La UNESCO (2010) propone 696 hablantes en Chihuahua con otros 617 hablantes de la variante del río en el estado de Sonora. Véase mapa interactivo en UNESCO, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00206>.

⁷ La investigación de campo no cuenta con datos actualizados sobre la población de hablantes de la variante *guarijío* del río ubicada en el sur de Sonora.

directa confirma la existencia en la sierra de comunidades en procesos de desplazamiento severo y algunas rancherías que mantienen un gran vigor lingüístico y étnico. Todas estas cifras y circunstancias sociales apuntan a la necesidad de conocer y analizar a fondo la situación actual de esta “pequeña” lengua y la ideología lingüística e identitaria que sostiene sus nichos de persistencia cultural y vitalidad lingüística frente al dominio regional y nacional del español.

La presencia de hispanohablantes no es nueva. Inició a partir del siglo XVII y el surgimiento de los pueblos de misión y de la minería generaron un proceso que dio permanencia a los asentamientos de “no nativos” en la zona. Estas acciones modificaron el territorio tradicional y las relaciones interétnicas locales. Las fuentes históricas (Pérez de Ribas, 1992 [1645^a]; Almada, 1937; González, 1982, 1987; Moctezuma, 1991, 2008; Haro y Valdivia, 1996; Valiñas, ms, s/f) indican que a la entrada de los españoles ya existían estrechas relaciones interétnicas y lingüísticas entre los guarijíos y otros pueblos de la sierra Tarahumara; entre ellos había guazapares, chínipas y tarahumaras. De estos, los dos primeros no lograron sobrevivir a los violentos procesos coloniales. Asimismo, la colonización, el desarrollo minero y rancharo-ganadero posteriores dieron la pauta para la consolidación del dominio mestizo y el control local de los recursos naturales, económicos, institucionales y políticos que siguen imperando hasta ahora.

En este transcurso, los guarijíos lograron mantener parte de su territorio ancestral a pesar de las presiones sociales para despojarlos de sus tierras. Este proceso es evidente tanto en las fuentes académicas (Hinton, 1963: 66; Piorunsky, 1977; Moctezuma, 1991, 2008; Haro y Valdivia, 1996; Mesa, 2009) como en la manera de expresar su identidad dentro de la historia oral, que relata su origen en los montes de la región donde ellos se encuentran imbuidos, desde estos inicios, en rela-

ciones interétnicas reconstruidas cotidianamente mediante estas narraciones.

En cuanto a su territorio tradicional, es importante señalar que los guarijós residen en dos tipos de asentamientos que mantienen estrechas relaciones entre sí y que obedecen a sus propias lógicas de organización social. Por un lado, están las *rancherías*, donde prevalece el uso cotidiano de la lengua. Son pequeñas agrupaciones de casas (de dos a veinte unidades) dispersas en mesetas y apartadas por las faldas de la sierra en los municipios de Moris, Uruachi y Chínipas. Las *rancherías* están geográficamente segregadas de los pueblos mestizos y tienen sus propias características. Son habitadas por familias extensas dedicadas a la agricultura, la ganadería de subsistencia y el trabajo artesanal de sombreros de palma. Este último es una práctica significativa que representa una identidad económica de grupo.

Algunas *rancherías* cuentan con escuelas primarias, pero normalmente no hay tiendas, clínicas de salud, policía u otras instituciones del Estado. Ninguna de las escuelas primarias tiene programas de educación bilingüe. San Juan (Uruachi) tiene su primaria, pero las otras *rancherías* colindantes cerraron sus escuelas, según ellos por la falta de maestros dispuestos a vivir en estos lugares. Estas comunidades no tienen templos o centros ceremoniales permanentes, y para las festividades de Semana Santa y del día de la Virgen de Guadalupe muchas personas viajan al pueblo de la antigua misión de Loreto, en Chínipas. Otras fiestas religiosas autóctonas llamadas *tuguri* obedecen más bien a una lógica organizativa doméstica y son celebradas en espacios acondicionados en los patios de sus casas en las *rancherías*.

Se observa que dentro de las *rancherías*, y en las relaciones entre ellas, hay densas redes sociales y una gran interdependencia a partir de prácticas de reciprocidad entre los

residentes. La normatividad operante en la vida cotidiana es a partir de las relaciones de género y parentesco, las pautas de comunicación y el intercambio de bienes y trabajo entre los integrantes. Esto incluye las normas de cortesía cuando hablan; la transmisión de valores por medio de los cuentos, cantos, leyendas y mitos; las expectativas socializadas dentro de la familia en el trabajo o el cortejo; las formas locales de juzgar a los transgresores, además de que el chisme funciona como mecanismo de control social que moldea la conducta local.

Las rancherías guarijías son espacios donde todavía predomina un uso frecuente de la lengua. Sin embargo, no representan comunidades aisladas ya que en años recientes la construcción de nuevos caminos de terracería comunican varias comunidades entre sí y con los pueblos interétnicos. Algunas rancherías suelen tener una mínima población mestiza (de dos o tres personas) lo que ocasiona que siempre haya presencia de hablantes que sólo utilizan el español, así entre ellas hay personas casadas con guarijós, como los maestros de escuela, las visitas habituales de vendedores, autoridades municipales, agencias de asistencia estatal, enfermeras y los integrantes del Ejército mexicano que transitan por la zona. De esta manera, el contacto con el español ocurre cotidianamente dentro de las rancherías, cuando van de visita a otros pueblos interétnicos cercanos y durante sus viajes a las ciudades de la región.

Los guarijó cotidianamente comparten con los mestizos el mismo espacio social en los pueblos de Arechuyvo en el municipio de Uruachi, Loreto, municipio de Chínipas y en El Pilar, del municipio de Moris, entre otros. Según los residentes, los pueblos se definen por la presencia de un templo como centro ceremonial permanente, tiendas u otras instituciones estatales como clínicas, escuelas de distintos niveles (primaria, secundaria y a veces tele-

bachillerato), oficinas del ejido, aun cuando en esta parte de la sierra, todas las comunidades carecen de seguridad pública. Además, en comparación con las rancherías, los pueblos interétnicos cuentan con una mayor población (300 a 500 personas o más), caminos de terracería y tráfico de camionetas. Tanto Loreto como Arechuyvo cuentan con poblaciones de 350 personas aproximadamente. En Loreto, los guarijíos representan cerca de la mitad de los residentes⁸ y en Arechuyvo alrededor de 100 individuos se identifican como indígenas.

En estos pueblos interétnicos se observó que el uso del guarijío se ve confrontado con el español, sobre todo en los sitios públicos, como en las escuelas, el templo, las tiendas, durante las juntas del ejido, en los bailes, por señalar algunos. En estos espacios he percibido la estigmatización de la lengua guarijío por parte de los llamados *yori*⁹ (mestizos, no indígenas) algunos de los cuales se burlan de los indígenas cuando usan su lengua materna. Según lo señalado, esto causa que en algunos espacios públicos que “los indios se avergüencen de la lengua”.

Esta presión social del conflicto lingüístico y el efecto del estigma (Goffman, 1963; Moctezuma, 1987; Moctezuma y López, 1989; Terborg, 2006) son visibles públicamente durante las fiestas indígenas cuando algunos mestizos hostigan a los participantes irrumpiendo en el espacio ceremonial en camionetas con música nortea a todo volumen, acción que inhibe los cantos y rezos tradicionales. Entre los niños de las escuelas se ve la coerción para dejar de lado cualquier señalamiento de su etnicidad, especialmente el uso de su lengua. En Loreto, el uso del idioma en lugares públicos e incluso

⁸ Cifras de población del censo local de Loreto, 2000.

⁹ En la lengua guarijío y cuando hablan español, utilizan *yori* (singular), y *yoori* o *yori* (plural).

en el ceremonial se reduce a susurros inaudibles imposibles de ser en grabados. Hasta ahora no se ha observado el uso de la lengua dentro de los espacios públicos en el pueblo de Arechuyvo.

En estos pueblos, muchos guarijíos optan por la estrategia de presentarse como mestizos en público. En efecto, esto es evidente en situaciones donde el español predomina, silenciando las voces indígenas y, junto a él, un uso intencionado del silencio por parte de los guarijíos. Esta circunstancia contrasta con la que se da en las rancherías estudiadas, donde se observa un uso cotidiano de la lengua y una gran vitalidad entre sus integrantes, aun cuando ellos conviven a diario con mestizos. En forma similar, en estos lugares se observa un uso del silencio, pero como parte de un estilo de habla que corresponde a distintas estrategias e ideologías, las cuales son abordadas más adelante.

Los diferentes escenarios sociales revelan que en este contexto interétnico las relaciones de poder, prácticas sociales y las tradiciones identitarias diferenciadas tornan los espacios públicos tanto en campos de interacciones simbólicas en choque como en espacios de co-existencia y negociación entre grupos apegados a expresiones culturales distintas. El habla situada es una praxis culturalmente moldeada que aglutina las redes sociales del grupo y representa una ideología lingüística particular y lógica compartida que opera a partir de la lengua de distintas maneras según las circunstancias cotidianas reales. Por ejemplo, en su casa dentro de la ranchería de Pacayvo, el siguiente señalamiento de un señor guarijío llamado Víctor (V) hizo hincapié en la lengua como factor importante de su identidad étnica, la cual marcó, además distinciones entre ellos (los guarijíos), los yori (mestizos o gente no indígena local) u otros foráneos (C: es la investigadora):

1. C: ¿Qué significa guarijó?

V: ¿Guarijó?.. ees la gente, pero mm (pensando) no cualquier gente, es la gente que habla la guarijía.

C: ¿Si yo llevo a hablar, sería guarijía?

V: Un poquito, también yori.. más bien gringa.

Este nexo discursivo entre lenguaje e identidad también se ve en una breve interacción en la casa de un señor llamado Abel (A), quien se identificó como guarijío y residente del pueblo de Loreto:

2. C: ¿También su esposa es guarijía?

A: Yo soy guarijío.. **ella no, ella habla pura razón.**

En otro ejemplo, dentro del solar¹⁰ de una casa en Loreto nos encontramos un hombre Iván (I) y yo acompañados por un grupo de tres mujeres mestizas. El señor aclaró para la audiencia:

3. I: Yo no soy indio, mis papás sí, ellos sí hablan la guarijía.

En un diálogo relacionado, referente a los habitantes de Los Lajeros (barrio indígena incorporado al pueblo interétnico de Arechuyvo), mientras caminamos sobre el sendero, Rosa (R), una gobernadora indígena, me señaló las consecuencias de la pérdida de su lengua, cuando los indígenas abandonan su idioma a favor del español:

4. C: ¿Aquí (en Los Lajeros) son guarijó?

¹⁰ El solar es una agrupación de casas cercadas por una trinchera, bardas de madera o una reja de alambre de púas. Normalmente el solar es propiedad de una familia extensa, incluye abuelos, padres, hijos y nietos.

R: No, ellos **son indios** pero **no son guarojíos**, ya no hablan la lengua.¹¹

Estos discursos apuntan hacia una ideología que vincula la identidad étnica con el idioma nativo. Muestran una noción particular; saber hablar guarijó equivale a “ser gente” y las personas que no hablan, ya no son del grupo. A pesar de lo dicho, para Víctor (número 1), quien se considera guarijó y sabe hablar la lengua, cotidianamente no la usa. Habla con su esposa e hijo en español. En mi caso, hablar guarijó implicaba un acercamiento a ellos, pero sin un abandono total de mis antecedentes. También ser “*yorí*, más bien gringa”, indicaba una diferenciación entre una persona *yorí* como blanca o mestiza local y una foránea (la gringa).

Abel (número 2) propone su identidad guarijía a partir de la lengua, diferenciándose de su esposa porque “ella habla pura razón”. En la construcción de Iván (número 3), al disociarse de la lengua e identidad indígena de sus padres, trató de lograr una separación de sus antecedentes étnicos para asumirse como mestizo. En el último ejemplo (número 4), la señora Rosa afirmaba que los residentes de Los Lajeros continúan siendo indígenas, pero de un estatus “inferior”, ya que a partir de la pérdida de la lengua no pueden considerarse ni guarijós, ni mestizos. En este último ejemplo, más que una cuestión de identidad étnica, aquí el desplazamiento de la lengua se ve asociado con una situación de clase social y raza señalado por Rosa vagamente como “indios”.

A pesar de que estos discursos vinculan la lengua con una identidad étnica particular, existen muchas fisuras y contradicciones que resultan confusas en comparación con las prácticas cotidianas observadas de situaciones interét-

¹¹ A lo largo del documento uso de manera indistinta los nombres de guarijó, guarijía (s) y guarijío (s). Otras formas comúnmente vistas en la literatura sobre el grupo son: warijó, warihó, guarojío, huarojío y varojío. Es importante notar que cuando ellos mismos hablan en su lengua usan *warihó*, y en español suelen usar los nombres de *guarijío* o *guarajío*.

nicas reales de la vida de los guarijíos, las cuales trascienden un simple “ser o no ser indígena” a partir del uso de la lengua. Por ejemplo, hay personas que saben hablar la lengua pero no la usan, y otras hispanohablantes mestizas que están incorporadas a las redes sociales. También hay niños mestizos en las rancherías que hablan guarijó. Aquí lo interesante aquí es saber de qué manera los diferentes discursos corresponden a prácticas reales de inclusión o exclusión del grupo, y conocer cómo se manifiesta este complejo ideología/lengua/identidad según los individuos, sus redes sociales y en las diferentes circunstancias interétnicas enfrentadas.

En cuanto a los nexos entre lengua e identidad étnica, Barth (1976) señaló que las identidades se definen en los límites sociales de las relaciones interétnicas. Esta situación refleja la posibilidad de la identificación del “otro” vía las prácticas y las dimensiones culturales, lingüísticas, territoriales e históricas que unen a las personas alrededor de su colectividad. Esta perspectiva nos remite a una idea: que las identidades son asignadas desde los encuentros interétnicos y contrastes socioculturales.

Kroskirty (1993) sugiere que es a partir de la reproducción de la historia oral, en el caso de los indígenas tewa, donde construyen las relaciones entre lengua e identidad: éste es el principal factor que cohesiona su identidad frente a sus vecinos los hopi. Valiñas (2001) propone que en el caso tarahumara otro elemento importante en la identidad indígena es el rol del Estado-nación, ya que, como factor externo, la sociedad dominante impone una etiqueta o nombre sobre el grupo y de esta forma construye diferencias entre pueblos. En esta articulación de la identidad étnica y su relación con la lengua, Lewin (1996: 93) señala las limitantes de estos criterios externos, anotando la importancia de captar “el valor ideológico interno” del grupo como una dimensión social que

funciona para marcar diferencias y, a su vez, es constitutivo de la etnicidad (Lewin, 1996: 111).

Según Milroy (1987), la lengua es un indicador importante socialmente funcional. El lenguaje ubica a los individuos dentro de sus propias redes sociales, las cuales ejercen presión sobre sus integrantes para identificarse con el lenguaje del grupo y establecer sus diferencias con los demás; y Rampton (1995) manifiesta la relación entre lenguaje e identidad, al señalar la problemática de las construcciones “monolíticas” de etnicidad a partir de la lengua. Para este autor, las identidades no son fijas, son situadas y negociadas cotidianamente, dice:

Ethnic, class, gender and other identities are seen as situated identities that become interactionally relevant at different times according to varying situational needs and pressures, and one of the most important implications of this approach is that ethnic identities are negotiated rather than fixed, gaining their significance from the character of the particular interactions in which they are activated (Rampton, 1995: 486).¹²

Para los yaquis y mayos del noroeste de México, Moctezuma (2001) sostiene la idea de identidades situacionales, considerando que, en circunstancias “desfavorables”, existe la posibilidad de neutralizar la identidad frente a otros. También propone la importancia de reconocer que, dentro de un mismo grupo, las ideologías lingüísticas y sus prácticas discursivas relacionadas pueden variar en forma considerable pero,

¹² “Se ve que etnicidad, clase social y género como otras identidades son relevantes de acuerdo a contextos y situaciones sociales específicas según las necesidades y presiones. Una de las implicaciones importantes de esta perspectiva es que las identidades no son fijas, sino negociadas, adquiriendo significado según el carácter de las interacciones particulares en las que son activadas dentro de interacciones sociales específicas” (Rampton, 1995: 486, traducción de C. Harriss).

a su vez, forman una parte “...substantiva de la estructura y praxis del lenguaje” (Moctezuma, 2001: 271-272). Además, ha comprobado la viabilidad de la antropología lingüística para el análisis de las relaciones entre lenguaje, ideología e identidad étnica, y el impacto de estas sobre los procesos de cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo.

De igual manera, el presente estudio ofrece una orientación afín. Presentar una interpretación sobre la ideología lingüística guarijó para conocer y analizar el funcionamiento de los nichos de vitalidad lingüística e identidad étnica frente a los procesos de desplazamiento, además de comprender su interrelación con causas sociales tanto internas como externas, centrando la atención en los hablantes de la variante llamada guarijó de la Sierra Madre Occidental en Chihuahua.

Por lo pronto, a reserva de una discusión teórica-metodológica más amplia en el siguiente capítulo, considero algunas cuestiones detonantes para la investigación que surgen de las relaciones entre lenguaje, ideología(s) e identidad étnica guarijó: ¿cómo se manifiestan las ideologías lingüísticas en el lenguaje guarijó y qué nexos tienen con su identidad étnica? ¿qué opinan los guarijós sobre su lengua, etnicidad y las relaciones interétnicas? ¿qué funciones y significados tiene el habla cotidiana (o el silencio), tanto dentro del grupo como en situaciones interétnicas? ¿qué factores externos e internos contribuyen a los conflictos lingüísticos locales y cómo se arreglan? De esta manera, los objetivos del estudio a partir de estas preguntas son: Conocer y aportar un análisis interpretativo del lenguaje y la ideología lingüística en la construcción de la identidad étnica guarijó y, comprender sus nexos con la vitalidad lingüística o, en su caso, el desplazamiento de la misma. Éstos se desarrollarán a partir de la observación directa de la lengua guarijó en las comunidades, el registro y el análisis de sus prácticas discursivas situadas en su contexto social

y cultural en la vida cotidiana, con énfasis en el estudio de dos familias y sus redes sociales.

Las familias que compartieron sus casas viven en situaciones de pobreza similares a muchas familias indígenas de las rancherías de la región y forman parte de las mismas redes sociales.¹³ La familia Estrella-Sotelo reside en la ranchería de San Juan (*ihkopílaci*, lugar de pinole), en el municipio de Uruachi. Esta ranchería de aproximadamente 68 personas (la mayoría emparentados), mantiene estrechas relaciones con las rancherías cercanas de Chiltepín (*kawí-rere*, cerro abajo), La Barranca (*waʔwé-rere*, abajo el águila), en Uruachi (*mawé-chi* viejo), y La Finca de Pesqueira (*taígola*, algo sabroso), en Moris. De acuerdo con mis observaciones, las personas de esta agrupación de rancherías sostienen un uso cotidiano de la lengua y muchas otras prácticas autóctonas. A su vez, las comunidades tienen nexos familiares y por compadrazgos en el pueblo interétnico de Arechuyvo y otras redes sociales de índole político enlazan las comunidades señaladas con los integrantes del pueblo de Loreto (Ejido Ignacio Valenzuela, Chinipas), en donde vive la familia Vega-Méndez mantiene relaciones sociales con los integrantes de las rancherías colindantes y con los del pueblo de Arechuyvo. Además, dentro de esta red social existen prácticas diferenciadas del uso de la lengua que esta investigación pretende explicar.

Los pueblos interétnicos de Arechuyvo y Loreto muestran marcadas “presiones” (Terborg, 2006) y desplazamiento de la lengua por el español, sobre todo en los espacios públicos, pero sostienen otras tradiciones autóctonas productivas,

¹³ La mayoría de los pueblos indígenas en el noroeste de México residen en rancherías indígenas o en pueblos interétnicos. En la actualidad, estos grupos en la sierra incluyen los guarijós, guarijíos (de Sonora), o’oba (pimas), odami (tepehuanos del norte y del sur) y los rarámuri (tarahumaras). La ranchería como un tipo de asentamiento particular de los indígenas de la región tiene implicaciones en cuanto a las redes sociales de comunicación abordadas en el capítulo IV.

del ceremonial y curativas, donde algunas personas suelen usar la lengua. Es así que el mayor énfasis será puesto en los integrantes de la red donde la vitalidad lingüística opera en las rancherías de San Juan, La Barranca y La Finca de Pesqueira,¹⁴ y los casos de Arechuyvo y Loreto, donde hay un desplazamiento severo, funcionarán en el presente estudio más como puntos de referencias y comparación.

A modo de hipótesis, la investigación argumenta que entre los guarijó el lenguaje cotidiano y ritual sirve para socializar los valores, las normas, las conductas y las prácticas del grupo. Funciona para ubicar a los individuos dentro de sus propias redes sociales (Milroy, 1987; Foley, 1997), diferenciándose de los “otros”. Los distintos discursos representan ideologías que tienen la finalidad de plantear expectativas que reproducen la estructura y el orden social en el contexto de las relaciones interétnicas que se comparten con los yori, aun en situaciones cambiantes.

Woolard (1998: 16) señala que la identificación de una lengua con una sociedad está también ligada con la noción de “persona”, la cual ha sido uno de los cánones fundamentales en los estudios sobre ideología lingüística. Dice además, que los procesos históricos y los impactos de la economía política figuran en el mantenimiento y/o desplazamiento de las lenguas. Según ella, la ecuación entre “lengua y nación” (o identidad étnica) no es un hecho natural, sino una construcción histórica e ideológica.

En este sentido, el lenguaje expresa las ideas locales de “persona”. Esta categoría analítica es comprendida aquí en las definiciones de Goffman (1956), como la imagen que el individuo proyecta al público, y de Foley (1997), como un concepto social culturalmente construido en torno a las normas, deberes, derechos y obligaciones, lo cual es expresado

¹⁴ También llamado aquí “La Finca”.

y entran en acción a partir del lenguaje y de las conductas de los individuos que forman parte de una colectividad.

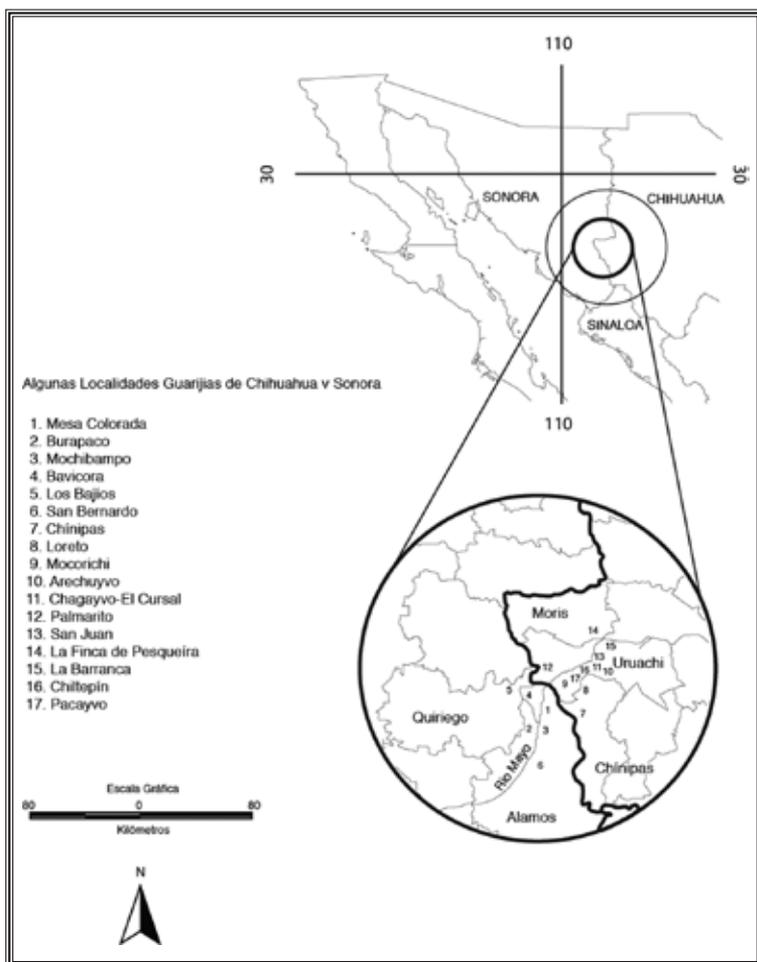
Por tanto, el uso del lenguaje es una práctica que instiga a la acción social, siendo construida dentro de pautas culturalmente moldeadas; su uso surge de personas con capacidad de acción o “agencia” (Ahearn, 2001), con relación a las distintas condiciones sociales con base en la edad, género y prestigio, entre otras posibles. Dicha “praxis” – como se verá en el caso guarijío – incorpora normas para la conducta verbal, un estilo narrativo particular y el uso del silencio como un recurso que cobra diferentes significados de acuerdo a contextos sociales específicos. El silencio y la importancia puesta en escuchar a los demás forman parte de estas normas internas del grupo, y también del ritmo y estilo discursivo particular donde funcionan para marcar límites y mantener una distancia social en tratos que concretan con extraños. Asimismo, los usos del silencio tienen implicaciones en las relaciones de poder, ya que las fuentes de conflictos lingüísticos locales inciden en las relaciones interétnicas, políticas, y en la estigmatización y otras dinámicas de dominación y minorización lingüística (De León Pasquel, 2001; Terborg, 2005¹⁵), las cuales tienden a “silenciar” a los indígenas a partir de la educación formal, las reuniones del ejido, durante el ceremonial y, en general, en los espacios públicos en los pueblos interétnicos compartidos por mestizos y guarijíos.

Para abordar la temática planteada, el presente estudio está organizado de la siguiente manera: en la primera parte inicio con una explicación de la metodología etnográfica y del marco teórico usados para estudiar y conceptualizar la ideo-

¹⁵ Las ideas de “conflicto lingüístico” y “presión social” son tomadas de Terborg (2005, 2006). El concepto de “minorización lingüística” ha sido desarrollado por Lourdes de León Pasquel (2001) y, para las lenguas del noroeste de México, Moctezuma (2001, 2008). Se refiere a las dinámicas y las relaciones de poder entre idiomas donde una lengua socialmente es estigmatizada frente a otra. Tal es el caso de las lenguas indígenas en México frente al español.

logía lingüística e identidad de los guarijíos. En la segunda, ofrezco el contexto histórico enfocado en los procesos de la formación del territorio interétnico y los focos de conflicto lingüísticos. Sigo con una etnografía de la comunicación guarijío con una selección e interpretación libre de las interacciones cotidianas observadas en las rancherías, entre ellas, su uso del silencio, ejemplos de discursos narrativos, algunas categorías locales del habla con muestras del lenguaje ritual que expresa metáforas y normas internas del grupo. Posteriormente, expongo algunas de sus opiniones sobre los *yorí*, el español y los procesos percibidos de la lengua guarijía. Las conclusiones contienen un resumen de lo encontrado, una reflexión en torno a la diversidad de ideologías lingüísticas observadas, su relación con la identidad étnica guarijía y el rol del silencio en estas construcciones. Además, propongo algunos apuntes en torno a los nuevos contextos sociales interétnicos y posibles direcciones para la investigación de su lengua. Finalmente, un mayor conocimiento sobre los guarijíos construido desde la antropología lingüística proporciona una mirada acerca de su visión del mundo, sus procesos, prácticas cotidianas y los mecanismos que permiten la persistencia cultural y lingüística de este pequeño pueblo.

Mapa 1. Algunas localidades guarijias en Sonora y Chihuahua (Fuente: INAH, 2004)



CAPÍTULO II

Conceptualización

El enfoque para el Caso Guarijó

Para la captura de los datos en campo y para construir el conocimiento en torno a las relaciones entre lenguaje, ideología lingüística e identidad étnica, que en el contexto de la vida cotidiana de los guarijós incluyen procesos de vitalidad y desplazamiento, los diferentes apartados de este capítulo explican los principales conceptos teóricos, métodos y técnicas utilizados para la investigación.

En la vida cotidiana de las comunidades, las personas eligen estrategias discursivas que les ubican adentro de, o al margen, de los diferentes grupos sociales e identitarios. Una comprensión de los nexos entre su ideología, lenguaje e identidad implica, por un lado, una metodología etnográfica y, por otro, un armazón explicativo capaz de dar cuenta de esta compleja realidad. El conjunto de estos factores permite contextualizar y analizar —lo que dicen que hacen con su idioma y, desde lo perceptivo— lo que es la praxis lingüística (Ochs 1979). La captura y comprensión de las interacciones pertinentes, situadas en las redes sociales en las rancherías guarijías y/o en los pueblos interétnicos de la región, requiere de un análisis interpretativo característico de la antropología lingüística (Geertz, 1973: 3-30; Duranti, 2000: 63-65). En este sentido, el estudio mantiene su anclaje metodológico en la “etnografía de la comunicación” (Hymes, 1974)¹⁶ y su correlación explicativa (Geertz, 1973; Duranti, 2000). Otros conceptos esenciales desglosados son: **ideología lingüística**,¹⁷ considerada eficaz para la comprensión de distintas dimen-

¹⁶ Hymes, 1964, 1979; Gumperz, 1964, 1992; Bauman y Sherzer, 1974; Saville-Troike, 1982; Sherzer y Darnel, 2000; Duranti, 1988, 2000; Moctezuma, 2001; Hill, 2007.

¹⁷ El concepto de ideología lingüística ha sido desarrollado por Bourdieu, 1991; Gal, 1992; Woolard, 1992, 1998; Woolard y Schieffelin, 1994; Schieffelin, 1998; Silverstein, 1979; Friedrich, 1989; Briggs, 1992; Rumsey, 1990; Kroskrity, 2000; Moctezuma, 2001; Hill, 2007; entre otros más.

siones de la acción humana y, en particular, los lazos (conscientes o no-conscientes) entre las relaciones de poder y las estrategias del habla; además de **identidad étnica**, la cual sería desarrollada a partir de la noción de “personhood” o “el sujeto colectivo” (Goffman, 1956; Foley, 1997; Silverstein, 2001) y consiste en las construcciones culturales de “persona” a partir de ideologías y prácticas discursivas particulares al grupo. Termino el capítulo mencionando algunos autores que nutren la información expuesta sobre los guarijíos y una exposición sobre las técnicas utilizadas y problemáticas específicas encontradas en campo para la captura de los datos.

La etnografía de la comunicación y la antropología lingüística

Los proponentes de la etnografía del habla plantean que la comprensión del lenguaje es inseparable de los diferentes contextos y los factores socioculturales internos y externos que rodean los discursos. Su conocimiento requiere de la observación y el registro del uso de la lengua en la vida cotidiana. Para eso Hymes (Gumperz y Hymes, 1972) presentó un modelo de observación llamado *SPEAKING* (hablando), donde considera los siguientes factores: la situación o escenario social; los participantes en las interacciones (tanto los emisores como la audiencia); los fines y metas de los discursos; su secuencia, forma y contenido; el tono del discurso; la forma de transmisión del mensaje (el silencio, los movimientos corporales, escritura, señales u otros códigos significativos); las normas de interacción e interpretación, y los géneros discursivos que pueden incluir saludos, despedidas, chismes, entre otros. Su propuesta implica una visión etnográfica dinámica de la comunicación, donde el uso de la lengua forma parte de la acción social que incluye dimensiones verbales y no verbales, y en las cuales el discurso es sujeto a distintas interpretaciones.

A partir de los planteamientos de Hymes, otros autores (Sherzer y Darnell, 2000: 63-73) desarrollan algunas categorías complementarias para observar los fenómenos del habla situado, que incluyen: el análisis del uso de la lengua, las actitudes hacia su uso, la adquisición de la competencia comunicativa, el habla en la educación y en el control social, y generalizaciones tipológicas. Estas categorías complementan la propuesta de Hymes, ya que, por un lado, incluyen las opiniones de los hablantes sobre los procesos lingüísticos locales

y, por otro, contemplan las relaciones de poder donde puede haber procesos de dominación o minorización lingüística de un grupo sobre otro.

Saville-Troike (1982) ahonda sobre la propuesta de Hymes. Dice que el análisis de la relación entre lengua y cultura se torna posible si nos centramos en la interdisciplinaridad entre la antropología y la lingüística. La “etnografía del habla” emerge como el procedimiento focalizado en la observación del uso del lenguaje situado, lo cual permite un acercamiento al comportamiento comunicativo, la estructuración de los eventos y el rol de la conducta verbal en la vida social. Según ella, esta perspectiva tiene dos enfoques, el particular –de situaciones culturales específicas– y, el general, con la formulación de conceptos y teorías y la construcción de “metateorías” sobre la comunicación humana. Para ello se requiere de una amplia cantidad de datos cualitativos del uso situado del habla.

Además, la autora señala la importancia de aproximarnos a lo que los hablantes de una cultura necesitan saber para comunicarse de manera “apropiada” dentro de su comunidad. Entonces, se debe indagar en torno a sus habilidades comunicativas, formas de adquisición, las pautas y normas compartidas de interacción, tanto lingüísticas como sociales. Esto es, el conocimiento prescrito y lo construido culturalmente. Para el estudio del guarijó, me centro en el primer enfoque señalado. Es decir, las particularidades o “las reglas del juego” en su comunicación.

La definición de una “comunidad de hablantes”, para Saville-Troike (1982: 16), se da a partir de sus redes y organización social, las cuales contienen patrones particulares de comunicación, contextos concretos y contenidos específicos además, de procesos de interacción. Así, la etnografía de la comunicación es un modo particular de indagación científica de la dimensión verbal de este “contenido cultural”, de forma

que no podemos separar, en distintas áreas de averiguación, lo que ella llama “la estructura social del lenguaje — del cómo y el porqué de su uso” (Saville-Troike, 1982: 14).

Esto quiere decir que, como método etnográfico, la lengua en un primer momento es un fenómeno social culturalmente situado y reconocido entre los hablantes, de modo que hay que analizar sus códigos, los procesos cognitivos de los hablantes y de su audiencia. De alguna manera, la meta es interpretar la forma en que vive la lengua en las mentes, pero más importante aún, cómo “emerge la lengua desde los hablantes” (Saville-Troike, 1982: 33). Asimismo, este método requiere del trabajo de campo, observación participante y directa con entrevistas complementarias como mecanismo de comprobación de la validez perceptiva de la investigadora en comparación con los demás. No podemos escapar de la subjetividad; sin embargo, el orden metodológico debe funcionar para minimizar y limitar los “prejuicios”.

Entonces, la observación participante se mantiene en el centro de este método, con base en la recolección de varios tipos de datos y con entrevistas que complementan la información recopilada. La efectividad de este método depende, según la autora, de los objetivos de la investigación, además de la experiencia y la relación entre la investigadora y la comunidad, de manera que es necesario captar “más allá de lo que se dice” para comprender —cómo se dice, cuándo, dónde, quién puede decirlo y a quién se puede (o no) dirigir las expresiones.

El comportamiento social obedece a códigos inscritos en la cultura, en otras palabras, “la cultura” es lo que un individuo (la persona) tiene que saber para poder funcionar en una comunidad. Según lo presentado, la meta de la etnografía de la comunicación es en primera instancia descriptiva. Su contribución es la captura de las relaciones que se establecen entre las formas de hablar y cómo éstas facilitan una

mayor comprensión de la cultura. Relaciona el lenguaje con la organización social, roles, funciones, valores, creencias u otros patrones de conocimiento compartidos y transmitidos de generación en generación. El conocimiento en torno a estos procesos de socialización y sobre la enculturación *vis-a-vis*, el lenguaje contribuye a una mayor comprensión sobre las normas, el contacto cultural, el mantenimiento y/o el cambio, las interacciones interculturales y las posibles (mis) interpretaciones entre grupos. Además, nos ofrece pistas para entender la historia cultural del pueblo, donde el contexto socio-político más amplio también resulta importante para alcanzar los significados de las interacciones situadas. Así es que captar el patrón del habla no basta para comprender los sucesos.

Para la etnografía de la comunicación guarijía y su posterior análisis interpretativo, el discurso representará la unidad explicativa básica. El discurso es conceptualizado como una práctica social cotidiana donde encontramos representaciones significativas que reflejan lógicas culturales específicas (Hymes, 1976; Savilla-Troike, 1982; Sherzer, 2000; Duranti, 2000) y de esta manera, éste representa un vínculo que enlaza a la persona con su colectividad. Como praxis culturalmente motivada, los discursos cotidianos producen acciones sociales frente a situaciones cambiantes y funcionan como el tejido entre la lengua y la estructura social.

En el sentido etnográfico los discursos se pueden ubicar a partir de las interacciones públicamente accesibles e inteligibles. En este sentido, los discursos son enmarcados dentro de momentos y actividades sociales específicas (Tannen, 1993). Para Sherzer (2000), el discurso es dinámico, tiene dimensiones “performativas”. Estas dimensiones de *competencia* y *performance* son desarrolladas en los estudios de folclore de Paredes y Bauman (1972), Paredes (1978), Bauman (1984), Briggs (1988), Basso (1990), Blum-Kulka (1993) y Moctezuma (1995). Para

la antropología lingüística, la *performatividad* y *competencia*¹⁸ son concebidas de manera amplia como la totalidad de habilidades de una comunidad de hablantes para expresarse y relacionarse con su auditorio y determinar los significados de distintos géneros de habla incluyendo las metáforas (Basso, 1990: 54). La relación entre *competencia* y *performance* implica estructuras discursivas, significados del relato, motivos, los detalles estilísticos, el don oratorio y la capacidad creativa del oyente para interpretar los discursos, los cuales son mejor comprendidos en el contexto real de los hechos. Estas consideraciones son importantes para comprender las diferentes interacciones, narrativas y el lenguaje ritual guarijó que, como sistemas normativos, moldean su ideología, identidad étnica y la praxis social.

Desde otra perspectiva Elin Diamond (1996) sostiene lo dicho, integrando el concepto de *performance* e identidad en sus expresiones cotidianas. Según la autora, la identidad es una práctica social dinámica y una política cultural. Esta última es comprendida como ideologías reflejadas en acciones, las cuales son culturalmente moldeadas. Según lo entendido, el *performance* en la vida cotidiana es la manera en que los individuos muestran a la colectividad su afiliación con un grupo social, sea por género, edad, prestigio o etnicidad. Estas consideraciones son importantes pues nos permiten matizar las observaciones para evitar las construcciones deterministas, facilitando así una comprensión de la capacidad de acción o "agencia" de los individuos en la transformación o en la reproducción de las estructuras y redes sociales que los moldean (Ahearn, 2001: 110) y las posibles diferencias internas del pueblo guarijó en sus distintas interacciones en situaciones interétnicas.

¹⁸ Para una explicación más amplia sobre las diferentes perspectivas en torno al concepto de "competencia lingüística", véase Duranti (2001: 34).

La investigación asume esta interdisciplinariedad de la antropología lingüística (Duranti, 1986, 1988, 2000) que, como método tiene una “identidad intelectual propia”, la cual consolida el enfoque del presente estudio. La antropología lingüística se distingue tanto por sus objetivos y métodos (basados en la etnografía del habla señalada) como por su interés en conocer cómo el lenguaje funciona en la producción y reproducción de la cultura, el cual incluye su organización social y la transmisión de normas y valores. Aquí pongo énfasis en la lengua como un mecanismo social y en el habla como práctica cultural. En este sentido, la antropología lingüística retoma la teoría de praxis de Bourdieu y su idea de “habitus”, o “...la presencia activa del pasado”, es decir, los procesos de estructuración y el discurso como aparato cultural que opera en la naturalización del poder (Bourdieu, 1991, 1998; Duranti, 2000: 28-29, 74).

Una “descripción densa” de los hechos en campo y su posterior textualización (Geertz, 1973) nos permiten acceder a la interpretación que, en el caso del lenguaje guarijó, facilita un acercamiento a los significados de las prácticas discursivas situadas en su contexto social, puesta dentro de una explicación “emic” de los significados de los hechos a partir de la observación directa de los fenómenos. Esto es, tratar de captar las perspectivas de las mismas personas guarijías, la cual dará pauta para la comprensión de las ideologías lingüísticas en operación. Finalmente, el uso de los métodos de antropología lingüística a partir de una etnografía de la comunicación permite una comprensión matizada de los procesos cotidianos de desplazamiento y de vitalidad lingüística.

Ideología lingüística e identidad étnica

En años recientes, el concepto emergente de “ideología lingüística” ha resultado sugerente para la comprensión de las estrategias del habla y de los diferentes niveles de políticas lingüísticas. Para algunos autores la ideología lingüística representa construcciones culturales de nociones compartidas sobre “la naturaleza dinámica de la lengua en su entorno” (Woolard y Schieffelin, 1992: 55). La ideología lingüística es un factor mediador entre las formas de hablar y la estructura social, es decir, un lazo entre la identidad individual y su comunidad. Además, ésta es representada por el conjunto de creencias y políticas en torno al rol y el quehacer de la lengua en sociedad.

Uno de los aspectos fructíferos del concepto de ideología lingüística reside en sus múltiples dimensiones analíticas (Woolard y Schieffelin, 1992). Por ejemplo, para los relativistas, la ideología lingüística puede ser un factor “neutral y relativo” que depende de contextos y construcciones culturales específicos. También puede ser aplicada para la comprensión de los discursos individuales cuando las personas quieren inscribirse en una identidad de grupo. Además, el concepto es útil para el análisis de las relaciones de poder y las políticas educativas de los Estados nación en la construcción y estandarización de una lengua e identidad nacional.

La ideología lingüística es una “política cultural” o estrategia frente a situaciones heterogéneas y cambiantes (Briggs, 1992; Diamond, 1996). El concepto es ideal para la comprensión de las formas de hablar por géneros, el chisme, la reproducción y el mantenimiento del poder, la explicación de conflicto y cambio. Los postulantes de este concepto sostienen que

dentro de un mismo grupo social o étnico puede haber múltiples ideologías operando (Briggs, 1992; Moctezuma, 2001). Además, De León (2005) sostiene que la ideología lingüística es un concepto clave en la comprensión de la socialización y la reproducción de la lengua.

La idea de ideología lingüística se apoya en Bourdieu (1991) con su noción del lenguaje como capital simbólico. Esto es, la eficacia del símbolo lingüístico para el poder. Según este autor, el lenguaje tiende a naturalizar el orden social y las relaciones de dominación. Entonces, esta idea de ideología (s) lingüística (s) permite la construcción de conocimiento de una gama de fenómenos sociales; de normas y valores culturales (conscientes o no) en torno a las creencias y estrategias del habla; las preferencias estéticas; los estigmas; el lenguaje y el poder que legitiman y moldean el orden social. Según Cody (2010: 200), actualmente, el concepto de “ideología lingüística” se sostiene como paradigma que permite la articulación entre valores culturales, prácticas y formas comunicativas y sus efectos sobre las sociedades.

Para la investigación presente, el concepto de ideología lingüística (dentro del marco de la antropología lingüística) dará forma al análisis del habla guarijó en dos niveles. Primero, es útil para la comprensión del habla de los individuos en su inserción en las redes sociales. Facilita el conocimiento de los fines y los motivos culturalmente específicos de los actores sociales dentro de los múltiples ámbitos sociales posibles, permitiendo un acercamiento al funcionamiento en la reproducción lingüística en los nichos de vitalidad. Segundo, el concepto de ideología lingüística proporciona una aproximación a los procesos y las formas de minorización de la lengua indígena, sea por los violentos procesos históricos, las actuales políticas educativas o por los estigmas proyectados por la comunidad mestiza, así como las estrategias de los indígenas cuando enfrentan estas situaciones.

La relación entre lenguaje e identidad étnica es un tema que ha sido ampliamente abordado por la antropología y por la lingüística. Desde los inicios, la antropología ha tratado el tema de la identidad étnica principalmente a partir del análisis de "rasgos" culturales evidentes en la vida material, las formas de vestir, durante la ritualidad y dentro de la mitología de los pueblos indígenas. El enfoque de identidad de Barth (1976) partió de los límites o fronteras entre grupos étnicos diferenciados. Esto fue con la meta de explicar la diferencia y la persistencia étnica. El autor destacó las consideraciones de auto percepción de los individuos y del colectivo en la integración del sujeto en la comunidad. También reconoció la afinidad étnica desde las nociones de un pasado y/o territorio en común, una similitud biológica, comunicativa, de organización social y de indumentaria. Su postura muestra una tendencia de construir modelos que proyectan la identidad étnica como un fenómeno relativamente homogéneo. Sin embargo, otros estudios (Figueroa, 1994; Foley, 1997; Bartolomé, 1997; Lewin, 1996; Moctezuma, 2001) han matizado estas reflexiones para incluir las nociones de "persona" o sujeto colectivo, la identidad, la agencia individual y los mecanismos ideológicos y lingüísticos de inscripción al grupo, además, de considerar otras dimensiones sociales internas de género, edad, clases sociales y fenómenos relacionados con la economía política y la globalización (Sherzer, 1987; Gal, 1991; Kulick, 1992; Giménez y Pozas, 1994; Pellicer, 1998).

Aquí parto de la antropología lingüística y la teoría de la praxis y, en particular, de los estudios llamados de "persona". Ésta implica una visión conceptual de la identidad étnica guarijó como *práctica situacional* en la cual existe "agencia" o la capacidad de los individuos de actuar, además de formular sus pautas de interpretación de los hechos. Esto permite tornar un terreno analítico dinámico que facilita la comprensión de las

estrategias del lenguaje en la acción cotidiana, sus impactos en la vitalidad lingüística o, en su caso, el desplazamiento. Para éste, los trabajos de Goffman (1956, 1963), Hill (1985, 1993, 1999), Woolard (1985, 1998), Rampton (1995), Kroskrity (1993), Brenneis (1994) y Moctezuma (2001) aportan consideraciones para conceptualizar la(s) ideología(s) lingüística(s) entre los guarijós. Además, funcionarán a lo largo del estudio para conocer las distintas dimensiones y relaciones de identidad y lenguaje observadas, tanto en la reproducción de sus nichos de vigor lingüístico como en los casos de desplazamiento.

El concepto de “persona” sirve para comprender las construcciones culturales del individuo como sujeto colectivo dentro de sus redes sociales. Por ejemplo, Goffman (1956) utiliza la noción “face” o cara para enfatizar los mecanismos utilizados en la presentación pública del individuo ante la sociedad en la vida cotidiana. Además, construye la conexión entre la persona y su comunidad vía prácticas discursivas que marcan afinidad. Por otro lado, el autor (Goffman, 1963) destaca las formas de sanción y el impacto del estigma sobre las personas cuando no se conforman a la normatividad dominante. En general, se puede decir que la categoría de “persona” es concebida como las creencias en torno a las estrategias utilizadas para la inscripción del “sujeto colectivo” dentro de su estructura social (Foley, 1997: 261). En este sentido, Brenneis (1994) y Moctezuma (2001) definen la identidad como situacional, a partir de recursos lingüísticos que evalúan y califican para ubicar a los actores sociales dentro o fuera del grupo.

Rampton (1995), Milroy (1987) y Moctezuma (2001) afirman la importancia del lenguaje para mantener al individuo integrado en sus redes de identidad social. Hill (1999) articula la identidad fronteriza a partir de las ideologías de diferenciación y desde las políticas culturales de representación de las minorías étnicas. En particular, Moctezuma (2001) establece

un modelo de antropología lingüística para entender la identidad étnica entre los yaquis y mayos y las diferentes construcciones entre ideología, lenguaje e identidad que vinculan estas dimensiones con los procesos de persistencia y cambio lingüístico. Finalmente, otra consideración para el caso estudiado se apoya en Kroskrity (1993) y su análisis de las expresiones de la identidad étnica *tewa*, vía la reproducción cotidiana de la historia oral. Para él, esta identificación se actualiza y reproduce constantemente durante sus narraciones históricas sobre las relaciones interétnicas. Como se verá más adelante, también ocurre este tipo de producción identitaria dentro de los cuentos guarijíos.

Los estudios previos

Entre los estudios realizados sobre los guarijós del grupo de Sonora y los del alto río Mayo en Chihuahua se encuentran los del geógrafo-botánico Scott H. Gentry (1942, 1963), quien registra los primeros datos etnográficos de la zona. Gentry colectó más de 1200 muestras de plantas y sus nombres en lengua indígena, datos etno-botánicos que aún no han sido superados. Además, describió las condiciones socio-económicas, hizo observaciones sobre costumbres matrimoniales, artesanales, ceremoniales, relatos de mitos y cuentos guarijós. Posterior a Gentry no se tienen evidencias de trabajo académico en la zona hasta finales de los años sesenta, cuando Margarita Nolasco (1961, 1969) deja dos informes centrados en las condiciones económicas. En ambos estudios los autores señalan condiciones de pobreza y marginación que, hasta la fecha, no han sido notablemente modificadas.

En los años setenta, Teresa Valdivia inició su labor en la zona entre los guarijós de Sonora. Sus obras¹⁹ atestiguan los procesos de tenencia de la tierra en Sonora y las condiciones de extrema pobreza compartidas por ambos grupos. Además, incluye apuntes sobre la historia regional (Haro y Valdivia, 1996) y testimonios recopilados durante su tiempo en el campo (Buitemea y Valdivia, 1994; Valdivia, 1994, 2007). Su aportación sirve al proyecto como referente general regional y como reflexión sobre la relación de la antropología con las personas estudiadas.

Otros estudios sobre la identidad étnica guarijía para el grupo de Sonora son los de Alejandro Aguilar Zeleny (1991,

¹⁹ Sobre los guarijós de Sonora, una lista completa de publicaciones de María Teresa Valdivia Dounce se encuentra en Valdivia, 2007: 247-248, 251-251. Una reseña de las obras antropológicas relacionadas se localiza en Conde, 2005.

1993, 1995, 1998). Propone que las fiestas tradicionales son la principal manifestación de ésta, siendo además expresiones de los conflictos en las relaciones interétnicas locales. Por su parte, Ricard Piorunsky (1977) realizó varios meses de trabajo de campo en la comunidad de Loreto, Chínipas, dejando un bosquejo etnográfico con datos locales pertinentes, sobre todo referidos a una visión histórica de los guarijós y de las familias mestizas dominantes del lugar, tenencia de la tierra, además de los cargos religiosos del grupo. Otro trabajo sobre los guarijós de Chihuahua es del arqueólogo Walter Dodd (1992), quien contribuye al conocimiento del pueblo, su organización y distribución doméstica-arquitectónica de las rancherías de Chiltepín y La Barranca, aportando, además, detalles sobre las relaciones de parentesco en estos sitios (Dodd, 1992: 217, 219).

Dentro de los estudios lingüísticos están los trabajos comparativos sobre léxico entre tarahumara y guarijío de Hilton (1947) y de Lionnet (1977) sobre las variantes de guarijío del occidente (Sonora), centro (Chínipas) y del norte (Arechuyvo) con mayo y tarahumara, revelando algunas similitudes y diferencias entre las variantes y estas lenguas. Otras referencias son los trabajos de Isabel Barreras (1991, 1995, 1996, 2001, 2005) sobre la gramática y la toponímica de la variante sonoreense, su resumen del estado de los estudios de la lengua (2001), los de fonología de Moctezuma (s/f) y los procesos lingüísticos-históricos regionales (Moctezuma, 1991, 2008). Además, Roberto Escalante (1962 y 1994) estudió la fonología en la sierra cerca de Loreto, escribiendo un artículo que compara el dialecto del río con la variante serrana.

Las obras de Wick Miller (1967, 1977, 1980, 1981, 1983, 1985, 1988, 1993, 1994, 1996) son de suma importancia para fundamentar el proyecto e incluye lingüística histórica, descriptiva, fonología, morfología, gramática y sociolingüística. Forman la base de lo que se conoce de la lengua del grupo serrano.

Entre sus temas sociolingüísticos abordó los topónimos, el sistema de orientación, el habla de “respeto” y el análisis comparativo entre los dialectos de la sierra con los del río en Sonora. Sus aportes funcionarán de anclaje para conocer, en gabinete, la estructura de la lengua, permitiendo avanzar en la investigación interpretativa de los discursos situados, la comprensión de los nichos de vitalidad, los procesos de desplazamiento y las relaciones entre el lenguaje-ideología e identidad.

Todos los estudios señalados son de gran valor para la investigación porque atestiguan distintos procesos sociales y lingüísticos del grupo, sirviendo como referencias para conocer algunas dinámicas y relaciones históricas e interétnicas, además de las dimensiones estructurales de la lengua.

Técnicas y métodos utilizados en el campo

La presente investigación se centró en la vida cotidiana de las rancherías con visitas a los pueblos interétnicos. Los datos lingüísticos fueron reunidos a través de 13 meses de trabajo de campo en las comunidades serranas entre 2000 y 2010, y en la ciudad de Chihuahua cuando las mismas personas visitaban esta localidad. Otro material grabado en campo fue recopilado con anterioridad en cinco meses de trabajo etnográfico durante la licenciatura. Hasta ahora hay aproximadamente 100 horas de grabación y extensas notas de campo, combinadas con la observación directa y participante de los espacios cotidianos, lo cual permite la contextualización de las diferentes interacciones y discursos. En particular, las observaciones se concentraron en las interacciones de las familias señaladas y de sus redes sociales, donde los distintos escenarios son culturalmente moldeados e incluyen situaciones internas al grupo y otras de contacto interétnico con personas de la comunidad mestiza. Para respetar la privacidad de los colaboradores, a lo largo del texto los nombres que se utilizan son seudónimos.

Traté de mantener entrevistas "abiertas" con preguntas modificadas, según las necesidades surgidas. Las entrevistas fueron diseñadas pensando en la colección de las diferentes opiniones y actitudes sobre los procesos de la lengua guarijó con la intención de acoplarlas en términos de las pautas y normas sociales locales. Es decir, el formato de entrevista con preguntas "excesivas" es considerado una falta de respeto y una violación de la ética local; creen que la persona que "pregunta de más" puede entrar en su alma y hacerle daño, de manera que fueron adaptadas para considerar es-

tas normas. Asimismo, antes de iniciar las sesiones resultó importante pedir permiso para preguntar. Para captar sus opiniones, diseñé una encuesta con diez preguntas abiertas sobre su punto de vista de la lengua y, para no hostigar a las personas, éstas fueron abordadas sólo preguntando una o dos durante el día.

La observación directa de las interacciones de las redes sociales fue retomada de Milroy (1987) y Moctezuma (2001) para la investigación de los pueblos yaqui-mayo. Milroy define las redes sociales (*social networks*) como los puntos de contacto entre individuos, son enlaces que actúan como mecanismos en el intercambio de bienes y servicios; además, las redes imponen obligaciones y derechos entre sus integrantes. Las redes sociales son precisamente los puntos o nodos de interacción significativa entre personas que forman parte de comunidades de hablantes más amplias (Milroy, 1987: 45-46). Por sus características de interdependencia, las llamadas sociedades tradicionales tienden a manifestar densas redes de comunicación y de intercambio (Milroy, 1987: 52). Esta densidad depende de la cantidad de personas ligadas al ego que, son a su vez, entrelazadas entre sí (Milroy, 1987: 50). La autora subraya la importancia de estudiar las redes sociales ya que ejercen las normas sobre las formas de hablar. Esto es una fuerte presión impuesta a sus integrantes cuando ellos no se adaptan a las normas establecidas de habla. Dicho comportamiento no es sólo una comprensión de lo hablado, también incluye pautas de interacción. No obstante, a pesar de esta “imposición” de las redes, señala Lewin²⁰ que existe “agencia individual”. Ésta es entendida como una capacidad de acción creativa dentro de las dinámicas de los actores locales tanto en sus prácticas lingüísticas como en sus procesos de interpretación.

²⁰ Comunicación directa con Pedro Lewin, 2010.

En términos de técnicas de campo entre los guarijós, y con los fines de observación y captura de datos, seguí lo sugerido por Milroy (1987): que la investigadora debe tratar de insertarse en las redes y ubicarse físicamente a las orillas de las interacciones. Esto es para minimizar el impacto sobre el habla y permitir un flujo "natural" del discurso. Esta presencia marginal facilita la observación de los hechos, de manera que, para el caso de mi relación con la comunidad guarijó, implicaba el rol característico del "forastero enterado". Mi calidad de "gringa" *sebóla*, (mujer blanca) funcionó para marcar cierta distancia con los *yori* locales. Es decir, aunque no formaba parte de las redes sociales de los guarijós, el no ser asociada con los mestizos locales me permitió establecer a través de los años una relación amistosa con la comunidad para observar directamente los hechos.

Lo anterior nos remite a la noción de *insider-outsider* (inclusión - exclusión) de las personas de dentro o las de fuera del grupo (Brenneis, 1994). La observación de estos mecanismos discursivos que incluyen o excluyen a los individuos tiene implicaciones en la captura de pautas identitarias locales. Como integrante de la audiencia (según el contexto), mantenerse en silencio por lo general representa una estrategia de inclusión, y hablar con exceso es "mal visto". La ética y las pautas conductuales locales en su comunicación, tanto en las ranherías como en los pueblos interétnicos, fomentan una idea sobre la importancia del silencio y de escuchar a los demás. De manera que al estar cerca, pero en silencio fue considerado la conducta "correcta" de mi parte. Esto facilitó la observación directa de las interacciones, la toma de notas y las grabaciones. Además, para captar lo dicho dentro de estas redes sociales, logré instruir a las familias en el manejo de la grabadora para que ellas mismas controlaran lo captado.

Es importante señalar que el método de la etnografía de la comunicación en la cotidianidad de las comunidades

tuvo sus alcances, así como algunas limitantes. En cuanto a dicha propuesta, sin duda los autores señalados apuntan hacia mecanismos útiles para las particularidades del trabajo de campo en las rancherías indígenas del noroeste. Pero, su aplicación entre los guarijós requirió de una confianza por la relación de contacto entre nosotros. Aun con esta interacción habitual forjada por largas temporadas a través de varios años, no era fácil conseguir permiso para grabar sus conversaciones. La presencia de la grabadora desde un principio creó cierta molestia, aislando a la investigadora de las interacciones “normales” de la cotidianidad, algo en contradicción con la observación participante requerida para la realización de la etnografía. Entonces inicialmente, la presencia de la grabadora incomodó y deformó el flujo “natural” del habla. Para eso, consideré la necesidad de buscar mecanismos para acostumbrar a las personas a la presencia y el uso de la máquina. De esta forma, cargar con la grabadora en mano por varias temporadas de campo sin usarla, pero mostrándola por periodos breves, acostumbraba a las personas partícipes de su presencia y facilitó su uso posterior.

Otros problemas surgieron en campo con los permisos para grabar. Por ejemplo, en San Juan una vez habiendo asegurado la autorización, vía la petición de distintas autoridades, era obligada a pedir permiso de todos los integrantes de la ranchería para iniciar las sesiones. Esto implicaba largas horas diarias dedicadas a recorrer la comunidad de casa en casa antes de comenzar la jornada de trabajo, suceso que complicó la captura de datos. No obstante, eventualmente pude llegar y dejar la grabadora en la mesa de la cocina a la vista de todos para grabar las conversaciones. A pesar de lo dicho, muchas veces las personas pedían que apagara el aparato. Una solución era contar con varias grabadoras y utilizar tutoriales para los colaboradores. Una vez instruidos en el manejo de la máquina, ellos mismos decidían los momentos,

los espacios y los contenidos de lo grabado, mientras que yo me mantenía en los márgenes de la acción tomando notas. En este contexto, las interacciones grabadas empezaron a surgir con una mayor “naturalidad”, y con lo que ya había logrado no hubo ningún problema para realizar entrevistas aclaratorias posteriores.

Por otra parte, la realidad cotidiana en estas rancherías es precaria y a veces, por la violencia asociada al narcotráfico, un tanto caótica. Esta situación implica momentos de lidiar con una plena disfuncionalidad social. Además, en la noche normalmente no hay luz para transcribir las notas al diario de campo. Así, muchos discursos “relevantes” surgen de manera inesperada o cuando el equipo no se encuentra “a la mano”. En estos sitios, la investigación etnográfica-lingüística implica la observación participante, donde según este método, la investigadora participa en muchos aspectos de los quehaceres de la casa, hecho que la confronta con múltiples retos e imprevistos. Por ejemplo, muchas conversaciones en la cocina con las mujeres no eran captadas debido a que su servidora literalmente tenía las manos en la masa y sin posibilidades de buscar “echar a andar” la grabadora. También, la sociedad guarijó mantiene un valor predominante en el trabajo y una persona viviendo como invitada en la casa por largos periodos debe participar en las labores domésticas como los demás miembros. De otra forma, será rechazada por las redes locales estudiadas.

Por motivos del calendario institucional, la mayor parte del trabajo de campo se programaba en el verano, lo cual, por el clima extremoso en la frontera entre Sonora y Chihuahua, resulta hasta peligroso. Las tormentas de granizo de las temporadas de lluvia implican que los caminos y el río Mayo sean difíciles o imposibles de transitar. Dentro de la comunidad, esto produce tanto ruido por los techos de lámina que mucho material grabado resultó inaudible. En

otras situaciones cotidianas, los ruidos de gallinas u otros animales provocaron la pérdida de algunos registros. Debido a lo expuesto, es evidente que se requiere de un uso complementario de notas durante el día (cuando hay luz), entrevistas aclaratorias para las reflexiones adicionales y la realización del diario de campo.

Una vez resueltas estas dificultades, surgieron otras complicaciones para la transcripción y la traducción posterior del material. Para poder procesar los datos obtenidos, era vital contar con esta larga relación social con ellos. Las glosas en español fueron realizadas por los mismos hablantes y la información adicional mía se encuentra entre paréntesis. En este sentido, pienso que a futuro, para la investigación en rancherías indígenas, de antemano y desde el diseño de un proyecto, sería necesaria una mayor reflexión en cuanto a la ética en la construcción de las relaciones colaborativas con los integrantes de las redes estudiadas. Esto es, para que ellos mismos participen y estén de acuerdo desde el principio con el propósito y diseño del estudio, los métodos usados en campo y los productos resultantes (Dwyer, 2007; Hill, 2007).

Para el análisis posterior en gabinete del material captado en campo, la gramática de Miller (1996) y el diccionario desarrollado por Ana Medina (en prensa) resultaron instrumentales para la comprensión de muchos de los detalles de forma y del significado de los hechos y para uniformar la presentación aún perfectible del escrito. Las traducciones libres (entre comillas "") son aproximaciones y fueron realizadas, como señalé, con el apoyo de dos mujeres guarijías y un hombre durante sus visitas a la ciudad. Evité la inclusión de traducción morfema por morfema. Esto es con la finalidad de impedir la representación de un manejo "primitivo" del español por parte de los indígenas (Kulick, 1992; Moctezuma, 2001; Hill, comunicado directo).

Otras observaciones complementarias surgieron a partir del contacto con personas hablantes que residen de manera permanente en la ciudad de Chihuahua. En cuanto a las transcripciones de las entrevistas en español, son mías. Éstas fueron editadas para evitar repeticiones excesivas, con el fin de resaltar sus opiniones en torno a su lengua, al español y las posibles ideologías lingüísticas relacionadas. Para el diseño de las entrevistas consulté los cuestionarios utilizados por Romani (1992: 93-106) y las entrevistas de Hill y Hill (1999).

Es importante reiterar que la investigación de campo está marcada por un enfoque etnográfico que, como un ejercicio en la comprensión de la comunicación guarijó, en todo momento es descriptivo e interpretativo. De esta forma, las interacciones salientes representan una gama de discursos y temáticas que, entre otros posibles, ofrecen una mirada parcial de la vida cotidiana.

CAPÍTULO III

Contexto sociohistórico

Contexto social

En este capítulo reconstruyo el proceso histórico de algunas dinámicas en la formación social interétnica del territorio guarijó. Los tópicos incluidos son: las lógicas ancestrales de organización social en rancherías y sus implicaciones hoy en día; las relaciones entre los diferentes pueblos indígenas antes del contacto con los españoles; el periodo de la Conquista y los procesos sociales concernientes a las rebeliones indígenas de los siglos XVII y XVIII; la consolidación del dominio de los blancos-mestizos en la zona y los actuales espacios de conflicto y minorización lingüística que reflejan las condiciones interétnicas locales.

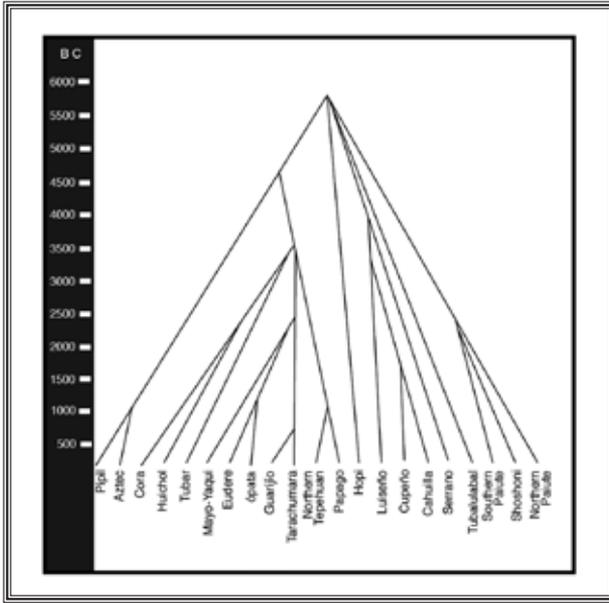
Para ello se hace uso de las crónicas, los estudios de corte histórico junto con la lingüística histórica y la información etnográfica contemporánea para brindar una interpretación de las relaciones entre indígenas y las dinámicas provocadas por la colonización y el llamado desarrollo posterior. Este último, basado en el dominio económico y político del territorio tradicional con dinámicas de marginación social y cultural de los indígenas. No obstante, dichas políticas de subordinación se ven enfrentadas con lógicas y búsquedas de los guarijíos para encontrar sus propios nichos ecológicos y espacios sociales subalternos para sostenerse.

Conformación del territorio interétnico

Algunos arqueólogos y lingüistas del noroeste ubican el surgimiento del proto-yutoazteca alrededor del Holoceno tardío entre el año 4000 y 2000 a.C. (Carpenter, Sánchez de Carpenter y Mabry, 2001: 361, 363). El inicio de las diferencias entre las lenguas yutoaztecas en el norte posiblemente comienza con las dispersiones de tecnologías y los asentamientos de las poblaciones hacia distintos nichos de la región. Miller en su tabla gloto-cronológica plantea una relación histórica entre las lenguas yutoaztecas y el inicio de su separación alrededor del año 6000 y el 1000 B.P. (desde ahora A.P. antes del presente). Entre la lengua tarahumara y la guarijía el autor propone una división relativamente reciente entre 1000 y 500 años A.P. (Miller, 1983: 118). No se sabe con certeza las fechas precisas; sin embargo, se tiene conocimiento que a partir del siglo XVI iniciaron los procesos de contacto entre las lenguas indígenas del noroeste con el español.

Con la llegada de la Colonia al noroeste había dos grandes familias lingüísticas: la yutoazteca y la hokana, y algunas lenguas no-clasificadas –ya desaparecidas, de la familia yutoazteca– junto con otras que no fueron ubicadas antes de su desvanecimiento (Moctezuma, 2001: 382). Dentro de la familia yutoazteca, la lengua guarijó(ía) se sitúa en la rama sonorenses del grupo taracahíta y el subgrupo tarahumarano. La variante guarijó posee una relativa cercanía tanto con la lengua tarahumara como con las lenguas cahítas, específicamente yaqui y mayo. Tres “dialectos” cercanos al guarijó como son chínipa, guazapar y témori desaparecieron durante los violentos procesos de los siglos XVI-XVII.

Figura 1. Relaciones entre las lenguas yutoaztecas con fechas aproximadas de separación (Fuente: Miller, 1984: 118)²¹



Sauer (1998 [1932^a]) explicó las afinidades matrimoniales y lingüísticas entre estos pueblos a la llegada de los españoles, además de la presencia de otros poblados emparentados en la región:

“La misión de los Chínipas se fundó en 1626, y en el anual correspondiente se informa de contactos con los varohíos, que vivían a sólo cuatro leguas de distancia, así como con subtribus varohías, con las cuales tenían alianzas matrimoniales y la misma lengua en común, llamadas hapora, cosopa y tzayeu. Por esas fechas, algunos varohíos deseaban juntarse en una misión

²¹ En el cuadro de Miller, del lado izquierdo arriba dice “B.C.”, lo cual es un error tipográfico. Debe decir “B.P.” (antes del presente).

con los tepoze, que eran “de nación guasapar y parientes de los varohíos”. Los baciroas tenían relaciones consanguíneas con los chínipas, éstos con los guazapares y éstos a su vez con los varohíos. Estas relaciones tal vez prefiguraron un sistema de clanes exógamos. Por otro parte, no se mencionan dificultades lingüísticas al pasar de una a otra de estas tribus montañosas, lo cual puede ser indicio de que hablaban una lengua similar, si no es que idéntica. En última instancia, esta hipótesis se puede comprobar por el hecho de que los primeros informes de las misiones se atiende de modo particular a los cambios lingüísticos significativos. Ubicación, actitud y lengua de los indios eran tres de las principales clases de información que más se necesitaban conocer para encauzar el esfuerzo evangélico; por lo tanto, la no alusión a la lengua significa que no hay nada nuevo en el asunto” (Sauer, 1998:135).

Por su orientación y la configuración geográfica de las barrancas con corredores naturales marcados por los ríos Mayo y El Fuerte (Chínipas- Otero), sugieren que la zona guarijó históricamente servía como una región de tránsito para el movimiento de personas entre los valles de los actuales estados de Sonora y Sinaloa, y la sierra alta en Chihuahua. Los poblados indígenas de este territorio llamados por los cronistas como “la gente de ranchería” (Spicer, 1962; Pérez de Ribas, 1992) se caracterizan por su gran dispersión para el aprovechamiento de recursos naturales y por su movilidad durante las temporadas de caza y recolección, implicando así algún contacto entre ellos y los diferentes grupos y lenguas en la región. Por otros pueblos del norte, Valdéz (1995) propone que la movilidad temporal por la recolección anual de pitahaya daba como resultado que los grupos, inclusive de enemigos, compartieran tanto rancherías como campamentos durante estos periodos. Además, a la llegada de los españoles, las crónicas testifican las estrechas relaciones de guerra

y de cooperación entre hablantes de guarijío con personas de dialectos próximos como el guazapar y el chínipa, así como contactos con los tarahumaras y los otros lugareños de las lenguas cahítas de los valles (Almada, 1945; González, 1982; Haro y Valdivia, 1996; Pérez de Ribas, 1992; Sauer, 1998).

La organización social de indígenas de la Sierra Madre Occidental en rancherías representa una práctica cultural actual e históricamente eficaz que merece nuestra atención. Esto es por su amplio alcance en la vida cotidiana y por sus implicaciones en las construcciones de las redes sociales de estos pueblos.

Spicer señala (1962: 12) que a la llegada de los españoles, la gran mayoría de la "gente de ranchería" eran hablantes de una de las lenguas pertenecientes a la familia yutoazteca y que esta forma de organización social era característica particular de dichos grupos. La ranchería es una forma dispersa de distribución en el espacio geográfico que adquiere una gran movilidad con el fin de captar las escasas fuentes de agua, por las temporadas de caza y recolección en distintos nichos ecológicos, la preparación anual de los campos de siembra y el movimiento de residencia para evadir plagas e inclusive los espíritus "malévolos" que pueden invadir los espacios domésticos (Hard y Merrill, 1992; Dodd, 1992; Olivos, 1997; Moctezuma y Harriss, 2000; Harriss y Conde, 2004).

gente se encuentra relativamente aislada durante emergencias de tipo médico, incendios y otros fenómenos imprevistos. Esta separación entre las personas implica que, por un lado, pueden pasar largos periodos sin comunicarse entre sí y, por otro, desarrollan una relación particular con el entorno donde la mayoría posee agudas habilidades para escuchar y poner atención sobre los sonidos cercanos y lejanos del medio ambiente, así como la capacidad de “huellar” o interpretar los distintos rastros dejados por personas o animales sobre los senderos.

Un informe misionero (véase Giner Rey, 1995) ofrece la siguiente observación sobre la forma de vivir de los guarijíos del siglo XVII:

“Las casas que habitan muchos son como las de los españoles; pero muy incómodas, unas de adobe y otras de piedra y lodo, otras de madera o pajizas y las más las tienen de perspectiva porque rara vez las habitan, pues su morada es en los montes y las barrancas y cuando están en ellas ni para dormir les sirven, pues afuera a los cuatro vientos hacen su regalada recámara...”.

Esta arquitectura tradicional descrita en dicho informe, aun con la presencia de materiales de fabricación industrial, hoy en día parece pertinente.

En las ranherías no hay centros ceremoniales permanentes y los patios de las casas funcionan como espacios sagrados para las fiestas *tuguri*. Cada unidad doméstica tiene la posibilidad de controlar la organización de la fiesta una o varias veces a lo largo de la vida, de manera que la organización religiosa es relativamente horizontal y como muchas de las personas suelen pasar largos periodos sin comunicarse con sus prójimos, estos eventos pueden resultar importantes para la cohesión social del grupo cuando la gente de las ranherías colindantes y lejanas se reúne para celebrar, y fortalecer estas dispersas pero a su vez densas redes sociales.



Señora guarijía en El Pilar, Moris, Chihuahua (Harriss 2009)



Un joven afuera de la cocina, San Juan, Uruachi (Harriss, 2006)

separación entre estos pequeños nichos serranos funcionó a los indígenas como una estrategia tradicional frente las nuevas condiciones violentas impuestas por los invasores, de tal forma que la ranchería como organización social “aislada” y móvil favoreció la persistencia étnica y lingüística del grupo.

Las crónicas señalan que esta primera expedición se enfrentó con ataques “masivos” de indígenas armados (Archivo General de la Nación, en González, 1982: 23-25). Los españoles se encontraron con “más de dos mil hombres de guerra”, los cuales se juntaban con el fin de “venir a matarlos”. Sauer estimó (1998: 229) que a la llegada de los españoles había alrededor de 7000 hablantes de diferentes variantes de guarijío en la sierra. A lo largo de este proceso, dicha población fue reducida por las epidemias (Reff, 1991) y durante las rebeliones indígenas (González, 1982).

Aunque no sabemos la exactitud de las cifras, es claro que los siglos XVI y XVII están marcados por la resistencia indígena efectiva. A pesar de encontrar oro y plata, por dicha amenaza y la imposibilidad de controlar la región, los españoles abandonaron esta prospección. Debido a la escasez de víveres, en 1590 hubo otro intento fallido por parte de los españoles de explorar los minerales de esta parte de la sierra. En su tercer intento, en 1591, ubicaron distintos grupos de nativos de chínipas, guazapares, varohíos (guarijós), ihíos y témoris, entre otros, dándose en consecuencia una alianza entre los hablantes de chínipas y los extranjeros, donde los primeros defendieron a los segundos.

“Al fin se alzaron los chínipas y desampararon a los demás pueblos, dejando a los españoles solos; los cuales buscaron, y hallando algunos que no se quisieron sujetar, les dieron Santiago y mataron algunos, y no pareció seguir los demás” (González, 1984: 27).

Se especula que los chínipas formaron relaciones sociales "amistosas" con los españoles (Sauer, 1998: 135). De otro modo, podemos pensar estas alianzas, reflejadas en matrimonios interétnicos y su apoyo a los misioneros durante los conflictos posteriores, como estrategias de sobrevivencia. En aquella época, si no fuera por su asociación con los chínipas, es probable que el precario anclaje español logrado en la región hubiera tardado aún más. Por otra parte, la presencia española impulsó la formación de otras coaliciones entre indígenas "enemigos" de hablantes de las variantes de guazapares y guarijós, quienes, al tratar de resistir a los intrusos, se fugaron a las barrancas, agrupándose con otros indígenas en distintos nichos alejados de los poblados (Almada, 1937; González, 1987). En ese tiempo, los guarijós mantenían trato social y comunicación con otros pueblos de la región. Según González (1982) y Sauer (1998), las crónicas de Pérez de Ribas (1992) indican que a la hora del contacto había alianzas y a su vez constantes guerras y conflictos entre los chínipas y los guazapares con los guarijós. También afirmaba que "... la lengua de todos estos grupos es la misma..." (González, 1982: 181; Sauer, 1998: 135).

Además, dice el cronista que los españoles mostraron una "preferencia" por los chínipas debido a su apego a la fe profesada por los Jesuitas. Aparentemente compartían algunas prácticas similares a las de los mismos españoles. Según González (1987: 48), los chínipas ejercían tradiciones de monogamia, solían esperar para tener relaciones sexuales hasta después de formalizar el matrimonio y usaban ropa para cubrir sus cuerpos. Esta importancia del ropaje fue señalada por Montané (2001), lo cual propone que, para los misioneros en el noroeste colonial, el cuerpo indígena "tapado" representaba un ser "civilizado" y que la desnudez de muchos de los nativos era una preocupación central en los informes misioneros. A diferencia de sus vecinos chínipas,

los guarijós son tipificados por los cronistas como “fieros y antisociales”, aficionados al desorden y a la embriagues, además de “...apóstatas en su antigua Gentilidad...”²² (Sauer, 1998: 136)

“...llamanse estas Naciones, Chínipas, Guazaparis, Temoris, Ihíos, Varohíos. Estos últimos, fieros sobre manera, y menos comunicables (subrayado mío) que las demás Naciones de la Provincia...” (Pérez de Ribas, 1992: 255a).

Lo “menos comunicable” se puede interpretar de distintas maneras. Por lo general, indica que los guarijós eran renuentes a la integración. Ser menos comunicable puede significar también una forma cotidiana de resistencia (Scott, 1985), en este caso, lingüística. En otro momento de la crónica, propone que ellos (los guarijós) buscaban aislarse de los españoles remontándose a la sierra con los demás indígenas llamados “gentiles” o no bautizados.

El siglo XVI trajo a la sierra la presencia de epidemias (Reff, 1991), de manera que las enfermedades europeas arrasaron los idiomas en el noroeste. Moctezuma (1991: 127) señala que durante la Colonia las lenguas indígenas que tuvieron contacto con los europeos sufrieron amplios procesos de desplazamiento. La violencia, las epidemias y la asimilación al español se constituyeron en detonantes que causaron la desaparición de muchas lenguas.

A pesar de las tácticas de evadir el contacto físico o lingüístico con los españoles, en 1621 los misioneros jesuitas de la Compañía de Jesús iniciaron su evangelio en Chínipas y en sus templos satélites o “visitas”. Los religiosos intentaron asentar a los nativos en sus centros misionales, obteniendo en el proceso algunos aliados indígenas locales.

²² La “Gentilidad” se refiere a las personas que se oponen al bautizo.

Las distintas prácticas indígenas de aislamiento y/o de alianza implican procesos conflictivos y de negociación entre nativos y colonizadores. La comunicación cotidiana diferenciada implica ideologías lingüísticas diferentes. Por un lado, las políticas culturales de segregación por parte de los nativos en teoría podían facilitar la vitalidad y mantenimiento de una lengua, mientras que las alianzas entre indígenas y españoles pueden ser indicativas de una ideología de asimilación lingüística. No obstante, los procesos coloniales y el contacto del español con el guarijó resultaron en realidad ser mucho más complejos.

En este primer momento de interacción cotidiana, normalmente había sólo dos misioneros en Chínipas que tenían el apoyo esporádico de un manojo de soldados (aproximadamente 20) provenientes del presidio en El Fuerte, Sinaloa. Probablemente viviendo solos entre cientos de indígenas. En algunas crónicas, los misioneros expresan cifras, tal vez exageradas, de "miles de bautizados" y/o muertos por las epidemias (González, 1982: 44). En estas condiciones los misioneros dependían mucho más de los indígenas para su sobrevivencia que a la inversa (Radding, 2002).

Además, los jesuitas mantenían una tradición de aprendizaje de los idiomas nativos e inclusive prácticas de dar misa en lengua indígena. Durante ese periodo, los curas organizaban grandes comidas para las fiestas religiosas para "atraer" a los indígenas que habitaban en las barrancas de la sierra, los cuales durante los periodos prolongados de hambruna o de escasez de alimentos, utilizaban las misiones para sobrevivir (Deeds, 1992). Por tanto, la cantidad de indígenas en los pueblos serranos donde se enclavaba la misión era fluctuante.

Es a partir del comienzo del siglo XVIII cuando empieza a crecer la población de colonos en los pueblos, agrupándose con indígenas de otras regiones que fungieron como mano

de obra en las minas serranas, dando como resultado en muchos casos nuevas dinámicas y límites de carácter moral con prohibiciones entre castas de personas de ascendencia europea con habitantes locales (Deeds, 2001). Por otro lado, las personas indígenas refugiadas en las barrancas vivían en situaciones de extrema marginación ecológica al no tener entrada a las áreas de “libre” acceso al agua, tierras cultivables o bosques donde las plantas y animales comestibles abundaban, circunstancia que les obligó a crear nuevas redes sociales y de matrimonios entre grupos que, tal vez, normalmente no compartían espacios cotidianos (ibid.).

En febrero de 1632 estalló la primera rebelión de los indígenas de la zona contra los religiosos y sus afiliados guarijíos. Esto ocurrió cuando los guazapares y los guarijíos inconformes organizaron una unión de guerra. Durante los sucesos, los rebeldes mataron a dos sacerdotes y sus cinco compañeros guarijíos. Esta operación táctica implicaba algún tipo de comunicación entre estos dos pueblos. Una similitud entre estas lenguas fue señalada por Valiñas (ms) a partir de las crónicas de 1683 de Tomás de Guadalupe en el “Compendio del Arte de la Lengua de los Tarahumaras y Guazapares”. Según Valiñas (ms,sf) hay semejanzas y diferencias entre éstas y la variante de tarahumara del oeste. También señala que lingüísticamente, el guazapar se inserta entre la lengua tarahumara y la guarijó, pero con una marcada proximidad al guarijó (véase Cuadro 1.). Esto implica que, anterior a esta primera insurrección, los guarijíos y los guazapares mantenían redes sociales de comunicación con un poder organizativo capaz de montar una campaña de guerra.

Sauer (1998) indica que después de la sublevación de los indígenas, muchos pueblos de la Sierra Madre Occidental y de los valles de Sonora y Sinaloa fueron removidos de sus territorios. Estos éxodos resultaron en mayor contacto entre

lenguas y la fusión de varios grupos. Según el autor (1998: 136, 137, 139) después de la rebelión guarijío y guazapar en la misión de Chínipas, los indígenas (chínipas) salieron de la región hacia los valles para refugiarse con los misioneros, hipótesis que advierte sobre el desvanecimiento de estos entre los poblados de los valles. Además, señala la unión entre los guarijíos y los guazapares de las barrancas con algunos macoyahui provenientes de Sinaloa.

En un informe misional (Sauer, 1998: 136) se indica que los guarijíos y los guazapares quedaron en "su gentilidad" y como dueños de las tierras abandonadas por los chínipas. Por otro lado, este proceso de desplazamiento explica las relaciones sociales iniciadas y la afinidad entre los guarijíos con algunos tarahumaras desalojados hacia el occidente que, por lo dicho, data del periodo colonial tardío (Sauer, 1998: 139).

La rebelión indígena en la misión de Chínipas (1632) produjo un éxito relativo para los indígenas ya que se abandonó el proceso evangelizador por poco más de 40 años. Según otras crónicas (González, 1982), el enfrentamiento también provocó un alto costo para los guarijíos y los guazapares. Mientras que algunas personas lograron escapar a las barrancas, otras sufrieron la represalia de los españoles, quienes mataron unos 800 indígenas y mandaron otros 400 presos al presidio en Sinaloa. Desde entonces, no sabemos más sobre los guazapares, pero es probable que sus sobrevivientes se relacionaran con los guarijíos, y en este proceso el guarijío surgió como una lengua de prestigio, y el guazapar y los otros dialectos afines desaparecieron.

Algunos presos indígenas deportados a Sinaloa probablemente tuvieron un prolongado contacto con otros indígenas de los valles. Eventualmente, muchos regresaron a la zona y se piensa (Haro y Valdivia, 1996) que se asentaron al pie de la Sierra Madre Occidental, en el borde del río Mayo, al sur de Sonora,

formando las rancherías de hablantes de guarijío que se conoce actualmente como “la variante del río” (Miller, 1994).

En 1676, los jesuitas regresaron a la zona con un éxito relativo. Reconstruyeron los templos en la zona guarijío de Loreto, Guadalupe, Santa Ana y más tarde, en 1718, las de San José de Batopilillas y Cajurichi, así como la de San Luis Babarocos en 1719. Asimismo, volvieron a introducir las fiestas católicas, algunas de las cuales son asumidas por los indígenas de manera selectiva, especialmente la Semana Santa (*warémaci*) en la antigua misión de Loreto y las celebraciones nativas del *tuguri* donde los indígenas introducen los santos de San Isidro (el santo de los agricultores) y San Juan (el santo del agua), en su calendario agrícola doméstico de estas fiestas de fertilidad en las rancherías.

El sistema misional facilitó de nueva cuenta recursos esporádicos para los indígenas que migraban entre las barrancas y estos pueblos. La vida en la misión ofrecía, además, protección relativa contra la explotación de los mineros (Deeds, 1992), práctica en auge durante el siglo XVIII. Durante este tiempo surge la llamada “segunda ola de rebeliones” en la sierra, caracterizada por una resistencia cotidiana expresada en saqueos fortuitos, quema de casas, robo de ganado y asaltos a quienes transitaban por los caminos. Dicha resistencia se ve en los archivos históricos del siglo, dando como resultado numerosos episodios de guarijíos castigados con la horca o fusilamiento (Almada, 1937).

Otros rebeldes son capturados en San José Batopilillas y transportados para trabajar en las minas de Chínipas. También había deportados de Chínipas a la misión de Carjurichi y algunos presos guarijíos fueron llevados desde Chínipas a la misión pima en Maycoba, Sonora. Este último caso es interesante, ya que se encontró un archivo (González 1993) donde los guarijíos deportados a Maycoba eventualmente solicitaron al Virrey de Guadalajara su regreso a Chínipas

o a otra zona donde las personas hablaran su lengua. Esto se debió a que "no entendían a los indígenas pimas de Maycoba", situación que les mantenía marginados de todas las actividades sociales y misionales. Aunque no se conoce el resultado de su solicitud, se sabe que la mayoría de los deportados lograron regresar a su territorio ancestral años después (Giner Rey, 2000).

Mientras que esta "segunda ola de resistencia" dio como consecuencia personas reubicadas en Cajurichi y Maycoba, otras se establecieron en distintos nichos y en las rancherías de la sierra con otros "gentiles" rebeldes o los llamados actualmente por los guarijós como "los broncos, no bautizados cuya dieta carece de sal". En este periodo (siglo XVIII), el archivo de Uruachi indica que la ranchería de Jicomórachi se mantuvo por muchos años como un enclave de resistencia para guarijós y tarahumaras de distintas partes de la sierra (Giner Rey, 1995), lo que implica el contacto cotidiano entre hablantes de estas dos lenguas. Años después, personas de ascendencia europea encontraron plata en esta ranchería, resultando en el despojo de los terrenos indígenas.

En 1767, las autoridades de Nueva España mandaron la expulsión inmediata de los jesuitas y su reemplazo por la orden Franciscana. Según Masten (1958), durante este proceso soldados de la región fueron desplegados a las misiones en la sierra con la finalidad de alcanzar el ganado u otros bienes dejados. Los franciscanos comisionados a la región jamás tuvieron presencia en la zona guarijío. Se puede pensar que la salida de los jesuitas y el saqueo de la misión de "Nuestra Señora de los Varojíos" en Loreto, probablemente provocó confusión local pero, a su vez, inició un desarrollo gradual de apropiación del templo por parte de los indígenas aliados y una nueva etapa de refuncionalización y reproducción de fiestas autóctonas y tradiciones sincréticas en lengua indí-

gena que aún hoy en día mantienen muchas comunidades indígenas en la sierra.

La Conquista y colonización durante los siglos XVI al XVIII desencadenó en la zona guarijía dinámicas de asimilación, movilizaciones y resistencia frontal y cotidiana, masacres y epidemias, así como la dispersión y deportaciones de distintas poblaciones a diferentes sitios de los valles y la sierra. Estos procesos resultaron en un mayor contacto entre grupos y en la desaparición del dialecto chínipa, por asimilación, supuestamente “voluntaria,” del español (Sauer, 1998: 137). Además, se dio el desvanecimiento de las variantes de guazapar y témori, dinámicas sobre las cuales se carece de mayor información, sólo se especula que el fin de estos pueblos partió de las epidemias, por la violencia y/o por juntarse con los guarijíos o los tarahumaras en las zonas altas.

Finalmente, es importante señalar que en este proceso de violencia y diáspora del grupo, y con el establecimiento de un núcleo de hablantes del guarijó en el sur de Sonora, la separación entre las variantes (de la sierra y la del río) probablemente se agudizó a partir de las políticas diferenciadas de los estados de Sonora y Chihuahua y los distintos programas sociales que actúan en la separación geográfica de los dos grupos mediante la formación de pueblos, como polos de servicios, la construcción de carreteras y la fragmentación del territorio tradicional a partir de la repartición de tierras en comunidades y ejidos.

Consolidación del poder de los *Yori*

El término *yori* es una palabra peyorativa conocida hoy en día por la mayoría de los pueblos indígenas en el noroeste para nombrar a sus vecinos mestizos.²³ Tal vez la primera mención escrita de los “*yori(s)*” aparece en las crónicas de Pérez de Ribas (1992: 20) dice:

“...de las Naciones de Cinaloa, en las lenguas más comunes de allá, dan a los Españoles, llamándolos Yoris o Doris: nombre y vocablo, que aunque significa lo mismo que valiente, y lo dan también a bestias fieras, como León, Tigüere, o otras que se dexan ver pocas veces” (Pérez de Ribas, 1992: 29).

Moctezuma (2001) confirma lo extendido del vocablo como una palabra despectiva para el señalamiento de los no indígenas, en su caso, entre los yaquis y mayos:

“A su vez, los grupos cahítas utilizaron una palabra nativa para referirse a los españoles. Pérez de Ribas (1985, II: 54) registró el uso de *yoris* o *doris* entre la mayoría de los cahítas cuando se refieran a los europeos. El término *yori* significaba valiente o bestia fiera en las variedades lingüísticas de estos grupos. Es creíble que al usarse como un término peyorativo, la segunda acepción fuera la más común para nombrar a quienes llegaron a someterlos. Esta palabra se ha mantenido hasta nuestros días

²³ Entre otros términos nativos para denominar a las personas blancas-mestizas (o de antecedentes y tradiciones mixtas) hay, en guarijó *sabosí* “gente con barba”, *sebóla* “mujer blanca”, en la lengua tarahumara *chabóchi* “gente con barba”, en pima *dúkama* o *dukom* y en tepehuano *obhai*. Además, los mestizos locales se muestran ofendidos cuando son designados como *yori*.

y designa a españoles, mexicanos y anglos. A pesar de que en ocasiones sólo se usa como referente para nombrar a un no-yoreme, su sentido más común sigue siendo peyorativo, debido a las relaciones conflictivas que han mantenido con estos grupos a través de su historia" (Moctezuma, 2001: 42).

Esta nueva presencia modificó las relaciones interétnicas, el territorio tradicional y las prácticas religiosas locales. A su vez, inició la formación de nuevas relaciones sociales entre los diferentes pueblos indígenas de la sierra como entre los guarijíos deportados con etnias agrupadas en Sonora y Sinaloa. La colonización y el "boom" de la minería dio la pauta para el desarrollo rancharo-ganadero posterior durante los siglos XVIII y XIX, la consolidación del dominio mestizo y el control de los recursos naturales, económicos y políticos locales, los cuales son dinámicas que siguen imperando hasta ahora. En este periodo sobresale un grupo de familias de ascendencia europea, las cuales florecen económicamente, ya sea por la minería serrana o por la construcción de grandes ranchos y haciendas ganaderas que controlan la extensión de las mejores tierras y los sitios con abasto de agua de la región, o por ambas (Harriss, 1998; Mesa, 2009). El surgimiento de esta clase dirigente se dio también gracias a sus alianzas en el rango estatal con la familia Terrazas-Creel, quienes ofrecieron autonomía económica y política local a cambio de apoyo frente el gobierno federal (Wasserman, 1984: 84-85). Estos procesos mantenían a la mayoría de la población indígena relativamente aislada de las comunidades mestizas viviendo en rancherías en las barrancas más escarpadas y trasladándose entre sus comunidades y el trabajo de peón en los pueblos o haciendas, donde el español se estableció entre estas familias como la lengua dominante.

Para los guarijíos del siglo XIX, había dos requerimientos para acceder y operar dentro de los pueblos mestizos de Are-

chuyvo y Loreto, uno era hablar español y el otro consistía en portar ropa occidental de pantalón, camisa o, en el caso de las mujeres, vestidos. De no ser así, los mestizos, según cuenta la gente mayor, apedreaban a los indígenas para alejarlos (Harriss, 1998).

Por su parte, la vida ritual vista en las celebraciones de la Semana Santa en el pueblo de Loreto era dirigida entonces (como ahora) exclusivamente por los líderes indígenas, hombres y mujeres encargados de la llamada warémaci (cuaresma y Semana Santa), a la cual denominan “la tradición” en español. Así, muchas personas mestizas del pueblo crecieron con este ceremonial religioso indígena que empieza a constituirse como parte de una identidad propia y costumbre local de ambos grupos sociales, aun con la participación mestiza marginada dentro del ritual nativo (López, Harriss y Moctezuma, 2010).

En Arechuyvo, el hacendado y terrateniente Victoriano Sáenz prohibía la participación de iglesias (de cualquier denominación) en el pueblo donde él mismo patrocinaba la fiesta indígena de la cava-pizca (fin de la pizca en octubre). Posiblemente con la finalidad de mantener su mano de obra indígena hasta la culminación de las temporadas agrícolas (Mesa, 2009).

Durante este periodo (siglo XIX) algunos guarijós participaron en la minería del río Mayo como gambusinos “independientes” recolectando polvo de oro para tener acceso a ropa y otros bienes de los pueblos (Harriss, 1998, 2002).²⁴ Otros se prestaban como trabajadores en la ganadería y en los campos agrícolas por temporadas con el hacendado Sáenz. Esta familia, con 16 potreros dominaba la ganadería local. Prohibía la cría de chivos entre indígenas, remplazando

²⁴La actividad minera del río a pequeña escala, entre los guarijós resurge de nuevo en 2000, como una alternativa económica del narcocultivo.

ésta por la del ganado vacuno. Esta situación empobreció a la población guarijía, construyendo una relación conflictiva y a su vez de dependencia entre ellos y el patrón. A pesar de ello, Victoriano Sáenz mantuvo una relación relativamente favorable con los indígenas locales, debido a que su proyecto “ilustrado” y “civilizatorio” incluía prácticas de patrocinio y control de las fiestas tradicionales, préstamos en su tienda, servicios médicos y una escuela primaria, la cual tenía la finalidad de ofrecer educación (en español) a los niños indígenas y mestizos de los trabajadores (Harriss, 2002; Mesa, 2009).

La familia Sáenz controlaba la ley local y mantuvo una estricta prohibición de entrada y participación local de religiones dominantes; el mayor de la familia estableció en su lugar una organización llamada “La Junta Central de Arechuyvo para la Práctica de Lecturas Públicas” con enseñanzas de ética y moral, con clases semanales obligatorias para toda la población. En Arechuyvo, sin posibilidad de practicar de manera autóctona el ceremonial religioso indígena, los guarijós aprovechaban las fiestas patrocinadas y controladas por los Sáenz mientras mantenían una ruta anual para la Semana Santa de Arechuyvo a la antigua misión en Loreto, la cual seguía funcionando (como ahora) de centro ceremonial indígena.

Mientras que los Sáenz negociaban su presencia en la zona con los indígenas, otras familias dominantes de Loreto y la zona guarijó en Moris se ganaron una “mala reputación” por conflictos creados entre los guarijós debido a sus prácticas de expropiación de tierras y recursos, el dominio político local, la explotación laboral y física, además de las aparentes matanzas de hombres, y la costumbre, entre algunos de ellos de cobrar tributos en especie y, en algunos casos, del mestizaje forzado con mujeres indígenas (Harriss, 1998). Durante este periodo, algunas personas fijaron su dominio sobre el territorio indígena, lo que conllevó a dinámicas de

relaciones sociales interétnicas, tanto de corte conflictivo como de constante negociación.

En el periodo posterior a la Revolución se dio el inicio de la repartición agraria en la región y la renuncia por parte de los hijos de los Sáenz a la tierra de su padre. En ese entonces la condición de salud del padre era precaria. La familia abandonó la zona en la década de los cuarenta. El mayor de la descendencia Sáenz dejó las tierras de San Juan con un líder nativo local, quien, como encargado y cacique, repartió parcelas entre los habitantes indígenas. Desde entonces, este personaje ha mantenido su prestigio entre los indígenas y foráneos a partir de una reputación basada en su reciprocidad e interés por mantener las tradiciones locales, incluyendo el uso de la lengua y por promover una relativa autonomía política y cultural frente a los *yorí*.

En 1943 durante los años posrevolucionarios, Gentry investiga la etnobotánica de la región. Referente a los guarijíos, su lengua y aislamiento social, el autor comenta lo siguiente:

“They are a solitary and unsocial people. The writer knows of no other less social or who have or pretend to have so little in common with one another. A son or daughter may return to visit his or her paternal home; rarely will neighbors visit neighbor. The Indians of the locality of Guasaremos do not know the Indians of the Rio Mayo settlements, a day’s journey distant. There is a dialect difference in speech between the two and each group regards itself with some difference from the other, though they all regard themselves, apparently vaguely, as Warihios” (Gentry, 1963: 138).²⁵

²⁵ “Son solitarios y retraídos. El autor desconoce otro pueblo tan antisocial o uno que pretendan tener tan poco en común con los demás. Un hijo o una hija puede visitar a sus

El autor continuó diciendo que el grupo carece de una noción de unidad social tribal,²⁶ ésta únicamente se exhibe durante el ceremonial. En cuanto a sus relaciones interétnicas señala, por un lado, la prohibición indígena de matrimonios “mixtos” y, por otro, que el reto más agresivo que soportan los nativos es la violenta expansión territorial y cultural de los rancheros mestizos (Gentry, 1963).

Hoy en día, las observaciones de Gentry son pertinentes. Sobre lo “antisocial” del grupo, su comentario ilustra el choque de pautas lingüísticas y formas culturales diferentes entre personas no indígenas y los guarijíos, siendo además, su anotación afín con lo señalado sobre ellos por Pérez de Ribas en el siglo XVI como “los menos comunicables”. Se ve una falta de comprensión de su organización social y comunicativa particular, las cuales se fundan en una normatividad que apunta hacia la importancia de guardar un distanciamiento físico y verbal entre ellos y con personas de la sociedad dominante. Dichas prácticas representan recursos lingüísticos y culturales en la demarcación de ideologías e identidades étnicas distintivas.

En los años sesentas y setentas comienza la reforma agraria en la región y la expropiación de algunas tierras de las familias dominantes y, con eso, el inicio de las escuelas públicas de educación primaria en español en los pueblos de Loreto y Arechuyvo, así como en las rancherías de Tojiachi y La Mesa de Seriachi. En esta última, la escuela fue cerrada en 1987 debido al asesinato de su maestro por narcotraficantes.²⁷

papás, pero los vecinos no se visitan entre sí. Los indígenas de Guazaremos desconocen a los que viven a un día de distancia por el río Mayo. Existe una diferencia dialectal entre estos poblados aunque aparentemente hay una vaga noción de pertenencia a un mismo grupo, los Warijíos” (Gentry, 1963: 138). Traducción de C. Harriss.

²⁶ “The Warihios have no tribal unity nor conception as such” (Gentry 1963:138).

²⁷ Narcotraficantes invadieron La Mesa de Seriachi en enero 2009, matando a seis residentes mestizos, lo cual desencadenó un operativo militar que resultó en la muerte de 30 per-

Durante ese mismo año, la escuela fue transferida a su actual sitio, en San Juan, Uruachi.

Con la reforma agraria surgió la posibilidad para las comunidades indígenas de formar parte de los ejidos. No obstante, por sus adversas relaciones sociales con los *yorí* y su relativo asilamiento geográfico, propiciado por su vida en las rancherías, San Juan, La Barranca y La Finca de Pesqueira, se negaron a incorporarse al sistema ejidal, quedando estos sitios en calidad de "comuneros". Esto aseguró el mantenimiento de su "autonomía" con prácticas organizativas propias, incluyendo reuniones comunitarias en lengua indígena.

Por su parte, los guarijós de los pueblos de Loreto y Arechuyvo optaron por juntarse con el ejido y la población mestiza, mientras que las rancherías de Pacayvo y de Mocorichi (en Uruachi) entraron al sistema ejidal, conservando una relativa autonomía debido a que su ubicación geográfica "alejada" de los *yorí* ofrece cierto blindaje social. En estos últimos casos las reuniones ejidales se manejan en Arechuyvo únicamente en español, lo que los coloca en desventaja con relación a la información intercambiada con los guarijós de Pacayvo y Mocorichi, que predominantemente usan el guarijó en su vida cotidiana.

En la década de los setenta, el narcotráfico entró para quedarse en la región, insertando tales comunidades en un mercado global e introduciendo nuevas dinámicas contradictorias de violencia, tráfico de armas, operativas esporádicas del ejército mexicano y, a la postre, distintas formas de comunicación por radios, *walkie-talkies*, pistas de avionetas y caminos de terracería. Asimismo, dio pie a una mayor posibilidad económica para la construcción de nuevas

sonas, entre ellas, militares y traficantes. A partir de dichos sucesos, los sobrevivientes abandonaron el poblado.

escuelas, sobre todo en los pueblos interétnicos de la región, para incluir secundarias y una preparatoria, todas ellas en donde el español es la lengua utilizada para la enseñanza. No obstante, dentro de este proceso muchas rancherías indígenas cerraron sus escuelas, quedando así en una situación precaria y lidiando con esta violencia local.



Niñas juegan en la escuela de La Finca de
Pesqueira, Moris (Harriss, 2009)

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

Mapa 3
Municipios de la Sierra Tarahumara
(Fuente: <http://www.inegi.org.mx>)



Territorio interétnico hoy

En 1997 el presidente municipal de Uruachi mandó construir una carretera de terracería justo en medio de la ranchería de San Juan, conectándola, años después, con las rancherías guarijós de Chiltepín y Palmarito y los pueblos interétnicos de Arechuyvo y La Mesa de Seriachi. Otro camino fue abierto conectando Arechuyvo con la ranchería guarijía de Tojiachi y con el pueblo de Loreto. Por los mismos años, el municipio de Moris trazó un camino para comunicar el pueblo de El Pilar por un lado, con La Finca de Pesqueira y, por otro, con los pueblos de El Zapote y Chiltepín. Desde entonces, los indígenas mantienen constantes interacciones con los mestizos que transitan por la zona. A pesar de la presencia de los caminos, pocos indígenas cuentan con transporte y todavía continúan llevando a cabo sus caminatas de varias horas (hasta nueve horas) por las veredas de la sierra, entre comunidades o buscando “raites” entre los residentes de estos ranchos mestizos que cuentan con camionetas tipo *pick-up*. Estos viajes normalmente son con el motivo de visitar familiares, asistir a las fiestas tradicionales o ir al pueblo en búsqueda de víveres, medicinas, herramientas, fertilizantes u otros servicios.

Estas nuevas rutas de comunicación modificaron los patrones de movimiento habitual de los indígenas en la zona. Por ejemplo, antes de los caminos, los residentes de La Finca de Pesqueira, La Barranca y Chiltepín solían tener mucho más contacto por las veredas del río con los guarijós de Mesa Colorada (en Sonora). Además, utilizando esta ruta para sus salidas en busca de trabajo temporal como jornaleros agrícolas o albañiles, ya sea en los campos de Sinaloa y Sonora, en el pueblo de San Bernardo o en las ciudades de Navojóa y Obregón. A partir de los nuevos caminos, las relaciones

sociales entre los guarijós y los guarijíos de Sonora se distanciaron. Algunas personas aún mantienen redes sociales con sus familiares serranos que viven de manera permanente en Ciudad Obregón o en distintas ciudades de Chihuahua.

Durante sus estancias en las ciudades, se ha observado que aún estando dentro de las casas, los familiares guarijíos se comunican principalmente en español. Se puede pensar que durante estas jornadas la conducta es similar a su experiencia en los pueblos interétnicos serranos, esto es, una tendencia a “neutralizar” la identidad étnica (Moctezuma, 2001). Lo cual quiere decir que emprenden una práctica de identidad situada donde se adaptan al entorno inmediato, en una estrategia de asimilarse temporalmente dentro de estas circunstancias sociales donde predomina la cultura mestiza. El vestirse de vaqueros y asumir la lengua dominante les permite una gran movilidad en la región sin la problemática de ser “etiquetados” de manera peyorativa como “migrantes del sur”.²⁸

Hoy en día los guarijós de las rancherías, viven cotidianamente inmersos en relaciones interétnicas con los *yorí*, tanto de modo conflictivo como de forma cooperativa. Por ejemplo, una de las costumbres de algunos jóvenes mestizos de pueblos aledaños es llegar a San Juan o a La Finca de Pesqueíra para emborracharse por las noches y tirar balazos a la escuela indígena, a los letreros del estado y en general crear “escándalo” y sembrar pánico entre la gente. También se han presentado episodios de violencia por parte de narcos foráneos y locales quienes – por su movilidad, entre otros factores – se encuentran por temporadas en la sierra, inmunes a la justicia de las autoridades estatales.

Los guarijós carecen de mecanismos locales para sancionar delitos a partir del desmantelamiento de sus autoridades

²⁸ López, Moctezuma y Harriss, en preparación.

tradicionales por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en los años setentas. Desde esa época, y su reemplazo por el actual Consejo Supremo Guarijío, este último funge como árbitro entre algunas comunidades y los mandos del estado de Chihuahua.

En la sierra existen otras situaciones de cooperación entre indígenas y yori. Hay algunos hombres y mujeres con parejas indígenas, sobre todo mujeres mestizas casadas con hombres guarijíos. En estos casos, se ha observado que los hijos desarrollan el español como lengua materna. Hay personas que mantienen por temporadas a dos mestizos como trabajadores al cuidado de su ganado y otros guarijíos (hombres y mujeres) trabajan por temporadas con los mestizos de comunidades colindantes. A pesar de estos niveles de cooperación entre grupos, en general las relaciones socioeconómicas son asimétricas y, como se verá en el capítulo siguiente, los diferentes discursos en torno a los yori obedecen a una lógica compartida sobre líneas morales trazadas entre los indígenas y sus vecinos no indígenas.

En resumen, dentro de los procesos históricos y las presiones interétnicas sobre el territorio ancestral, los guarijíos siguen operando tanto con estrategias de incorporación, apropiación, así como de resistencia, con tácticas llamadas tradicionales para mantener su relativo aislamiento al interior de sus rancherías. Además, se puede decir que a pesar de las violentas dinámicas expuestas, han logrado mantenerse dentro de su región original y con cierto control sobre su centro ceremonial, en el pueblo de Loreto. El mantenimiento del patrón de asentamiento de ranchería representa una construcción y práctica cultural del espacio donde aún se supone la posibilidad de usar la lengua de manera cotidiana e indiscriminada dentro de estas redes sociales. Para profundizar sobre los nichos de vitalidad es preciso explorar algunos terrenos sociales interétnicos de conflicto lingüístico.

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”



La Finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua (Harriss, 2008)

Actuales espacios de conflicto lingüístico

En la introducción señalé que algunos mestizos locales estigmatizan a los indígenas cuando usan su lengua materna. Esto es evidente sobre todo en los espacios públicos de los pueblos interétnicos de Loreto y Arechuyvo. También es el caso cuando los guarijós viajan a las ciudades de la región, debido a que no encuentran servicios públicos que cuentan con traductores de idiomas autóctonos, y el español es la lengua que predomina en las zonas adyacentes al territorio considerado tradicional.

Esta sección ofrece algunos ejemplos centrados en las manifestaciones de conflicto lingüístico, discriminación y minorización de la lengua (De León, 2001; Terborg, 2006; Moctezuma, 2008). Esto es con la finalidad de contextualizar las dinámicas sociales más amplias donde operan procesos de desplazamiento que contrastan con los nichos de vitalidad en las rancherías que son detallados en el capítulo siguiente.

Al igual que los indígenas, la sociedad dominante mestiza serrana se vale de estrategias de diferenciación frente a los guarijós. Esto se refleja tanto en los discursos de exclusión como en los momentos cuando los guarijós optan por el mecanismo ya señalado de “neutralización de su identidad étnica” (Moctezuma, 1999), la cual apunta también a una llamada “identidad situada” (Brennies, 1994; Rampton, 1995). Ésta se expresa en la vida cotidiana con un uso selectivo del silencio por parte de los indígenas o, en su caso, la imposición del uso del español por parte de los mestizos. En ambos casos, las voces en lengua indígena son silenciadas.

En los pueblos interétnicos de Loreto y Arechuyvo las observaciones en torno a la minorización lingüística se pre-

sentan de manera similar, pero con algunas diferencias que vale la pena matizar. En los espacios públicos el español es de uso común durante los encuentros interétnicos en la tienda, las reuniones ejidales, en la escuela entre maestros y alumnos, durante las juntas de la asociación de padres de familia, en la clínica entre el médico y el paciente indígena, y cuando llega el apoyo de "Oportunidades".²⁹ En general, el dominio del español es una constante en estos sitios dominados por los *yorí*.

Sin embargo, las autoridades indígenas utilizan su lengua a través de susurros inaudibles en los rezos o *naáosari* durante las festividades anuales de la Semana Santa guarijó en Loreto. Durante el ceremonial indígena, algunos mestizos tocan música ranchera a todo volumen de las radios dentro de sus camionetas estacionadas afuera del templo, con la firme intención de intimidar a los feligreses y como mecanismo para hostigar o silenciar los discursos religiosos nativos. Las mismas autoridades tradicionales señalan que anteriormente cantaban y rezaban en "voz alta", pero hoy en día "ya no se puede", prefieren orar con un volumen apenas perceptible para evitar la violencia física y el ruido que propician tanto los narcotraficantes como algunos hombres mestizos, quienes a veces tiran balazos durante el ceremonial indígena.

El bajo volumen de los *naáosari* es tal, que durante los rezos, a veces misioneros adolescentes foráneos, sin darse cuenta, interrumpen el ceremonial cuando quieren imponer sus actividades. Sin embargo, los partícipes indígenas y mestizos locales refutan esta subordinación. Varias veces observé que transcurrían intervenciones consideradas "impropias" por la audiencia indígena y en consecuencia las acciones de los misioneros fueron confrontadas por integrantes del au-

²⁹ Programa del gobierno federal de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) enfocado a la salud reproductiva de las mujeres en el campo mexicano.

ditorio en el templo; estos últimos invitaron a aquellos que habían incurrido en la falta a abandonar el recinto escoltado para explicar posteriormente su imprudencia, además de exigirles que “mejor esperen su turno”.

Para resumir, se observaron dos tipos de conflictos lingüísticos durante el ceremonial indígena. Por un lado, la subordinación de la lengua por parte de algunos residentes locales que intentan silenciar de manera violenta los eventos, lo que trae como consecuencia que las autoridades tradicionales opten por la estrategia de rezos ensordecidos. Por otro lado, hay manifestaciones de resistencia durante los rituales cuando, a pesar de los intentos de minorización del discurso religioso por parte de los misioneros foráneos, éstos provocan reacciones de la comunidad y consiguen la corrección de las “faltas” de los misioneros presentes. No obstante, la tradicional celebración de la Semana Santa (*warémaci*) sigue en pie como práctica local con base en sus usos y costumbres – a pesar de las intervenciones externas para modificarla a través de la subordinación lingüística – misma que aglutina a los guarijós con algunos mestizos pobres de la localidad que buscan colaborar con los indígenas.

El pueblo interétnico de Arechuyvo muestra un desplazamiento que podemos considerar “severo”. Entre los colaboradores entrevistados y observados, los únicos que admitían hablar guarijó eran las autoridades tradicionales del pueblo, quienes hacen uso del idioma durante las reuniones de los Consejos Supremos (véase Cuadro 2).³⁰ No encontré otras personas en Arechuyvo que manifestaran el uso cotidiano de la lengua y según la mayoría de ellas – integrantes de las

³⁰ El Consejo Supremo Guarujó es un líder indígena, cuyo nombramiento fue instalado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en los años setentas. Hoy en día esta organización federal involucra a los cuatro pueblos indígenas originarios. Asimismo, dicho consejo depende del estado con la finalidad de apoyar al partido político en turno, esto es, en lugar de ejercer una representación de las comunidades indígenas.

redes observadas en este sitio — sus padres no les enseñaron. Y como manifestó la gobernadora indígena (Rosa, número 4) "... ellos **son** indígenas pero **no son** guarujíos, ya no hablan la lengua".

Desde otra perspectiva, Samantha (S) es una mujer del grupo de personas referido por Rosa. Ella reside en Arechuyvo y es de ascendencia guarijó, pero no habla la lengua. Según ella:

5. S: Nosotros somos mestizos. Mi mamá si hablaba (guarijó) pero no nos quiso enseñar.

Lo manifestado por Rosa indica que más que una cuestión de identidad étnica, la calidad de "indígena" se expresa como una raza o clase social junto con una condición de pobreza comparable con la de los guarujíos. En la opinión de esta gobernadora, a las personas antes referidas no se les considera guarujíos porque "no hablan la lengua", pero sí son indígenas. No obstante, se ve que hay personas como Samantha, que se consideran a sí mismos mestizos, aunque otros estiman lo contrario. Es decir, en Arechuyvo, a la correlación entre la lengua/ideología/identidad se adjunta una identidad por una condición de clase social y raza (pobreza y/o indígena). Además, lo que es ser guarijó, indígena o mestizo se expresa según esta heterogeneidad de perspectivas en discursos de "inclusión y de exclusión", que operan dentro de sus mismas redes sociales.

A diferencia de la población indígena de Arechuyvo, en Loreto hay personas que mantienen el uso cotidiano de la lengua, principalmente en los espacios domésticos. Por ejemplo, en una ocasión me encontraba con una mujer guarijía: Victoria (VI), quien, según mi observación directa, habla el idioma habitualmente en su casa con familiares y amistades. Un día, cuando salimos caminando a la tienda, a

la distancia vimos tres muchachos mestizos sentados afuera de la misma; al llegar, a unos diez metros antes de la entrada, ella me dijo:

6. VI: Ya no me pregunte más (sobre la lengua) ahorita te digo.

Durante el regreso a su casa me explicó que “los yori son burlones” y que no se puede hablar frente a ellos, de otra forma no la iban a dejar en paz. A partir de esta y otras observaciones, encontré que cuando los guarijíos hablan en español, la palabra “burla” no se acerca al significado de “broma” o “chiste”. Para ellos, la burla es “maléfica” e implica una falta de respeto, el deseo de causar daño y/o mala suerte al receptor de lo dicho. “La burla” de los hispanohablantes es la forma más común en la minorización lingüística que opera en estos pueblos interétnicos.

Por otra parte, como consecuencia de la reforma agraria que se llevó a cabo en la región en las décadas de los sesentas y setentas hubo un incremento en el contacto interétnico local en Loreto y en Arechuyvo. Durante ese periodo se establecieron los ejidos de Silyavo, que incluye Arechuyvo y las rancherías indígenas de Tojiachi, Pacayvo, El Cursal, Mocorichi y Cerro Blanco – y el ejido de Ignacio Valenzuela (Loreto, Chínipas) – que abarca las rancherías colindantes de Los Alamillos, El Duraznito y Los Llanitos, entre otros ranchos mestizos. Mientras que las rancherías de La Finca de Pesqueira (Moris) y La Barranca, Chiltepin y San Juan (Uruachi) optaron por mantenerse separados de los mestizos y del sistema ejidal federal. Estas últimas, por medio de procesos independientes, fueron declaradas como “comuneras” a partir de la década de los setenta.

Anteriormente se mencionó que en 1974, paralelo a estos procesos de tenencia de la tierra, inician las actividades de las escuelas indígenas en la zona apoyadas por el Instituto

Nacional Indigenista (INI, ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI). A partir de entonces han fracasado los intentos de capacitación de personal bilingüe como maestros. En la actualidad, no hay escuelas guarijías con programas y autoridades educativas diestras en ambos idiomas.

Además, en esa época el gobierno federal promovió el nombramiento de los Consejos Supremos Indígenas supuestamente para facilitar la comunicación entre las comunidades y las autoridades del estado, vía su anclaje en el PRI. Para esto, los guarijós nombraron a su representante (Rodolfo, RO), cuyas obligaciones eran las de organizar a las comunidades para los cursos de capacitación y convencer a las rancherías alejadas de la utilidad de las escuelas y el uso del español.

Con su nuevo sistema ejidal, los indígenas se vieron involucrados con los mestizos en la toma de decisiones correspondientes, instalándose así relaciones interétnicas explícitas de manera extendida donde se obviaba la necesidad de comprender el español, además de aprender a leer, a escribir y el manejo de "algunos números" por parte de los guarijós participantes.

Según el mismo Consejo Supremo, comienza en los años setentas la apertura de escuelas indígenas de educación primaria, gestándose cierta resistencia inicial en algunas rancherías como La Barranca, Mocerichi, Chiltepín y La Finca de Pesqueíra. No obstante, las escuelas y los albergues con alojamiento y alimentación garantizada para los niños se vuelven un recurso atractivo, principalmente para las comunidades consideradas más pobres y alejadas de la zona.³¹

³¹ Anteriormente a este sistema había algunas primarias federales operando en Loreto, Arechuyo y Tojiachi, con poco impacto en los enclaves indígenas y cuyo funcionamiento terminó con el inicio del proyecto de escuelas y albergues indígenas.

Durante este periodo, muchas personas indígenas se unen a las dinámicas del ejido y a la construcción de escuelas con las comunidades mestizas, obviándose, en este entorno, un proceso de dominio del uso del español. Para muchas de estas personas, el español está asociado desde entonces con una noción de “progreso” y el aprendizaje del mismo es una habilidad vista como un mecanismo que asegura una participación “plena” de los indígenas en el nuevo orden agrícola, económico y político local. Además, significaba para muchos guarijós la posibilidad de una mejoría en sus vidas. No obstante, en su momento este proceso implicaba para muchos la promoción de la idea que relaciona “el atraso” económico con la lengua indígena y al español como una lengua de prestigio señalado por el representante del Consejo Supremo (RO).

7. RO: Sí, éramos (antes del ejido) muy atrasados. Casi no había gente que hablaba la razón. Estas gentes de San Juan y por ahí son muy atrasadas, pobrecitas. Antes querían todas (las comunidades indígenas) maestros bilingües, como no había maestros bilingües, solicitaron que fueran tarahumaras y no entendían y como no entendían, la escuela es de pura razón.

Contradictoriamente, aunque el Consejo Supremo como individuo jugó un papel clave en la promoción del ejido, las escuelas y el uso del español, él mismo refleja una gran preocupación por sus resultados y el desplazamiento, como se puede observar en el siguiente testimonio.

8. RO:... se está perdiendo (la lengua) sí, ahora está perdiendo porque los españoles están por ahí, están ellos. Benito habla (guarijó) y no enseñan a sus hijos, ahí traigo mis hijos y parece que no saben (hablar guarijó). En San Juan, La Finca., Chiltepín, La Barranca, procuran no hablar mucho el español. Igual Mocorichi. No hay que olvidar esta lengua, como nos enseñó mi padre, mi madre, mis tíos, no quiero olvidar.

Actualmente se puede observar esta asociación de la lengua indígena con el atraso y el estigma en el albergue indígena de Loreto, donde habitan durante la semana aproximadamente 75 niños guarijós. Hay dos ejemplos ilustrativos sobre los procesos de estigmatización de la lengua en este lugar. Aquí vale la pena señalar que en Loreto sus actividades escolares matutinas incluyen una población estudiantil con niños mestizos e indígenas. A través de los siguientes ejemplos, se percibe, otros casos de conflicto, estigmatización y de desplazamiento lingüístico tanto en Arechuyvo como en Loreto.

El primer ejemplo surge durante una conversación con Isa (IS, de 53 años de edad). Ella habla guarijó pero dice tener pocas oportunidades para usarla en Loreto. En una plática Isa me explicó su propio proceso de castellanización en los años setenta en una escuela indígena cercana de Tojiachi (ejido Silyvo), el desplazamiento lingüístico de sus hijos y de los otros niños del albergue indígena de Loreto.

9. IS: Aprendí español cuando empecé la escuela en Tojiachi, había puros niños que hablaban guarijío. No, el maestro no hablaba (guarijó) él no, por eso, empezamos hablar también en español. El maestro hablaba en español y nosotros nomás quedamos escuchando, hacíamos las letras que nos ponía, nada más empezamos hacer las letras y, él decía - así se dice éste o el otro, y empezamos aprender los vocales. Así empezamos. Pero en el recreo jugamos todos en guarijío. En la casa hablamos puro guarijío, en la escuela no.

Benito sí aprendió (español) conmigo, así también. Mis papás todavía hablan en la casa pero en el pueblo ya no, es que ¿casi no le hablan a uno en el pueblo? Sí alguien le habla pues, a la mejor sí, si hablamos, yo sí le platico a mi tía, ella sí habla, yo la platico en la guarijía y también con la Rosario, esa no habla el español. A Claudia (su hija) no le tocó (aprender guarijó) pero a Enrique y a Antonio (sus hijos) sí. Mi mamá les habla y ellos sí entienden, la Ligia (otra hija) también un poquito.

Más adelante, en la conversación, Isa compartió su experiencia trabajando como cocinera en el albergue indígena de Loreto.

10. IS: Ves que antes trabajaba ahí (en el albergue indígena), y bueno estos niños, cuando uno les habla en la guarijía dicen, “es una cochinateda”, y también sabiendo hablar la guarijía dicen eso, porque yo estaba ahí en el internado donde son puros niños que hablan la guarijía con unos que hablan español, y cuando yo iba les decía (en guarijó) y ellos me decían “no, no quiero hablar esta cochinateda” eso decían. No, ahí en el albergue no hablaban (guarijó). En sus casas sí hablan, pero ahí (en la escuela albergue) no. Dicen que antes les castigaban. Les golpeaban, ¡sí ahí! Con palos, si dicen los que estaban ahí que si, eran los que hablaban español. Hablando no se pierde (la lengua), pero estos muchachos no quieren hablar. Es muy triste, se está acabando la gente.

En otra ocasión, en el albergue de Loreto presencié la llegada de los representantes de la CDI, cuyos integrantes venían para ofrecer apoyos a los alumnos indígenas. Cuando las autoridades federales preguntaron qué niños eran guarijíos, ningún infante admitió ser indígena.

Desde el punto de vista de un hombre llamado Alfredo (AL), habitante de la ranchería de La Finca de Pesqueira, un buen manejo del español no es necesariamente visto como un factor negativo en sus vidas, aun por quienes viven en las rancherías lejanas donde las conversaciones cotidianas son en la lengua materna y a pesar de la presión ejercida sobre el idioma indígena en los pueblos interétnicos. El siguiente comentario ejemplifica lo dicho.

11. AL: ...es bueno hablar español también, así puedo salir a gusto, pasear a la ciudad sin miedo de perderme, entiendo lo que la gente dice, ¿te imaginas no saber? Sería más difícil.

Muchos padres de familia en las rancherías de San Juan y La Finca de Pesqueira me expresaron sus deseos de que la educación primaria en español facilitara habilidades específicas para sus hijos, como “su autodefensa contra los yori” a través de desarrollar las habilidades como “el poder escribir su nombre y hacer unos números”. De esta manera, hay gente en las rancherías que manifiesta la ventaja de ser bilingües, incentivando a sus hijos a estudiar la primaria en la localidad y la secundaria en los pueblos interétnicos, con la esperanza de que los adolescentes regresen a sus lugares de origen para “ayudar a su gente”. Esto queda de manifiesto en el testimonio de Alfredo, así como lo expresado por su padre Teodoro (TE). Ambos hombres hablan mayoritariamente la lengua indígena en su vida cotidiana en la comunidad de La Finca de Pesqueira.

12. TE: ... imagínate, si no sabemos la razón (español) no tenemos cómo defendernos, hay que saber firmar, así los yori no pueden decir no más así, así, tenemos que saber qué hay en los papeles.

Más aún, el español se vuelve necesario y desplaza totalmente el uso de la lengua indígena cuando los guarijós viajan o migran por temporadas a las ciudades de Chihuahua y Sonora. En la ciudad de Chihuahua, por ejemplo, la pérdida de la lengua se vuelve un arma de doble filo y una desventaja frente a los servicios del Estado. Por ejemplo, la Coordinación Estatal de la Tarahumara (desde ahora CET)³² requiere que los indígenas expresen un mínimo de 50 palabras en su lengua para poder acceder a los servicios de salud del Estado. Esto es a pesar de la existencia de largos y violentos

³² La Coordinación Estatal de la Tarahumara (CET) es una agencia del gobierno del estado de Chihuahua encargada de ofrecer servicios sociales a los pueblos indígenas originarios de esta entidad, incluyendo los tarahumara (rarámuri), los tepehuanos (o´odami), los pimas (o´oba) y los guarijós (guarijó).

procesos históricos de minorización de sus idiomas. De lo contrario son considerados mestizos y los servicios gratuitos de salud para la población nativa son negados. De esta forma, podemos pensar que el vínculo entre lengua e identidad también opera desde el poder, donde un desplazamiento de los idiomas favorece un estado que intenta deslindarse de estos programas sociales.³³

El siguiente caso ejemplifica estas tensiones entre los servicios del Estado con los guarijós. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (desde ahora INALI) inició en 2008 un programa enfocado a la capacitación de traductores culturales de lenguas indígenas. La CET en conjunto con la CDI se encargaron de reunir candidatos locales para tal propuesta. Estuve presente con tres mujeres guarijías (Liz (LZ), su hija Alba y su nieta Brígida) durante su primera junta en las oficinas de la Coordinación. Liz y Alba fueron contratadas para evaluar el nivel del habla de lengua indígena de los aspirantes guarijós al programa. Una secretaria mestiza (Lidia, L), de dichas oficinas, encabeza el encuentro donde trata de explicar los procesos de selección de los candidatos indígenas.

13. L: ¡Mira! ellos (los candidatos) bueno, yo quiero que hablen ¡bien!, me entienden ¡bien! No como lentos, a.s.í. c.o.m.o. l.e.n.t.o.s y t.o.n.t.o.s, pero ¡bien!, yo quiero que hablen ¡bien! ¿entiendes?

Con esta pronunciación, Lidia, sin saberlo, insultaba el propio estilo pausado del habla de los guarijós. En este momento, las mujeres se miraban en silencio entre sí, posteriormente, me dirigían sus miradas y luego se veían entre ellas mismas

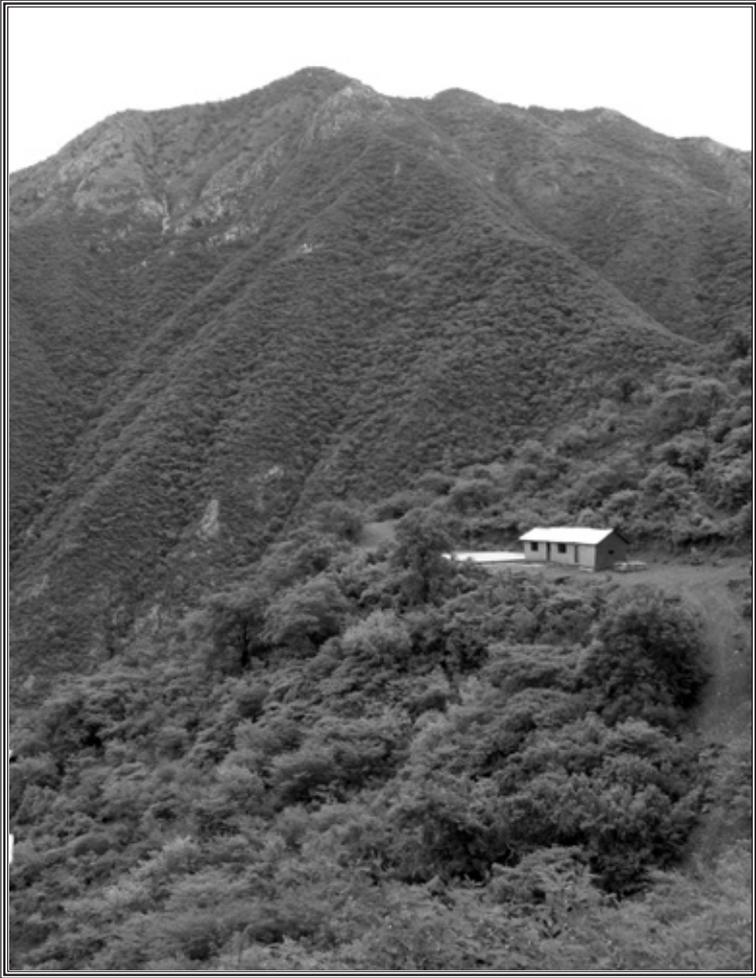
³³ Otros sitios de migración recorridos con frecuencia por algunos guarijós incluyen Ciudad Cuauhtémoc, en el estado de Chihuahua, Hermosillo, Navojón y Ciudad Obregón, en Sonora.

de nuevo. Al parecer, para la secretaria Lidia, hablar rápido equivale a "bien", y en esta instancia, el "hablar bien, no lentos y tontos", son asociaciones que no cobran significado dentro de las pautas del habla guarijó. No obstante, para todas era obvio que para Lidia "lentos" equivale a "tontos". Asimismo, su forma de decir y de rematar con "¿entiendes?" era peyorativa, subrayando la visión de que los indígenas tienen "problemas" para comprender las instrucciones. Al salir de la oficina en mención, Liz hizo un comentario con un tono de ironía:

14. LZ: uuu ella sí habla bienn bonito (todas nos reímos).

En este caso, las ideas de las mujeres guarijías en torno al habla difieren de las expectativas impositivas de la sociedad dominante expresadas por Lidia, donde los enunciados pausados son considerados "deficientes". También en este caso era evidente que, al margen de la institución y su representante, las mujeres indígenas estaban conscientes de esta diferencia discursiva, la cual se manifestó al salir de la oficina en la broma de Liz sobre la autoridad y su forma de expresarse.

En resumen, se puede decir que históricamente los hablantes de guarijó han sido construidos desde la sociedad dominante como "antisociales". En general, se encuentran inmersos en contextos amplios donde la promoción del español y su forma de hablar reducen las posibilidades del uso de la lengua indígena. Estos procesos de estigmatización y de desplazamiento de la lengua contrastan con las dinámicas en las rancherías que muestran una mayor vitalidad; en ellas se ve que el habla pausado y el silencio mantienen cierto valor social evidente en las interacciones cotidianas dentro de sus redes sociales. Pero, como se verá más adelante, aun en estos espacios de vitalidad, en las rancherías, se presentan algunos casos de conflicto lingüístico.



La escuela indígena, La Finca de Pesqueira,
Moris, Chihuahua (Harriss, 2008)

CAPÍTULO IV

**Los nichos de vitalidad
lingüística. Una etnografía
de la comunicación en las
rancherías guarijó**

Croquis 1
Rancherías guarijías y pueblos interétnicos.
Fuente: Miller, ms, 1985.



Las rancherías

En este capítulo ofrezco la etnografía de la comunicación de las interacciones observadas en las rancherías guarijías donde opera, por lo general, un uso cotidiano de la lengua.

Su tipo de asentamiento representa una forma particular de organización y estructura social dispersa por la sierra, compuesta por densas redes sociales de familias, las cuales incluyen alianzas por matrimonios (normalmente endogámicas) y compadrazgos internos u otras relaciones sociales conectadas por las veredas entre sí y con personas en los pueblos vecinos. Hoy en día las rancherías sostienen cierta movilidad. Es decir, las personas tienden a moverse de un sitio a otro según los distintos factores ya señalados. No obstante, con las presiones contemporáneas de la propiedad privada y los ejidos, sus comunidades mantienen una relativa permanencia, pero la distancia entre las casas conserva la posibilidad de un mayor aprovechamiento de los recursos naturales, las escasas fuentes de agua y la recolección de plantas silvestres como alimento y/o su uso en la medicina tradicional.

En términos sociales, la dispersión entre familias facilita la privacidad y un blindaje relativo frente a los *yori*, en comparación con los pueblos interétnicos donde las casas de los mestizos e indígenas tienen una mayor proximidad. La lógica de esta estructura organizativa en rancherías y sus veredas que enlazan a la gente entre sí resulta importante para la comprensión de sus redes sociales y las formas particulares de interacción cotidiana donde las personas pasan largas horas solas en comunidad o sobre los senderos, y donde el silencio es importante para escuchar los sonidos del medio ambiente como los ruidos de animales, el viento, el agua o los

truenos que mandan mensajes significativos. Por ejemplo, un chillido de una zorra advierte sobre la muerte; también las aves o gallinas pueden avisar de un fallecimiento próximo; en algunos casos los pájaros notifican la llegada de gente y la presencia de una especie de hormiga voladora señala la venida de la lluvia. El sonido del viento “suave” indica que “Dios está contento”, el remolino de aire con tierra es la presencia del diablo, el sonido del movimiento del agua en los ríos o aguajes avisa sobre la presencia de serpientes peligrosas y los truenos en la distancia indican que Dios puede estar “molesto”. Cuando quieren atraer un viento suave, suelen llamarlo diciendo *pochi, pochi*. Además, se observó que las personas suelen hablar con las plantas del monte utilizadas en la terapéutica tradicional, con el río Mayo antes de cruzarlo y con los aguajes y los arroyos. En general, se trata de una vida campesina en un medio ambiente agreste, de “difícil” acceso, con barrancas, sequías y sin otros recursos naturales que permiten un pleno desarrollo agrícola. Esto es con la excepción del narcocultivo que domina la economía regional. En este entorno, la comunicación entre las personas y con las plantas además de los animales del monte, también reproduce una ideología e identidad guarijía distintiva de los demás pueblos serranos.

Las redes sociales

La ranchería de San Juan (Uruachi) es conocida por sus residentes como *ihkopílachi* (“el lugar de pinole”, *ihkopi*-pinole, *chi*-locativo-lugar de). Se ubica en una región de severa escasez de agua y con una gran dependencia de la temporada de la lluvia de verano para su almacenamiento y para los cultivos. San Juan es “el santo del agua”, lo cual representa una referencia ampliamente aceptada y celebrada entre sus residentes. En total, el sitio cuenta con 22 casas dispersas por mesas de tierra escarbada en las faldas de la sierra, las cuales son sostenidas por muros de contención o trincheras. La comunidad cuenta con una clínica comunitaria (sin médico) y una escuela primaria (sin educación bilingüe). Carece de servicios de agua entubada, tiendas y templos, y como se señaló anteriormente, en cuanto a centros ceremoniales, los patios de las casas funcionan como espacios sagrados para la realización de fiestas religiosas llamadas *yawilá* o *tuguri*, donde la música, las danzas pascolas, el baile de *tuguri* reúnen las redes de familias de rancherías cercanas que se identifican con “la tradición” (*maé-na* o *kostumbre*) y donde los cantos y rezos enlazan *pichikená* (la creencia) con muchas otras prácticas e interacciones cotidianas detalladas más adelante.

La población total de San Juan se compone aproximadamente de 65 residentes.³⁴ La mayoría de la población es adulta y cuenta con 44 personas de 16 años de edad o más. Los demás (21 personas) son menores de 15 años de edad. Entre los adultos hay 18 hombres y 26 mujeres. Cuatro hombres de edad avanzada viven solos, otras cuatro mujeres son madres solas, viudas o separadas, y las demás mujeres viven

³⁴ Censo realizado en campo, Harriss (ms), 2008.

con su pareja. Por su parte, hay dos hombres mestizos que residen esporádicamente en el lugar, ambos viven en unión libre con mujeres indígenas, cuyos hijos hablan la lengua materna. En cuanto a la escolaridad de la población adulta, aproximadamente 25 son analfabetos (más de 51%) y los demás completaron la educación primaria.

En San Juan, todos los menores de cinco años de edad son monolingües en guarijó. Con la excepción de dos hombres indígenas de la localidad que utilizan el español, la presencia esporádica de algunos mestizos y del gobernador indígena (de Arechuyvo), el resto de la población de la ranchería habla el idioma indígena de manera cotidiana. Su población infantil cuenta con 21 jóvenes y niños (as) menores de 16 años de edad. 12 niños y nueve niñas se encuentran cursando la primaria. Entre los estudiantes, diez provienen de la ranchería colindante de Chiltepín. Estos alumnos viven con familiares el tiempo que pasan entre semana en San Juan. La escuela primaria de la localidad es la única operando en la zona; las rancherías colindantes de Chiltepín, La Barranca y La Finca de Pesqueira no cuentan con instrucción formal. Vale la pena señalar que la escuela de San Juan no cuenta con ningún material en lengua indígena. En años anteriores, el estado de Chihuahua mandaba libros a la escuela de San Juan en lengua tarahumara y/o pima. Por su proximidad geográfica con estos pueblos, las autoridades estatales asumían una cercanía lingüística entre ellos y los guarijíos.³⁵

³⁵ Aún hoy en día hay varios integrantes de las agencias estatales de Fomento Social y del gobierno del estado que niegan la existencia de este pueblo, confundiéndolos con los tarahumaras. Además, en años anteriores los censos de población del INEGI agrupaban a los guarijíos del estado de Chihuahua con los tarahumaras en un solo grupo. Véase censos INEGI (1990: 125, Cuadro 8). Otros censos del Instituto Nacional Indigenista (ahora CDI) en 1996 agrupan los guarijó de la sierra con los guarijó de Sonora como uno solo, a pesar de sus variantes lingüísticas y un relativo aislamiento social entre ambos grupos.

Las rancherías cercanas de Chiltepín³⁶ (*kawí-rere*-“el cerro abajo”), La Barranca (*waʔwé-rere*-“abajo el águila”) y La Finca de Pesqueira (*taígola*-“algo sabroso”) mantienen contacto habitual mediante sus redes sociales, sea durante las fiestas, por lazos consanguíneos, matrimonios, compadrazgos u otras alianzas sociales de trabajo con los residentes de San Juan.

Por otra parte, la gente de estas rancherías suele buscar el matrimonio dentro de esta misma red de comunidades. Normalmente no hay ritos asociados al casamiento y la pareja simplemente se va para establecerse en la casa de los papás del novio. Esto es hasta que construye su propia residencia. La relativa cercanía de estas localidades (de una a cuatro horas caminando), las cuales son comunicadas por una red de veredas que permite un contacto constante entre familiares.

La red de interacciones de personas de las rancherías y los pueblos estudiados incluye principalmente familiares y compadrazgos (*kompári*-“amigo o compadre”, *komári*-amiga o comadre). En San Juan, la familia Estrella-Sotelo (de José y Ana) y sus lazos con personas (hijas y hermanos) de La Barranca y de Chiltepín, además de los nexos con la familia Casas-Macías de La Finca de Pesqueira, Moris. y con los Almada-Torres del pueblo de Arechuyvo ubicado al sur. En el caso de este último, sus redes de contacto cotidiano se extienden a dichas rancherías en el norte y hacia el sur a las rancherías de Tojiachi, Pacayvo y Mocarichi (Uruachi) y al pueblo de Loreto en Chínipas.

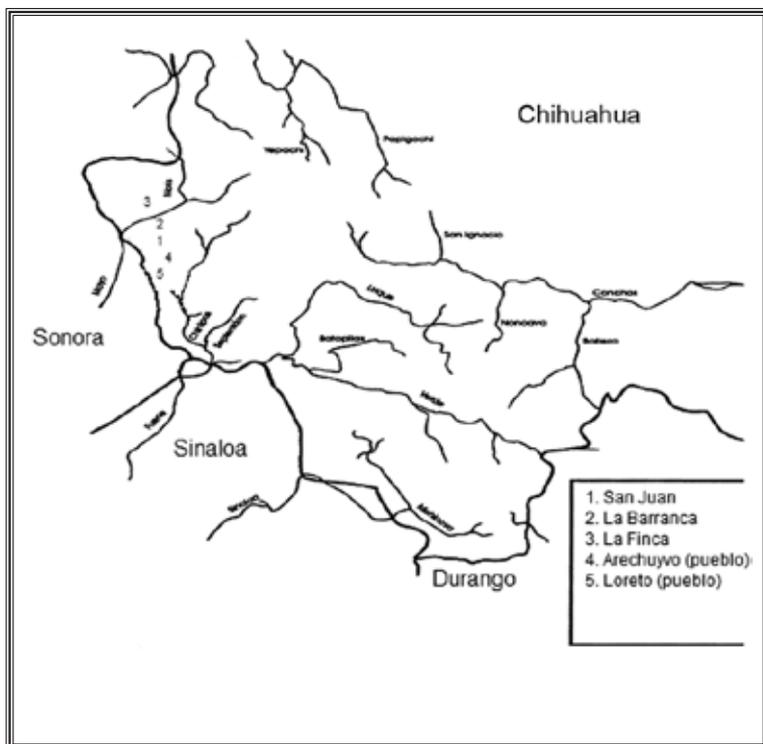
Con frecuencia hay comunicación por radio entre los sitios y de personas entre las rancherías y los pueblos cuando familiares, compadres y amistades van de visita, sea para

³⁶ También este lugar es llamado por un chile silvestre del sitio, en guarijó isfburi. Las toponimias serán desarrolladas más adelante en este capítulo.

el ceremonial tradicional o por motivos de trabajo. Con los pueblos interétnicos de Arechuyvo y de Loreto, toda la gente mencionada mantiene lazos familiares de compadrazgos y parentela más lejana con relaciones de tipo familiar y/o político con el Consejo Supremo Guarijó (en Arechuyvo) y con el Consejo Consultivo Guarijó (de la CDI) del pueblo de Loreto.

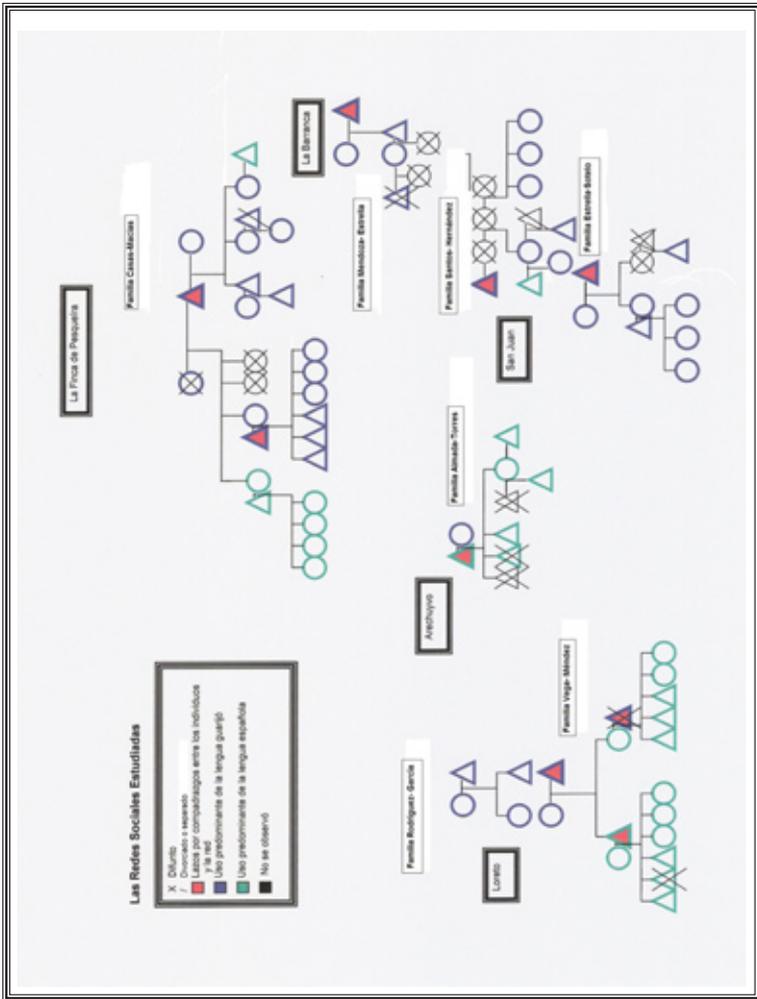
Croquis 2

La red de rancherías y pueblos estudiados



Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”

Figura 2. Las redes sociales estudiadas³⁷



³⁷ Nota: Los triángulos representan a los hombres y los círculos a las mujeres. Las figuras en rojo representan personas con lazos por compadrazgos entre sí. Esto es con la excepción de la familia Vega-Méndez (Loreto), cuyos compadrazgos se mantienen con la familia Almada-Torres (Arechuyvo) y con otras personas mestizas no incluidas en el estudio.

El croquis y la figura antepuestos muestran las comunidades y su relación con las redes sociales estudiadas de cada localidad. Señala las preferencias del uso del español y/o la lengua guarijó. Además, indica los nexos por compadrazgos entre las familias de la región. Donde predomina el español es en los pueblos de Arechuyvo y Loreto. A pesar de esta influencia en Loreto, los padres de la familia Vega-Méndez y la familia Rodríguez-García hablan cotidianamente en lengua indígena en sus casas. Esta última es la única familia sin lazos por compadrazgos. A pesar del dominio del español en Loreto, éste es el principal centro ceremonial indígena donde las celebraciones anuales de la Semana Santa son realizadas, como señalé, en lengua indígena.

El Cuadro 2 (adelante) ofrece un registro detallado de las interacciones observadas dentro de estas mismas redes, incluyendo las tendencias del uso de guarijó y/o español.



Mujeres y niñas de San Juan, Uruachi, Chihuahua
(Harriss, 2008)

Cuadro 2.

Las redes sociales y las preferencias utilizadas (español o guaraní)

G = sólo guaraní, Gle = guaraní dominante, español "básico", E/g= español dominante, guaraní "básico", E = sólo español, S = mantiene silencio, NO = no se observó, NA = no aplica.

Identificadores: (1) Dios; (2) Pareja; (3) Padres (suegros) y Tíos (as); (4) Compadres y/o padrinos; (5) Hermanos (as); (6) Primos hermanos (as); (8) Hijos (as); (7) Vecinos (as); (8) Maestros; (9) Autoridades ejedales y/o municipales; (10) La enfermera; (11) Representante del Consejo Supremo Guaraní.

1.	San Juan	Edad	Sexo	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
				Dios	Pareja	Padres, suegros, Tíos (as)	Compadres y/o padrinos (as)	Hermanos y/o primos (as)	Hijo (as)	Vecino (as)	Maestros	Autoridades	Enfermera	Consejo Supremo
Familia Estrella-Sotelo														
	José	55	H	G	Gle	G	Gle	NO	Gle	E	E	E/g	E	E/g
	Ana	51	M	G	G	G	G	G	Gle	Gle	E	S	E	E/g
	Pedro (hijo)	12	H	NO	NA	G	G	Gle	G	G	E	S	S	Gle
	Rosa (hija)	38	M	NO	G	G	G	G	G	G	NO	NO	NO	NO
	Aguatín (esposo de Rosa)	40	H	NO	G	G	NO	NO	G	G	NO	NO	NO	NO
Familia Santos-Hernández														
	Lorenzo	80	H	G	NA	NA	NA	G	G	G	NO	G	NO	G
	Elena (hija)	40	M	NO	e	G	G	G	G	G	NO	G	NO	G
	Luis (esposo de Elena)	68	H	NO	E	E	E	E	E	E	E	E	NO	E
	Rafael (hijo de Elena)	14	H	NO	NA	G	G	G	NA	G	E	G	NO	G
	Lorena (hija de Lorenzo)	55	M	NO	E	G	G	G	G	G	NO	G	NO	G

Familia Santos-Hernández cont.	Edad	Sexo	1 Días	2 Pareja	3 Padres, suegros, tos (ab)	4 Compadres y padrinos (ab)	5 Hermanos y primos (ab)	6 Hijo (as)	7 Vecino (ab)	8 Maestros	9 Autoridades	10 Enfermera	11 Consejo Supremo
Juan (esposo de Lorena)	55	H	NO	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Alonso (hijo de Lorenzo)	58	M	NO	G	G	G	G	G	G	E	E	E	NO
2. La Barranca													
Familia Mendoza – Estrella													
Angélica (hija de José y Ana)	34	M	NO	G	G	G	G/E	G/E	G	E	S	E	S
Martin (yerno de José y Ana)	29	H	NO	G	G	G	NO	NA	G	NO	E	E	G
Beatriz (suegra de Angélica)	56	M	NO	G	G	G	G	G	G	NO	NO	NO	NO
Paulo (suegro de Angélica)	60	H	NO	G	G	G	G	G	G	E	E	NO	E
3. La Finca													
Familia Casas-Macias													
Teodoro	62	H	G	G	G	G/E	NO	G/E	G	NO	E	NO	E
Gabriela	50	M	G	G	G	G	NO	G	G	NO	S	NO	S
Dora (hija)	24	M	NO	G/E	G	NO	G	E/g	G	NA	E	E	S
Laura (hija)	17	M	NO	NA	G	NO	G	NA	G	NA	E	E	NO

Waʻāsi-kehki buu naaōsa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

Familia Casas- Masías cont.	Edad	Sexo	1 Dios	2 Pareja	3 Padres, suegros, tíos (as)	4 Compadres y/o Padrinos (as)	5 Hermanos Primos (as)	6 Hijos (as)	7 Vecino (as)	8 Mieceros	9 Autoridades	0 Enfermera	11 Consejo Supremo
Angelica (hija)	21	M	NO	G	G	NO	G/le	G	G/le	NO	S	NO	S
Alfredo (hijo)	24	H	NO	G/le	G/le	NO	G/le	NA	NO	NO	E	NO	E
Estier (esposa de Alfredo)	25	M	NO	G	G	NO	G	NA	G	NA	NO	E	NO
Dora (hija)	26	F	NO	E	G	NO	G	E	G	NO	NO	NO	NO
Angel (hijo de Dora)	4	M	NO	NA	E	E	E	NA	E	NO	NA	NO	NO
Pablo (primo de Teodoro)	56	H	NO	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Maria (prima de Estier)	18	M	NO	NA	G	G	G	NA	G	S	S	S	S
Patricia (sobrina de Teodoro)	27	M	NO	E/ig	G/le	G/le	E/ig	NA	E/ig	E	E	E	NO
Leopoldo (corino de Gabriela)	62	H	NO	NA	NA	G	G	NA	G	NO	G/le	NO	G/le
Isabel (prima de Teodoro)	52	M	NO	NA	G/le	G/le	E/ig	E	E	E	E	E	E
Familia Zapata- Casas													
Aurora (hija de Teodoro)	36	M	NO	G	G	G	G	G	G	G	NO	NO	NO
Benjamin (yerno de Teodoro)	40	H	NO	G	G	G	G	G	G	G	NO	NO	NO
Merina (hija de Aurora y Benjamin)	12	M	NO	NA	G	G	G	NA	G	G	NO	NO	NO
Ana Mariela (hija de Aurora y Benjamin)	11	M	NO	NA	G	G	G	NA	G	G	NO	NO	NO
Beto (hija de Aurora y Benjamin)	7	H	NO	NA	G	G	G	NA	G	G	NO	NO	NO
Francisco (hija de Aurora y Benjamin)	6	H	NO	NA	G	G	G	NA	G	G	NO	NO	NO
Juanito (hijo de Aurora y Benjamin)	4	H	NO	NA	G	G	G	NA	G	G	NO	NO	NO

4. Aechuyvo	Edad	Sexo	1 Dios	2 Pareja	3 Padres, suegros, tos (as)	4 Compadres y/o paurinos (as)	5 Hermanos Primos (as)	6 Hijo (as)	7 Vecino (as)	8 Maestros	9 Autoridades	10 Enfermera	11 Consejo Supremo
Familia Almada- Torres													
Rodolfo	64	H	G	E/g	NA	G/e	NO	E	E/g	E	E/g	E	NA
Rosa	62	M	G	E/g	NA	G/e	NO	E	G/e	E	E/g	NO	NA
Alberto (hijo)	26	H	NA	E	E	E	E	E	E	E	E	NO	E
Saul (hijo)	18	H	NA	E	E	E	E	E	E	E	NO	NO	E
Estrella (hija)	36	M	NO	E	E/g	E/g	E	E/g	E/g	E	E	E	E
Victor (primo de Rodolfo) 5.	46	H	NO	E	E/g	E/g	NO	E	E	E	E	NO	E
Loreto													
Familia Vega- Méndez													
Rocío	72	H	G	G/e	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Carmen	71	M	NO	G/e	E	E	E	e	e	e	E	e	NO
Benito	66	H	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Isa	65	M	E	NA	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Enrique	27	H	NA	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Antonio	25	H	NA	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Everado	20	H	NA	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Ligia	19	M	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E

Waʔasi-kehki buu naaʔsa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

Familia Vega- Méndez cont.	Edad	Sexo	1 Días	2 Pareja	3 Padres, suegros, tíos (as)	4 Compadres y/o Padrinos (as)	5 Hermanos Primos (as)	6 Hijos (as)	7 Vecino (as)	8 Maestros	9 Autoridades	0 Enfermera	11 Consejo Supremo
Claudia	16	M	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E	E
Víctor (primo de isa)	50	H	NO	E	E	E	E	E	E	E	E	NO	E
Abel (primo de isa)	55	H	NO	E	E	E	E	E	E	E	E	NO	E
6.													
Los Alamillos (de Loreto)													
Familia Rodríguez- García													
Merio	60	H	G	G	G	G	G	G	G/e	E	E	E	NO
Armida	58	M	G	G	G	G	G	G	G/e	E	E	E	NO
Samantha (sobrina de Merio)	34	M	NO	E	E	E	E	E	E	E	E	E	NO

Nota: Las categorías de interlocutores corresponden a las interacciones observadas. A lo largo de la investigación, éstas pueden variar. Este Cuadro 2. combina algunas categorías expuestas en la Tabla de: Gal (1979: Table 4.4. pp. 122) y de Pellicer (2006, Chart 1. pp. 402). Por lo pronto, se entiende el uso de la lengua como dominante o "básico", a partir de una relativa fluidez y por la necesidad o no de utilizar un traductor cuando se comunican.

Al igual que la Figura 2, la información del Cuadro 2, muestra algunas tendencias del uso de guarijó y/o español observadas hasta ahora en campo. También señala que hay integrantes de una misma red social y grupo étnico operando con preferencias lingüísticas diferenciadas. En general, se ve que dentro de los sitios estudiados, las rancherías de San Juan, La Barranca y La Finca de Pesqueira, tienden a un mayor uso cotidiano de la lengua indígena en comparación con los pueblos interétnicos de Arechuyvo y Loreto, donde el español es la lengua dominante.

El cuadro indica que en San Juan, La Finca de Pesqueira y en Loreto, la gente mayor reza en guarijó. Esto se ha observado cuando colocan el rosario y los santos en el portal de su casa para atraer la lluvia o para evitar el granizo o durante el ceremonial. Además, en estas localidades y en Los Alamillos (de Loreto), entre ellos en las casas hablan la lengua y suelen usar referencias esporádicas en español. Es importante señalar que todos los hablantes incorporan algunos préstamos del español, mientras que otro vocabulario es producido en guarijó. Por ejemplo, los préstamos son incorporados para referir al dinero; “vente péso, cen péso, do péso” y para las nuevas tecnologías y/o productos introducidos en la comunidad como *paní* (pan), *capé* (café), *pistóli* (las pistolas) o *tócas* (las trocas) etcétera. Por otro lado, una tecnología relativamente nueva es la radio, la cual es llamada radio o *yawéla* que significa violín o fiesta, este último probablemente hace referencia a la música tradicional de arpa y violín escuchada por este medio en las mañanas.

En general, hasta ahora he observado poca producción de vocabulario nuevo en guarijó. Es decir, la tendencia de incorporar préstamos del español es latente. Según las entrevistas y las conversaciones “informales” en español, la mayoría de las personas de la red dicen hablar de manera “cuarteada”, esto quiere decir, que hacen uso de muchos términos en

español. En dos casos hay personas que inculpan a "otros" guarijós por dicha forma de comunicarse (Los Alamillos de Loreto, Familia Rodríguez-García). En realidad, la mayoría de los ejemplos recopilados contienen préstamos del español, y las opiniones "puristas" (Hill y Hill, 1989) sobre el habla llamado localmente como "cuarteado", serán expuestas más adelante.

El cuadro también muestra que por lo general, en las rancherías interactúa en el ámbito doméstico y comunitario en lengua indígena, utilizando el español para comunicarse en la escuela con el maestro y con la enfermera de la clínica. Los hermanos y niños se comunican en lengua indígena. Las mujeres de las familias tienden a mantenerse en silencio frente a las autoridades municipales, donde los hombres fungen como interlocutores y representantes. En las rancherías, las interacciones entre las comadres y los compadres son en guarijó. Otro caso es el compadre de todos y representante del Consejo Supremo (Rodolfo). Este último interactúa principalmente en español con escasas referencias en guarijó. Según los demás hombres, esto se debe a que: "el *kompari* Rodolfo habla cuarteada". No se manifestó el uso del español entre Rosita (hija de José y Ana) ni su yerno. Vale la pena subrayar que, con la excepción de los dos mestizos (residentes transitorios), las familias estudiadas, como la mayoría de los habitantes de San Juan, La Barranca y La Finca de Pesqueira habi-tualmente hablan guarijó, tanto en los espacios domésticos como públicos. Pero, la diferencia entre San Juan, en comparación con las otras dos rancherías, es que las personas sólo hablan en lengua indígena si **no hay** mestizos presentes. Mientras que en San Juan, con o sin la presencia de *yorí*, la mayoría de las personas usan la guarijía. Esto es indicativo de ideologías lingüísticas diferenciadas operando dentro de estas mismas redes.

Por su parte, los niños en San Juan conversan con el maestro en español,³⁸ y durante el recreo o cuando juegan, el guarijó es la lengua franca. El español es utilizado por las autoridades tradicionales cuando llegan forasteros de la cabecera municipal u otras autoridades y representantes del Estado: en estos momentos se observa que el gobernador habla en español y sus asociados actúan como traductores entre la comunidad y los extraños.

Las reuniones comunitarias, tanto en San Juan, La Barranca y en La Finca de Pesqueira operan en lengua indígena. Sin embargo, todos los residentes saben hablar español con mayor o menor fluidez. Sobre todo los hombres adultos que acostumbran viajar fuera de la zona. También, al parecer, los hombres con educación primaria manejan con más facilidad el español, mientras que la mayoría de las mujeres adultas hablan más guarijó que español. Estas últimas normalmente sólo salen caminando de su comunidad cuando van de visita entre rancherías.

En el caso de Arechuyvo, el Consejo Supremo Guarijío (Rodolfo) y su esposa (Rosa, la gobernadora indígena) no hablan guarijó en su casa con sus hijos, así es que no se observó un manejo cotidiano de la lengua indígena en su casa. Por su parte, Rosa habla guarijó cuando visita las rancherías y Rodolfo lo utiliza durante las reuniones comunitarias, pero sólo para dar “la bienvenida” al evento, posteriormente continúa la interacción usando el español. Este uso diferenciado de la lengua entre Rodolfo y Rosa es interesante al considerar la declaración anterior de Rosa (número 4) “...son indígenas pero no son guarijós, ya no hablan la lengua”, donde ella vincula la lengua con la identidad étnica.

³⁸ La Finca de Pesqueira y La Barranca tienen escuelas, pero actualmente se encuentran cerradas.

Para entender esta situación es importante recordar que, como fue señalado, desde de 1974 esta pareja son de los principales promotores para la instalación de escuelas primarias y la educación en español en las rancherías indígenas. Según ellos, era necesario aprender la lengua dominante para "avanzar", saber "unos números" y poder firmar papeles "oficiales". Asimismo, las escuelas albergues eran consideradas por entonces como en la actualidad un importante recurso de comida para los niños indígenas. No obstante, recientemente ellos han cambiado de opinión. Ahora dicen que "uno que no habla, no es guarijó". Esta posición ideológica se ve en franca contradicción con sus prácticas cotidianas, donde ellos no hablan guarijó en la casa y sus hijos tampoco utilizan la lengua, pero ambos la usan durante el ceremonial y brevemente en discursos que introducen a los eventos políticos del Estado.

El cambio de actitud de ellos, de promotores de español al discurso de "uno que no habla, no es guarijó" corresponde a las nuevas políticas públicas del Estado, las cuales dictan, vía la Coordinación Estatal de la Tarahumara, la necesidad señalada de pronunciar por lo menos 50 palabras en lengua indígena, esto es para poder acceder a los recursos estatales. Esta situación ejemplifica lo dicho por Valiñas (2001) cuando señala el rol del Estado en la producción de identidades étnicas. Dice:

"...la identidad étnica tarahumara, como todas las identidades del país, es un constructo ideológico que aun cuando se reproduce desde el interior del grupo tiene una incidencia significativa — a veces determinante — del exterior, y más en México, en donde la realidad indígena se define desde las prácticas indigenistas establecidas por el Estado mexicano" (Valiñas, 2001: 106).

En Loreto, la familia Vega-Méndez habla todo el tiempo en español. Según Isa y Benito, su mamá (doña Carmen) prohíbe el uso de la lengua indígena en la casa porque “...mi mamá no quiere que sufran sus hijos como ella”. Aparentemente, esta prohibición en el uso de la lengua, por muchos años, ha sido la política lingüística de muchas familias en Loreto. Para los guarijós de este poblado, la mayoría de los entrevistados señalan una severa estigmatización sufrida en la infancia por haber sido etiquetados como “indios” a partir del habla guarijó. Aparentemente hasta la fecha dicho hostigamiento sigue en pie.

Aunque muchas de las personas de la red no utilizan la lengua a diario, todos los adultos, en el caso de Arechuyvo y de Loreto, comprenden y la saben hablar. Lo relevante del cuadro es el hecho de que hay una variedad de prácticas lingüísticas cotidianas entre guarijó y español dentro de una misma red de personas con lazos familiares, de compadrazgos o con afiliaciones étnicas y políticas de personas que se reconocen entre sí como guarijós. Esto nos da la pauta para pensar que tal vez el uso de la lengua en la vida cotidiana no es un factor determinante que aglutina la identidad del grupo, sino quizás el hecho de saber la lengua en el caso de los adultos mayores y los padres de familia como antecedente es suficiente para ser incluidos en las redes.

Finalmente, el cuadro y las genealogías muestran que, en general, en las rancherías hay un mayor uso cotidiano de la lengua indígena. En estos sitios, el español es hablado más por los hombres que por las mujeres, y ellas tienden a mantenerse en silencio frente a autoridades municipales, estatales u otros forasteros. Como una observación complementaria, es interesante notar que en San Juan los hablantes mantienen el uso de su lengua muchas veces aun cuando se ven en contacto con mestizos, y en las rancherías de La Barranca y La Finca de Pesqueíra, las familias observadas

no suelen hablar su lengua frente a extraños, optando por el español o el silencio. Al respecto, se examinan enseguida los ejemplos y algunas de las pautas del habla observadas, donde se ve que los silencios cobran múltiples significados entre ellos mismos y en sus tratos con los *yori*.

El silencio en la comunicación guarijó

Este apartado explica algunas de las ideas, actitudes y manifestaciones de un estilo discursivo particular en la comunicación guarijó, donde el uso del silencio cobra diferentes significados conforme a las pautas culturales y los distintos contextos y situaciones sociales. Entre ellos puede haber muchos escenarios en los que el silencio funciona como un recurso comunicativo no verbal, tanto en situaciones sociales internas al grupo como interétnicas, a pesar del uso o no de la lengua indígena. El silencio forma parte de su modo discursivo donde las pausas prolongadas (de hasta cinco minutos o más) ocurren con regularidad durante sus interacciones cotidianas. La expectativa para la conducta de la audiencia es de mantenerse en silencio y atento.

En guarijó, *naaósari* “palabras” significa tanto sermón ritual como palabras en la vida cotidiana; *naósari guarijó* “palabras guarijó” significa hablar en guarijó, sermón o expresarse en guarijó. Mientras que *wa ? ási kehki buu naáosa-ri-ga* “hasta aquí son todas las palabras” señala una trayectoria, camino o flujo de las palabras y su abrupta terminación. *Wa ? ási* “hasta aquí” es utilizado a veces para finalizar el discurso; significa “la muerte”, además de ser una metáfora tomada de la forma de marcar un espacio sobre el camino o como punto determinado en el espacio geográfico. La expresión *ichi?tóma* es una acción donde el sonido se va, se esconde o “silencioso”.

Una norma de silencio es evidente inclusive cuando los niños juegan. Sean en juegos de luchas, corriendo, tirando piedras o imitando los balazos de pistoleros; los niños producen poco ruido. Su volumen de interacción es bajo, se

expresan en susurros. No obstante, al parecer, el silencio para los guarijó también se refiere a la ausencia de movimiento corporal, ya que cuando los niños corren o juegan (con o sin ruidos), las mamás suelen corregirles con la orden *naó-loáya- saka* "estate en silencio o estar sin palabras". Literalmente, *naó- loáya- saka* significa "la persona que habla (*naó*) se mueve". *Loá-ni* también se refiere a "revolver la comida". Las familias no acostumbran el castigo corporal y al decir *naó loáya saka*, los niños normalmente responden sentándose junto con los adultos.

En varias ocasiones observé que durante los juegos cuando un niño (a) se lastima y llora, eso es causa de risa entre los familiares que, según ellos, "no está lastimado" sino "está enojado", *neca-ma* "enojado él o ella". Desde mi perspectiva, esta señalización se traduce en una idea: si estás en silencio (verbal y corporalmente), no te vas a enojar (lastimarte) y si te enojas, las demás personas se van a reír de ti. Algo parecido a nuestra frase "quien se enoja pierde".

Por otra parte, hay tres tipos de saludos que encontré que incorporan el silencio. El primero, sin palabras, incluye el gesto de la mano; el segundo, contiene pausas prolongadas (de tres a cinco minutos) y el tercero, es un discurso que refuerza las normas de silencio. En la primera forma sin pronunciar palabras, las personas tocan su propio corazón con la mano derecha; con la misma mano, tocan el hombro izquierdo de la otra persona y ofrecen la mano, sólo rozando los dedos. Esto difiere de la manera de gesticular de los hombres mestizos, quienes al saludar agarran y sacuden la mano en una acción considerada agresiva por parte de los indígenas.

En otra situación, entre José (JO) y su yerno Agustín (AG), los silencios ejemplifican las pausas prolongadas que suelen formar parte habitual de los saludos. En este caso, Agustín está llegando de su casa en la ranchería de Pacayvo, lo cual implica una caminata de aproximadamente cuatro horas. Él

se traslada a San Juan anualmente para pasar la temporada de lluvia en el verano ayudando a sus suegros con su siembra de maíz. Los hombres no se han visto desde el año pasado:

- | | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| 15. JO: <i>kaira.. paki-ma</i> | “Hola.. pásale” |
| AG: <i>e?e</i> | “sí” |
| JO: <i>.....</i> | <u>silencio de cinco minutos</u> |
| AG: <i>.....</i> | |
| AG: <i>piarí</i> | “hasta mañana” |

Como se indica, después de la cortesía inicial “hola, pásale”, tanto José como Agustín se mantienen en silencio por varios minutos. El encuentro termina cuando Agustín se levanta y, al salir de la casa, se despide de José con *piarí* “hasta mañana”. Aparentemente, se va para acomodarse y descansar hasta la jornada de trabajo que comenzará el día siguiente. A pesar de que los hombres no se han visto en un año, se ven “cómodos” con el silencio y no tienen prisa por conversar.

Otra forma de despedida es cuando las personas simplemente se levantan y se van en silencio, además de las siguientes despedidas encontradas:

- | | |
|-------------------------|------------------|
| 16. <i>piarí senchi</i> | “hasta mañana” |
| <i>e?ego</i> | “luego” |
| <i>e?ego naósame</i> | “luego hablamos” |

Estos intercambios de saludos y despedidas son típicos entre los hombres y las mujeres guarijós y fueron observados a través de años. Pueden haber muchos factores que moldean estas interacciones, como los antecedentes, la distancia o la cercanía de las relaciones entre los actores sociales y los motivos del visitante: si la persona viene a pedir comida, ayuda u otras circunstancias. Además, la presencia de alguna persona mestiza puede provocar el uso del silencio, en par-

ricular el de las mujeres. Por lo pronto, me limito a señalar que estos silencios son relativamente prolongados, también son normales y forman parte habitual de un estilo discursivo observado entre ellos.

Otra forma de saludar incorpora los gestos de manos con un discurso que normalmente causa risa entre ambos hablantes y los presentes, ya que ésta se considerada una forma “chistosa” de saludar, que a su vez, refuerza la norma de “estar en silencio”. El ejemplo que se ofrece fue observado entre José y su compadre Rodolfo en la ranchería de San Juan, cuando Rodolfo llega de paso para saludar en camino a La Barranca:

- | | |
|--|-----------------------------|
| 17. RO: <i>uosh kuira, chimu-chani</i> | “Dios hola, ¿tú qué dices?” |
| JO: <i>kaí-ta</i> | “Nada” |
| RO: @ | @ |
| RO: <i>naósari muu kajú-ni</i> | “¿No tienes más que decir?” |
| RO: @ | @ |
| JO: <i>kaí</i> | “No” |
| JO: @@ | @@ |

Después de disfrutar un momento de risas, los hombres comienzan su conversación sobre el clima y las siembras de verano pendientes. Su interacción muestra cómo la falta de palabras — “no tienes más que decir, más palabras” — se vuelve un discurso de silencio incorporado dentro del saludo. Esta estructura es relativamente constante y puede ser transferida al español, como observamos en el siguiente ejemplo. Everardo (EV) llega a su casa en Loreto y saluda en broma a su hermana Claudia (Cl). Ambos son adolescentes de padres guarijíos. Aquí es notorio que Everardo y Claudia, a diferencia de sus papás y abuelos, no hablan guarijó. Everardo inició con una gran sonrisa.

18. EV: *Kuiraa*, ¿tú qué dices? “Holaa”
Cl: Naada. (volteando los ojos al techo)³⁹

La combinación de gestos, el *kuiraa* “holaa” en guarijó, con el español “tú qué dices” y, el alargamiento de la vocal (aa) son indicativos de que hay una broma ocurriendo entre ellos. Hay una tensión entre los adolescentes, ambos se están burlando de la lengua indígena. Everardo está bromeado con Claudia, pero ella, volteando los ojos, se niega a participar en la broma de su hermano aunque responda de la manera habitual.

Otro momento en que “se acaban las palabras” es la forma utilizada para finalizar los cuentos, chismes y, en general, en el habla reportada. En esos momentos, el hablante quiere marcar la terminación del discurso o indicar que simplemente no tiene más información. Así, el “fin” que señala la culminación de un cuento es enunciado con las siguientes expresiones.

19. *wa ? ási kehkí buu naósaboga* “hasta aquí son todas las palabras”
wahíba “se acabó” (incluye la muerte)
kekijú-ne ce -má wa ? ási “es todo que voy a decir hasta aquí”
kekini-chemá wa ? ási “es todo que digo aquí”

Cualquiera de estas frases puede (o no) estar acompañada por un gesto de las manos, donde el hablante, con sus manos a la vista, las cruza y las abre rápidamente en una moción que indica... “no más, se acabó”.

A veces, estas formas dejan interrogantes. Para los no hablantes de esta lengua, algunos relatos (en apariencia) ca-

³⁹ Otros ejemplos de personas guarijás hablando en español con un “estilo pausado” aparecen en este capítulo más adelante.

recen de un final, ya que cierran sin la resolución esperada. Muchas veces los discursos simplemente son así. Esto se debe a distintos factores; el narrador no recuerda cómo termina el cuento (o el chisme), no tiene más información y/o quiere dar una pista para su audiencia que puede romper con la pauta de cortesía del silencio.

Otro ejemplo del uso del silencio, pero de manera distinta, se manifiesta durante el cortejo de los jóvenes guarijíos. Cuando las mujeres solteras quieren llamar la atención de los varones de las rancherías vecinas, se bañan, se pintan la boca, se ponen su mejor vestido y se paran en la cocina del solar de la casa (al aire libre) para hacer tortillas. Había señalado anteriormente (Harriss, 1998) que saber hacer tortillas no sólo responde a una necesidad cotidiana, sino también funciona como un símbolo de ser mujer⁴⁰ e implica un requisito para casarse (*newíre-na, juntarse*). Además, entre ellos es importante que la novia “se lleva bien” y “no habla mal” de las demás personas de la ranchería. Para las mujeres es indispensable que los hombres no sean “ebrios, flojos o que andan pidiendo comida o dinero”. La meta para la pareja es “trabajar duro” y “no pasar corajes”.

Así, cuando la muchacha se siente lista para el matrimonio y quiere atraer la atención de los hombres, hace tortillas al aire libre para indicar su disposición. El cortejo normalmente inicia en silencio y a partir de miradas y de una “coquetería” de ojos. Este tipo de interacción en silencio puede transcurrir por meses o incluso años antes de que ocurra una reunión “formal” o pasar a una etapa de reuniones clandestinas, previo a la formación de la pareja. Se supone que al juntarse los novios pueden conversar con más intimidad.

⁴⁰ Ana Paula Pintado (2008) anota una idea similar entre los tarahumaras de la región de las barrancas.

Hace varias generaciones el cortejo entre los guarijíos era distinto. El hombre interesado pedía al padre de la novia su autorización para casarse. Si la muchacha estaba de acuerdo y si el padre determinaba que su hija no iba a “pasar hambre”, daba permiso para la reunión.

Actualmente, como en el pasado, otra señal que indica el interés en casarse es la participación de las mujeres en los bailes, sea en las ceremonias tradicionales *tuguri* o en las reuniones con música ranchera. Las viudas que mantienen el luto y no bailan hasta que están dispuestas a casarse nuevamente. No hay un rito matrimonial público entre los guarijó y normalmente los novios simplemente se escapan para quedar en la casa de un familiar del novio. Regresan varios días después para recoger las pertenencias de la muchacha. Tiempo después, la pareja construye su propia casa según en el lugar donde sea más conveniente en términos de una relativa cercanía de sus familiares,⁴¹ acceso al agua y a la tierra para sembrar.

En las rancherías hay reuniones en silencio con motivo del confesionario-juzgado. Recordemos que en estos asentamientos no hay autoridades policíacas y una de las formas locales de sancionar incluye el chisme y una reunión llamada “tesgüinada” o junta con cerveza de maíz, relativamente informal, que funciona para “sacar al aire”, a manera de tratar, las ofensas locales consideradas menores, como pueden ser el robo de una gallina, un accidente que causa daño a una propiedad o la muerte accidental de un animal.⁴²

En circunstancias normales, este tipo de tesgüinada permite, vía los efectos del alcohol, “la pérdida de la pena”. El culpable, ya borracho, confiesa sus ofensas y ofrece una

⁴¹ Las rancherías guarijías son asentamientos de tipo bilocal, de modo que la composición familiar de cada solar puede variar.

⁴² En caso de delitos violentos y graves se llama a la policía estatal de las cabeceras municipales, quienes en teoría se harán cargo de arrestar al acusado.

disculpa y recompensa, mientras que el auditorio se mantiene en silencio, si es el caso, respondiendo con un movimiento afirmativo de la cabeza, a veces acompañado por eʔe “sí”. Durante estas reuniones no hay discursos de sanción, el momento ofrece un espacio donde el penado puede mantener su “dignidad” mientras que repara los daños causados a sus redes sociales.

En situaciones interétnicas el silencio también es un recurso frente a los *yori*, lo cual obedece a distintos motivos y funciones individuales y colectivas. No obstante, en un primer momento responde a una ideología lingüística para evitar contacto con los no indígenas. Todavía hay rancharías donde los guarijós se van a los cerros para impedir el contacto con blancos-mestizos cuando ellos se presentan en sus casas. Por lo general, las mujeres y los niños se distancian de los foráneos, dejando que los hombres actúen como traductores.

A pesar de que hay esta línea divisoria entre las dos comunidades, un aislamiento social entre estos grupos es imposible. Por ejemplo, hay varias familias mestizas de escasos recursos económicos que interactúan cotidianamente con familias guarijós en Loreto e inclusive participan de manera marginal como observadores en ciertos espacios rituales. En Loreto hay dos casos de mujeres mestizas casadas con hombres guarijós que comparten muchos espacios cotidianos en las redes sociales indígenas. Estas personas, a pesar de ser *yori*, no enfrentan el silencio de los guarijós, tampoco son excluidas del grupo y cuando están presentes los guarijós hablan con ellas en español. Son consideradas como “las *yori* buenas”. De esta manera, el silencio frente a la comunidad mestiza tiene excepciones y matices según el género, la clase y la relación social de los diferentes participantes.

Además, los casos de mujeres mestizas casadas con hombres indígenas ayudan a entender el desplazamiento

lingüístico en estas casas, ya que las madres que no hablan la lengua indígena con los hijos. También esta situación da pauta para pensar en lo distintivo de los dos casos de madres indígenas en San Juan, donde los padres mestizos son ausentes y los hijos a pesar de ser, según José “yoritos”, hablan principalmente en guarijó.

La siguiente conversación de La Finca de Pesqueira ejemplifica, de nuevo, los silencios prolongados en las interacciones cotidianas y el habla llamada “cuarteada”. Aquí, la jovencita Laura (LA, de 17 años) domina la conversación con múltiples intervenciones a veces repetitivas, mientras que su madre, Gabriela (GA) mantiene y socializa las pautas del silencio. En este escenario, ambas mujeres se encuentran sentadas bajo un árbol sobre una loma, la cual tiene vista a la rancharía y al camino de entrada. Ambas mujeres empiezan a bordar sus servilletas de manta en silencio. La grabadora está puesta sobre una mesa entre ellas, mientras yo estoy sentada en un lugar cercano donde puedo observar y escuchar su interacción. Antes del inicio de la conversación, pasó un lapso de silencio de un minuto con siete segundos.

20. ...

LA: A ver si se ve bien
(mostrando el bordado a su madre).

GA: mmh

.....

LA: *ne?né sebóla*

GA: *u?máwaasi*

LA: *e?ego, ari wani ua?aci*

GA: *ari wani ua?aci*

LA: así@ (mostrando el bordado a su mamá)

LA: *umáru walási tajénari*

**un silencio de tres minutos
con catorce segundos**

“Mira la mujer blanca”

“Se fue ya”

“Entonces, ya es tarde”

“Ya es tarde”

“Ya el sol va ahí, ¿a donde va?”

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”

LA: <i>simáni kuú muetúmi aká</i>	“(ella) va a traer leña” (aká=acá) (mirando a su cuñada)
GA: <i>aa tepámi</i>	“Para arriba” (arriba- lugar- cerca)
LA: <i>iwá yasaka merí</i>	“Aquí siéntate”
GA: <i>chiwana nené-me</i>	“Ve a ver las chivas”
LA: <i>kaí amoógo aari, majarime</i>	“No, soy miedosa, es tarde”
GA: <i>mm</i>	
LA: <i>si wami mahá ámi kaí maja-ri</i>	“Van para allá lejos, no tienen miedo”
Susurros inaudibles y ruidos de pollos	
LA: <i>sut, sut</i> (Laura espanta los pollos que están comiendo un melón del jardín)	
LA: <i>pollo pendejo @@@</i>	
LA: <i>áma oso-niga chacham-ri</i>	“Mamá, también iba a decir”
GA: <i>eʔe</i>	“Sí”
LA: <i>pollo pendejo, cha-chama-rini</i>	“Pollo pendejo, digo”
LA: <i>totórí melón</i>	“Pollito, melón”
LA: <i>nanári-ma-muu</i>	“Tú los vas a correr” (a los pollos)
LA: <i>kiámu</i>	“Se le dio”
LA: <i>pobre, muiré</i>	“Pobre, entraron” (la casa)
...	
LA: <i>melón chino</i>	
LA: <i>áma weiká tooani kuúriga</i>	“Mamá, el tío tiene mucho” (melones)
LA: <i>piarí sime-cháni kuúriga moólachi</i>	“Mañana se va mi tío a Moris (a la cabecera municipal)”
GA: <i>mmh</i>	
LA: <i>neé pakimíra paó eskuelachi</i>	“Yo voy a entrar allá a la

- LA: *penaméare evá tepaóna* escuela"
"Voy aprender como Eva"
(su hermana)
- GA: *aa*
LA: *neé asimíra paó eskuelachi*
kukuchi tuéga "Allá voy a enseñar los niños
en la escuela"
- GA: *mmh*
LA: *kaí nigá chanéborá* "No, a mí, yo digo"
LA: *sebóla chesago* "La mujer blanca lo dijo"
LA: *uúpamani niga pejí* ¿Voy a bañarme todavía?
LA: *quedó bien bonito*
(mirando el bordado de la servilleta)
GA: *te che tága sebóla* "¿Qué va a decir la mujer
blanca?"
- **silencio de cinco minutos y
treinta segundos**
- GA: *naósari guarijó nakiná sebóla* "La mujer blanca quiere palabras
en guarijó"
LA: *tabúna naósari nakiná* "¿Qué son las palabras que quiere?"
- **un silencio de ocho minutos
y dieciséis segundos**
- GA: *muú inochame reé ezege* "Tú vas a trabajar entonces"
LA: *mil cuatro ciento, mil cuatro ciento*
-
LA: *mil cuatro ciento*
GA: *pié milí yoi-mani isiento inocha* "Cuatro mil pesos trabajando entonces
ezege iwá tapechi, boogábi yoiiká kahue aquí en la casa, es poquito para ganar,
imeéma pejí kiapomu senégachi está bien estudiar, por lo pronto, se
estudio inocha si saga niga puede dar, sí vas a trabajar"

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”

LA: *tuke-mani waika*

“Yo voy a preguntar”

GA: *muú tuwíri kahue ineé-mamu*

“Tú enseñas bien lo
que se aprende”

...

LA: *paki-méla waáchi tajénari*

“Se está metiendo el sol”

GA: *mmh*

LA: *káí-re uúpamela sebóla*

“No se va a bañarse la mujer
blanca”

GA: *mmh*

LA: *siman paó parkechi*

“Ellas van al parque”
(mirando dos niñas
que juegan en unos
columpios cercanos)

...

**silencio de un minuto
y cinco segundos**

GA: *simpáme remé remegari wami*

“Podemos irnos lejos también
(con la mujer blanca)

LA: *a chiri o*

“¿Cuándo?”

LA: *tamú kiámierre raité sebóla*

“A nosotras nos puede dar
un raité la mujer blanca”

...

LA: *kabú akipa susúga*

“¿Para dónde fue mi tío?”

GA: *waáshtori epégo susuga kuú mastogaa*

“ahí venía ahora su tío con
leña sobre el hombro”

LA: *temé melaché waáchi*

“Voy hacer tortilla en la
cocina”

LA: *tortilla amá waáchi*

“tortilla mamá en la cocina”

...

GA: *kaó poíra totóri piré chechení pachi*

“Allá arriba esta echado un pollito, dijo tu hermano”

LA: *aká*

“¿A dónde?”

GA: *tewí petíra boca totóri*

“Allá arriba están dos pollos”

LA: *paní neténa kaó sepúri ojelachi*

“Esta haciendo pan, mi tía, allá en donde vive”

GA: *mmh*

GA: *nabúgo simela kuguri moólachi*

“¿Cuándo se va el tío a la cabecera?”

LA: *menála simecháni kugu-riga*

“Se va pasado mañana el tío”

LA: *menála siméchaní piarí kuguri*

“Pasado mañana el tío se va”

GA: *o*

LA: *mmh*

.....

silencio de tres minutos treinta cuatro segundos

LA: *kina-kina maestro kuguriga pílár jítóme chaní kukuchi*

“No quiere el tío el maestro de El Pilar que lleva para enseñar a los niños”

GA: *mmh*

LA: *pílar jítóme chaní kuguriga escuelachi*

“El Pilar nos llevan dice el tío para la escuela”

GA: *jítómechi pílar*

“Lo llevan a El Pilar”

LA: *pílar*

.....

silencio de veinte minutos con cincuenta y ocho segundos

GA: *mmh*

LA: *e?ego*

“¿Entonces?”

.....

silencio de nueve minutos

GA: *mmh*

...

GA: *arí wani waachi kaí enani susurros inaudibles*

“Ya es tarde y no llega” (el papá)

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”

LA: <i>kaí enáni pachiga</i>	“No llega el hermano”
LA: <i>chivaa</i>	“Las chivas”
GA: respuesta inaudible	
..	
LA: @ <i>júsha, usa!</i>	(ruido para correr a los pollitos)
GA: <i>choloá-ni chopiri</i>	“Tienen hambre los pollos”
LA: <i>nana-rí mani uká chopori</i>	“Voy a correr este pollo”
GA: <i>mmh</i>	
LA: <i>ístéremáni paó</i>	“Está enseñando” (enseñando/esta)
GA: <i>machi-ena nigá</i>	“Salió”
GA: <i>uacha-pamani temeí</i>	“Vas hacer tortillas”
GA: <i>mm, kokosá temeí</i>	“Come tortillas”
LA: <i>pakí che-cheni pachi</i>	“Entra, dijo hermano”
...	(en el monte se escucha una descarga de dos balazos de pistola)
LA: @ <i>¿mira?</i>	
GA: <i>lamína mumu-yáme boga</i>	“Las dos (balas) del cazador pegaron la lámína”
LA: <i>mmh</i>	
GA: <i>moté-wáre tatachacha tetú</i>	“Subió, tronó allá abajo”
LA: <i>mmh</i>	
...	
LA: <i>tetu weláni radio kaí chetena</i>	“Allá tiene un radio que no toca música”
GA: respuesta inaudible	
LA: <i>iká -ipakórumé itaperi</i>	“Está tirando esta cosa” (la pistola)
LA: <i>áma @</i>	“mamá”
GA: <i>mira</i> (enseñando el bordado)	
....	<u>silencio de dos minutos nueve segundos</u>

GA: <i>wanamí naribú mui-páre nené-megó chícva</i>	“Por aquel lado, vete para ver las chivas”
LA: <i>símisan waáchi</i>	“Yo voy a ir”
...	
LA: <i>kamú tooáni, wenómi</i>	“¿Dónde tienes el dinero?”
GA: <i>mmh</i>	
LA: <i>tetú</i>	“Allá abajo”
...	
LA: <i>bolso</i>	“En la bolsa”
GA: <i>mmh</i>	
LA: <i>¿en la bolsa?</i>	
LA: <i>báni-simi</i>	“Ya voy”
GA: <i>aígo</i>	“Está bien”
...	<u>silencio de tres minutos y veinte segundos</u>

Esta conversación muestra el uso del silencio en el estilo discursivo guarijó. Las mujeres están “cómodas” interactuando entre largos lapsos sin palabras. En total hay 112 intervenciones (incluyendo los ruidos); la hija Laura sostiene la mayoría de la conversación con 66 intervenciones, tres de las cuales son ruidos afirmativos (mm). Mientras Gabriela se mantiene como madre “ejemplar” escuchando con un mínimo de comentarios (un total de 46 intervenciones), 13 de las cuales son ruidos afirmativos (mm), que sugieren posibles mecanismos en la socialización del silencio entre madre e hija. Por otra parte, durante la conversación Laura señala su interés en estudiar y ser “la futura maestra” de la escuela primaria de la comunidad. A pesar de que Laura es particularmente activa en la conversación, los silencios son frecuentes y representan un total de aproximadamente una hora con siete minutos con el silencio más largo de unos 20 minutos.

En los ejemplos se muestra que entre los guarijós los silencios encierran básicamente dos formas: el silencio como conducta no-verbal y el silencio dentro del discurso mismo. Incluyen el silencio en las pautas de cortesía, los saludos, durante el cortejo, en la forma de corregir a los niños, como mecanismo de sanción en los juzgados tradicionales, como parte de su estilo narrativo, como lapsos durante las conversaciones cotidianas y, como se verá, el silencio también actúa como mecanismo de exclusión de los yori de las redes sociales indígenas.

Como apoyo para interpretar las pautas del silencio en la comunicación, Jaworsky (1997: 3) dice que en lugar de tratar el silencio únicamente como "la ausencia del sonido", hay que pensarlo "como una metáfora". Esta reflexión nos permite acercarnos a los diferentes tipos y significados del silencio utilizados entre los guarijós, los cuales serán explicados a partir de ideas complementarias que sirven de soporte en la comprensión de éste como una ideología lingüística operando en los casos expuestos.⁴³

La función del silencio y sus significados en diferentes situaciones sociales puede formar parte de un comportamiento socialmente aceptable. Para los apaches, estudiados por Basso (1979, 1990), esto contrasta con la conducta verbal de los hombres blancos que, desde la perspectiva de los indígenas, "hablan demasiado". La decisión de hablar se relaciona directamente con el contexto social, el rol y estatus del individuo, atributos conformados de manera situacional. Según Basso (1990), hay cinco escenarios sociales en donde el silencio es la conducta considerada apropiada, todos obedecen a situaciones "ambiguas": cuando el estatus entre personas es desconocido, se manifiesta principalmente frente a extraños

⁴³ Véase Basso, 1979, 1990; Bauman, 1983; Gal, 1991; Sajavaara y Lehtonen, 1997; Agyekum, 2002; Foley, 2004; Mushin y Gardner, 2009.

o sujetos conocidos pero después de un distanciamiento social; por ejemplo, el hijo que regresa a casa tras una ausencia prolongada o entre los novios durante el cortejo, antes de conocerse bien.

Durante los inicios del cortejo, el silencio es importante; resultado de la “timidez” y la falta de familiaridad entre los novios. Para Basso (1990), durante este periodo inicial, los jóvenes no deben hablar excesivamente ya que esto puede provocar una “mala impresión”. En particular, la muchacha debe mantenerse con una conducta verbal reservada. Las conversaciones extensas entre novios inician cuando la pareja tiene más tiempo frecuentándose y conociéndose más. Otra situación expuesta es cuando los niños llegan a casa después de una separación prolongada. El silencio se mantiene normalmente hasta que los padres y los niños se acostumbran a estar juntos de nuevo. Otros ejemplos de Basso incluyen el silencio en el trato entre personas enojadas, con personas tristes o durante algunas ceremonias. En general, para el caso de los apaches, ellos asumen que no hay prisa por hablar. Eventualmente, la otra persona tomará la palabra conforme a las cortesías locales, esto es una decisión individual y no hay imposición social para apresurar las conversaciones. De esta forma, un diálogo precipitado o decir algo innecesario carece de significado.

En el ejemplo anterior, Laura, estando en confianza y a solas con su mamá, se mostró “libre”, hablando profusamente entre periodos prolongados de silencio. A diferencia, su madre se mantiene en la pauta considerada “ideal” del silencio. Es interesante notar que la conducta verbal de Laura cambió considerablemente cuando posteriormente entramos a la cocina. Después de conversar “activamente” (*wiriwiri-ba* – hablar mucho) durante la cena por aproximadamente una hora con su hermano mayor, Laura se mantuvo en silencio total cuando llegó su tío materno. El silencio de Laura se

mantuvo hasta que este pariente se retiró del lugar. Como sugiere Basso, la conducta no verbal de Laura es el resultado del mayor distanciamiento social por edad y género entre ella y su tío.

Desde la perspectiva de género y las relaciones de poder, Susan Gal (1991) explora lo que llama "el silenciamiento de las mujeres" y, en particular, el rescate de la voz de la mujer en la historia. Propone que la negación de la palabra funciona en la subordinación de grupos sociales, ya que las personas que no pueden expresar sus experiencias tampoco pueden influenciar el desempeño de su vida. Ella señala también que, contradictoriamente, en diferentes contextos culturales a veces es el auditorio silencioso se mantiene el poder, por ejemplo, en los juzgados (ya señalados), el confesionario, una interrogación policíaca, en sesiones de terapia, durante las entrevistas para un empleo, entre otros. En cambio, Bauman (1983) indica que el silencio puede funcionar como mecanismo social de protesta. Señala que entre los cuáqueros ingleses del siglo XVII, la negación de hablar marcaba una diferencia ideológica entre ellos y el sector dominante del poder, y de este modo muestra que el silencio no es sinónimo de pasividad.

En la comprensión de los silencios entre los guarijós las relaciones de poder, sus nexos con las normas y conductas del grupo y las diferentes situaciones sociales de edad y género incluyen algunas de las dimensiones descritas por los autores. Los motivos del uso y los significados del silencio son múltiples tanto en situaciones internas como en las externas o interétnicas. Utilizan el silencio para delimitar fronteras sociales entre ellos y los mestizos. En este sentido funciona como una metáfora que significa diferencia entre grupos sociales. Por ejemplo, en La Finca de Pesqueira y en La Barranca los residentes no hablan guarijó frente a los mestizos, optando por el silencio o el uso del español para

marcar esta distancia. Normalmente, cuando llegan los *yorí* a las rancherías, las mujeres y los niños se mantienen en silencio apartándose físicamente del escenario mientras los hombres guarijíos interactúan con los foráneos.

En estas situaciones de contacto interétnico, la diferencia en estilos discursivos puede dar como resultado desajustes o colapsos en la comunicación entre grupos, además de la construcción de estereotipos “negativos”. En estos casos, el silencio puede ser visto por la sociedad dominante como una muestra de “falta de educación”, “lentitud”, “timidez” o “terquedad”, ideas que se traducen en estigmas construidos y proyectados sobre el grupo subordinado (Sajavaara y Lehtonen, 1997: 266). Ésta fue la situación expuesta (número 13) con Lidia de la CET cuando ella, como representante del Estado, implicaba lo negativo de los indígenas cuando hablan de forma “lenta y tonta”.

Sin embargo, entre los guarijíos como en otros pueblos indígenas, el silencio es apreciado (Basso, 1979, 1990; Agyekum, 2002). Es un indicador de paciencia, valor, fuerza de carácter, control, deferencia y respeto ante personas de mayor edad, autoridad o conocimiento. Al respecto, Mushin y Gardner (2009) refieren que dentro de pueblos hablantes de lenguas aborígenes en Australia se acostumbra largas y “cómodas” pausas como parte de su estilo discursivo, similar a lo mostrado en el ejemplo (20) de Laura y Gabriela. En este sentido, el silencio representa una ideología lingüística utilizada en la construcción de una imagen o identidad “positiva”.

En las comunidades de Arechuyvo y Loreto se observa el uso del silencio en las interacciones de los indígenas con las instituciones dominantes, como en la escuela, en la clínica y durante las juntas del ejido, en las cuales las reuniones son controladas por los *yorí* y en donde el español representa la única opción. Por otro lado, negarse a hablar con los mestizos representa un uso selectivo del silencio que puede ser

interpretado como un mecanismo de resistencia y como una forma de evadir la interacción. Al no llegar a manifestarse como resistencia frontal sino como una ideología de segregación o blindaje ante la sociedad dominante.

Además, se ha observado que los niños(as) indígenas en las escuelas primarias de Arechuyvo y Loreto hablan mucho menos en clase que sus contrapartes mestizas. El silencio en el caso de los niños frente a maestros y autoridades mestizos puede significar integración, resistencia o miedo entre otras cosas. Las diferencias en los estilos discursivos entre los niños indígenas y los mestizos, según Foley (2004), explica inclusive su rechazo por parte de los maestros y el fracaso escolar de los indígenas. Para este autor, el silencio es un estilo discursivo tradicional que se transmiten a los menores. Ellos aprenden a cabecear poco y a no mirar fijamente, a realizar pocos movimientos faciales o corporales y a usar un tono de voz “bajo”. Estas actitudes enseñan la importancia de la quietud. Además, los niños aprenden a utilizar canales visuales de comunicación, a ser agudos observadores y usar señales “sutiles e indirectas” para llamar la atención del otro. Propone que los jóvenes indígenas son socializados en un modo de interacción colectivo y democrático que no reconoce a una única autoridad adulta y en donde no existe mayor competencia por la atención (Foley, 2004: 14-15). Para él, la tendencia al silencio del estudiante indígena en las clases dominados por blancos se debe a esta distintiva y aprendida tradición lingüística y cultural.

Se puede contrastar (por volumen y *tempo*) las conversaciones en lengua guarijó con las de los hispanohablantes mestizos locales, sean dentro de las rancherías o entre los hablantes de guarijó observados en los pueblos interétnicos. Aquí me refiero al estilo de hablar de los guarijós como una manera relativamente pausada, de bajo volumen y con pocos traslapes entre los participantes. Es notorio que los guarijós

suelen transferir este estilo cuando hablan en español, visto en la interacción siguiente entre Darío (DA) y Gerardo (GE) en el atrio del templo durante la Semana Santa en Loreto.

21. DA: ¿Ya estuvo compadre?

GE: ..ee.. así es

DA: ...mm los chiquitos (mirando a los niños jugando, el señor sonríe)

GE: ...mm ¿ésta, de quien es? (preguntando sobre una niña)

DA: ..¿Sabe?.. ¿de Hilda? nació delante (antes de, hace más de un año) las aguas ¿no?

GE: .. mm, no la he mirado

(con eso Guillermo se levanta, dirigiéndose a la vereda, camina rumbo a su casa)

Entre las conductas y las cortesías observadas dentro del grupo el hablar profusamente o hacer mucho ruido, que “espanta” a las personas y a los animales, es una torpeza. Este “susto”, en guarijó *maha-ni*, puede causar daño, enfermedad, resultar en accidentes o inclusive la muerte. Asimismo, reír en voz alta o de manera “escandalosa” es “mal visto”. Esto se considera como una conducta de los borrachos y de los *yorí*. Al parecer, una sonrisa es suficiente reacción a situaciones consideradas “chistosas”. Las personas contienen su risa (las mujeres sobre todo) tapando la boca para ensordecer el ruido, ya que de otra manera serían consideradas “yorizados”.

Además, es “mal visto” indagar sobre “asuntos personales”. En este aspecto hay mucha autonomía individual y respeto a la privacidad. Cuando una persona quiere compartir noticias sobre un familiar enfermo, por ejemplo, anuncia esta información a su tiempo y no hay presión social para darla a conocer. Como fue señalado, esta ética impone restricciones sobre el formato de entrevistas, ya que al estar preguntando insistentemente sobre diferentes aspectos de la cultura, el colaborador guarijó puede llegar a sentirse agredido. Por lo

tanto, el silencio entre los guarijó es una conducta no-verbal de importancia central, considerada prudente y cortés, que se presenta cotidianamente en una amplia gama de expresiones.

En todos los casos, el silencio es una respuesta socializada en la familia a partir de las expectativas generadas dentro de sus redes sociales. Tanto como pauta de conducta interna como de respuesta externa, el uso selectivo del silencio, así como los discursos relacionados, funcionan en distintas situaciones sociales en la definición de tácticas de inclusión o exclusión del grupo, actúa para mantener a los *yorí* al margen de la sociedad guarijó, y de esta forma, como señala Bauman (1983), el uso del silencio no es pasivo o neutral. Finalmente, el silencio guarijó también representa una ideología lingüística en la construcción de una identidad étnica "positiva", donde la ausencia de sonido es distintiva y altamente valorada.



Escuchando el agua en el arroyo.
San Juan, Uruachi, Chihuahua (Harriss, 2008)

Interacciones cotidianas

La exposición y el análisis del material presentado en este apartado permite ampliar la comprensión de las pautas internas del grupo y sus significados en situaciones reales, las cuales también sirven como mecanismos en la aproximación a su ideología lingüística y a las nociones en torno al vínculo entre las personas de distintas edades y géneros con la lengua y la identidad étnica. En cada ejemplo o diálogo expuesto se ofrece una contextualización del escenario social y una interpretación de los posibles significados de los sucesos. Los saludos y las formas de recibir o de evadir a las personas cuando llegan a las casas varían considerablemente. Las desviaciones se presentan a partir de distintos factores: diferentes contextos y relaciones sociales; aspectos como el parentesco, y la presencia o la ausencia de hombres en la casa. El estatus y la relación social, ya sean de lejanía o familiaridad, establecen las pautas del tipo de saludo y el grado de acercamiento físico del invitado en el interior del espacio doméstico. Las siguientes interacciones ilustran la relación entre las formas de saludar y los grados de distancia o cercanía de los diferentes actores sociales y son indicativas de las construcciones culturales de “persona” internas al grupo.

Ana (AN, de San Juan) es una mujer curandera o *pewaté-lo* de aproximadamente 60 años de edad. Un día, un niño llamado Sergio (SE) de siete años de edad llegó a la casa para pedir una planta curativa. El niño no tiene parentesco sanguíneo con Ana ni con su familia nuclear. El muchacho se veía enfermo, llegó sudando, pálido y ojeroso. El niño se paró detrás de la reja por varios minutos antes de que Ana reconociera su presencia. Esto fue a pesar de que se mantenía a la vista de ella.

22. SE: *kuira* "Hola" (Ana ignora al niño y sigue conversando conmigo. Después de unos minutos, Ana dirige la vista hacia el niño, quien se mantiene fuera del solar)
- AN: *¿mm?*
SE: *naki-náne iʔyohui* "Quiero un remedio"
AN: *olága, kalentura uánimu* "¿Para qué?
¿Tienes calentura?"
SE: *eʔe* "Sí" (Ana, sin levantarse y apunta hacia un arbusto)
AN: *chapi toma* "Agarra" (El niño arranca una rama de la planta y se va corriendo a su casa)
AN: *Está asustado @@* (dirigiéndose de nuevo a mí, Ana se ríe)

En este ejemplo, ante la ausencia de una reacción por parte de Ana, el niño se queda lejos de la casa y el silencio de Ana lo mantiene en espera de una respuesta. En esta situación, el silencio y la espera del niño son un indicador de respeto. Además, el comentario de Ana "está asustado" y su risa posterior revela un estado "cómico" en la interpretación de la curandera. La interacción es interesante en la medida de que, como señalé, el muchacho no es pariente de Ana, y ella, siendo curandera, representa poder y peligro en la sociedad guarijó. Según las creencias, los curanderos (hombres y mujeres), son "buenos" y, a su vez, "malos", tienen fuerzas extraordinarias. Durante sus sueños confrontan al diablo para aprender las formas de curar a las personas, más aún, "a veces el diablo les gana".

"El susto" (*mahá-ni*) se refiere a una enfermedad donde el cuerpo se desprende del *arewá* ("alma", "espíritu", "fuerzas

vitales”) y se manifiesta a través de calenturas o cualquier otro tipo de males corporales. Por tanto, el susto es su término que denota tanto un estado de miedo como de enfermedad del alma y del cuerpo. De acuerdo con lo anterior, no queda claro si el comentario de Ana “está asustado” se refiere al miedo del niño, a su enfermedad, o ambas. Este ejemplo de saludo fue un ejercicio de poder que indica pautas sociales y culturales donde existe una relación diferenciada sostenida en el estatus de los actores en la comunidad, las diferencias de edad, el género y/o por el rol de Ana como curandera.

Como en el ejemplo anterior, el siguiente muestra este tipo de separación social de dos niñas, pero en otro contexto. En el solar de la casa se encuentran Ana (AN), José (JO), su hija menor (*pini*, “hija o hermana menor”) Angélica, de 30 años de edad (residente de La Barranca) y su nieto Pedro (PE, *woci*) de 10 años. Llega a su casa la hija mayor (*ko?cí*, “hermana mayor”) Rosita con su esposo (*tejimá*, “pareja”) Agustín (AG) y sus tres hijas (*woo-woci*). Esta joven familia viene de su ranchería de residencia en Pacayvo, unas seis horas de caminata entre veredas. Su intención es la de pasar “las aguas” en San Juan, ayudando a José en los campos de siembra. La familia (de Rosita y Agustín) viene caminando con la hija más pequeña, de dos años de edad, dormida y amarrada al burro con un rebozo. Las otras dos hijas (de cinco y siete años de edad) van a pie y al llegar a la casa se mantienen afuera del patio sentadas sobre unas piedras.

23. JO: *iji, kuirá paki má, mo? i ma*
AN: *kuiraa ko?cí*

“Hola, pásale (sg), pásale (pl)”
“Hola hija mayor” (Ana, tocando su propio corazón con la mano derecha, toca el hombro izquierdo de Rosita y luego los dos hombros de su hija. Angélica sonríe, manteniéndose en la puerta de la casa y no sale a saludar

	a su hermana mayor, ni a sus otros familiares)
JO: <i>mm</i>	(dirigiéndose a su yerno)
AG: <i>siʔ ya</i>	“Suegro” (los hombres se saludan de mano, rozando las yemas de los dedos entre sí, pero no se ven a los ojos)

Los adultos pasan a la casa para sentarse cerca de la cocina. Durante este tiempo (aproximadamente media hora) las niñas de Rosita, evidentemente cansadas y hambrientas, se mantienen afuera en el patio del solar sentadas sobre unas piedras. Las niñas son invitadas a pasar y sentarse a la mesa cuando Angélica les dice: *koko-ma temeí* “come tortilla”, pero las niñas esperan y pasan sólo después de que sus papás comieron y abandonaron la mesa. En esta muestra de cortesía, entre miradas y risas, las niñas finalmente pasan a la mesa. Como se constató con anterioridad, los menores se mantienen al margen de los espacios interiores de la casa. Aunque en este caso las niñas pasan a la mesa sólo después de que terminan los adultos.

El silencio y la marginación física de las niñas es una muestra de “respeto” para los adultos. Las pautas de silencio y saludos en otras culturas serranas son muy diferentes; la norma entre los rarámuri y los o’oba, por ejemplo, dicta que los niños(as) deben comer primero, siempre antes que los adultos.

En otra ocasión, el hermano mayor de Ana (*kumu*, “hermano o hijo mayor”) Casiano (CA) se presenta con su esposa Matilde, ambos son mayores de 60 años de edad. La recepción de la pareja indica un acceso directo al interior de la casa y a la cocina. La idea de “llegar hasta la cocina” entre los guarijíos representa una mayor cercanía de parentesco y a su vez, respeto. La proximidad física implica la posibilidad de ver la cantidad de comida disponible en la casa. Dicha cercanía

también es aplicable al supervisar y cuidar los recursos de las redes sociales, ya que los bienes son compartidos equitativamente.

- | | |
|--|---|
| 24. CA: <i>kuiraaa komáre</i> | “Hola, comadre” |
| AN: <i>pakimori rorego, kokosá temeí</i> | “Pásale para adentro, coma tortilla” |
| CA: <i>kahue ju, pani, kokosa ena</i> | “Está bien, ya comí (antes) también” (con la mano Casiano soba su estómago) |

Aquí se subrayan dos elementos. Primero, esta muestra de hospitalidad con familiares cercanos es importante, sobre todo, según ellos, cuando son los suegros; esto mantiene las buenas relaciones sociales. Segundo, el hecho de que Casiano sobe su estómago y declare que, “está bien, ya comí”, es un gesto de cortesía entre los guarijós que significa que “no es necesario gastar sus recursos” y representa una acción totalmente aceptable en su vida cotidiana. Sin embargo, la negación de aceptar la comida ofrecida es considerada una ofensa durante las celebraciones religiosas.

Otros ejemplos de saludos ofrecidos anteriormente son retomados aquí para ilustrar las relaciones “amistosas”.

En este saludo (retomado del apartado anterior), recordamos que José (JO) recibe a su compadre Rodolfo (RO). Este tipo de interacción es común entre amigos o compadres cuando hay una relación de amistad y “confianza”.⁴⁴

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------|
| 25. RO: <i>uos kaira, cimecani</i> | “Dios hola, ¿tu qué dices?” |
| JO: <i>kaí-ta</i> | “Nada” |
| RO: <i>naósari muu kabú-ni</i> | “¿No tienes más palabras?” |

⁴⁴ Señalo que entre los guarijós, “ser burlón” no es lo mismo que “ser bromista”. El primero es mal visto y un defecto asociado con los yori y sus formas de estigmatizar a los indígenas.

RO: @

RO: @

JO: *kaí* @

“No” (Al terminar el saludo,
los hombres cambian de tema
de conversación)

Como señalé anteriormente, el saludo muestra cómo la falta de palabras o el silencio (no tienes más qué decir, más palabras) se vuelve un discurso dentro del mismo saludo y la forma en que los saludos entre amigos pueden incluir bromas.⁴⁵ Además, el motivo de la visita, sea por cuestiones de trabajo, por “buenas” o “malas” noticias, también va a influir en la elección de las diferentes formas de saludar.

Entonces, los silencios ejemplifican las pausas prolongadas que suelen formar parte habitual de saludar entre hombres, manifestándose entre José (JO) y su yerno Agustín (AG) (del apartado anterior). Aquí se notan de nuevo los prolongados silencios en el estilo del habla cotidiana.

26. JO: *kuira, paki-ma*

AG: *eʔe*

JO: *.....*

AG: *.....*

AG: *piarí*

“Hola, pásale”

“Sí”

**silencio de aproximadamente
tres minutos**

“Hasta mañana” (Agustín se levanta
y se va de la casa)

En el ejemplo siguiente, las pautas de género con relación a la recepción de gente en la casa fueron particularmente evidentes. Un día cuando Elena (EL) y yo estuvimos solas en la casa de su papá (Lorenzo), un hombre llegó de Chilte-

⁴⁵ En guarijío, los términos *kompári* y *komári* son préstamos del español que significan compadre, comadre y/o amigo y amiga, respectivamente.

pín y se presentó directamente en la puerta de la cocina. A pesar de que dicho señor es compadre e íntimo amigo del papá de Elena, al instante ella corrió al interior de una de las recámaras mientras que el varón (sin pasar la puerta de la cocina) se quedó hablando conmigo desde el exterior. Por la tarde, cuando llegaron los hombres de la casa, comenté que un señor se había presentado a la puerta de la cocina; mi comentario causó unos momentos de trastorno entre ellos y una serie de preguntas relacionadas con el grado de acercamiento físico del visitante a la cocina y a las mujeres. El proceso de interrogación y las acciones de los hombres evidenciaban que el foráneo posiblemente había cometido una falta grave. La llegada y el cuestionamiento de los hombres de la casa surgieron entre Lorenzo (LR), Francisco (FR), Elena (EL) y yo (CL):

27. EL: *tihóée asinaá*, calentamos Tortillas

LR: *lena, jijimáne capé asi cholo án-nime*

CL: Martiniano llegó buscándole

LR: ¿Cuándo?

CL: Hace rato

LR: *lena*

EL: *kaí ma ? cire*

FR: ¿Entró en la cocina? ¿Pasó la puerta?

“Hombres llegando,
calentamos las tortillas”

“Elena, quiero café, tengo
mucho hambre” (Elena, pone
leña en la estufa para
preparar el café y
las tortillas)

“¡Elena!”

“No lo vi”

(Francisco obviamente
molesto, rompiendo los
tiempos y movimientos ha
bituales, con rapidez se pone
de pie)

- CL: aaa, sí llegó a la cocina (en este momento noté que Elena se veía “asustada”)
- LR: ¡¿Entró la casa, entró la cocina?! (obviamente molesto)
- CL: No, no pasó nada, se fue
- LR: *mmm... kahue ju* “Está bien”

Con el último señalamiento de Lorenzo (*kahue ju*, “está bien”), Francisco regresó a su asiento y el ambiente y la conversación volvieron a la comida. Evidentemente, para el caso de los hombres, entrar a la cocina implicaba una violación en el manejo del espacio de las mujeres, de las pautas “correctas” de saludar y de ser recibido en una casa ajena. Además, unos días después, Elena me contó un episodio relativamente reciente en San Juan, cuando otro hombre había entrado en la cocina de una casa en el momento en que la mujer se encontraba sola. Semanas después el hombre fue encontrado muerto y, según los rumores locales, el esposo de dicha mujer había mandado matar al intruso. Dichos rumores actuaron según las pautas de normatividad de la conducta local, ya que muestran un ejemplo real de las consecuencias de la violación de los usos y costumbres del saludo y su relación con el espacio doméstico. El episodio fue una clara lección sobre las conductas esperadas de las mujeres en la recepción de extraños en la casa, así como las posibles sanciones cuando las reglas de los saludos son transgredidas.

Estos discursos son “rituales de cortesía” en la vida cotidiana vinculados a las nociones locales de “persona”. Representan las expectativas que modelan las conductas. Dichas interacciones rutinarias cobran significado, ya que un “manejo competente” de las pautas construyen a los individuos como integrantes dentro de las redes.

Un factor en la organización social de los espacios domésticos en las rancherías es que la mayoría de las cocinas están

al aire libre y a la vista del resto de la comunidad. El impacto del narcotráfico ha provocado una historia de violencia y desconfianza en estas comunidades, y la arquitectura tradicional ofrece poca protección contra intrusos. De esta forma, cualquier visita "bien portada" debe permanecer fuera del solar junto a la reja, esperando a ser recibida o no, como lo indican las normas locales. Pasar la reja sin invitación puede acarrear problemas, los perros de la casa pueden atacar al extraño y los habitantes (hombres o mujeres) tienen el derecho de descargar su pistola o de pegarle con un garrote a quien intente violar las reglas. Sin embargo, mientras los foráneos tienen restricciones de entrada, la parentela considerada "más cercana" tiene acceso libre a los solares, las casas y a veces a la cocina.

La prohibición de pasar la reja sin invitación es aplicada estrictamente cuando llegan hombres y hay mujeres solas en casa. La mujer debe mantenerse en silencio frente al extraño o, en el mejor de los casos, correr fuera del solar para esconderse. En el caso que llegue un familiar cercano que sea varón, es de esperar que la mujer no hable con él. La muchacha debe ofrecerle un plato de comida o una tortilla antes de retirarse de la casa, con el objetivo de que ella esté a la vista en un espacio público o en otra morada.

Las diferentes interacciones sugieren que dentro de las mismas redes sociales se señalan grados de proximidad y familiaridad o de lejanía y "respeto" entre las personas, las cuales dictan una mayor distancia o cercanía física a la cocina y a la comida. En general, existe un trato "preferencial" para los familiares adultos y los menores se mantienen al margen de la comida hasta recibir su invitación, como muestra de respeto hacia los mayores. Aún hace falta más investigación sobre las pautas de cortesías internas y sus expresiones de estatus y respeto, ya que he observado un franco rechazo y/o miedo hacia algunos adultos ancianos, sobre todo cuando pierden la capacidad de trabajar o cuando hay sospechas de

sus capacidades como hechiceros. Esta marginación se manifiesta en varias formas, entre ellas el abandono y el despojo de la casa, de manera que sería importante abordar el tema en otro momento.

Asimismo, se han observado casos en que la familia se esconde dentro de la casa o van al monte para evitar a los *yori* desconocidos que llegan. Esto es muy común sobre todo en las rancherías de La Finca de Pesqueira y La Barranca (entre otras) donde los guarijós tienen poco contacto cotidiano con los mestizos y su experiencia ha sido de una historia reciente de violencia causada por narcotraficantes.

Como señalé anteriormente, la ranchería de San Juan se ubica sobre un camino de terracería que conecta varias comunidades de la zona y por ello hace reciben a diario a extraños. Sin embargo, se observa que en general en esta localidad, los mestizos no son recibidos con los saludos habituales, ya demostrados. Tampoco se observan con frecuencia saludos de mano entre los *yori* y los guarijós. Normalmente, los mestizos (forasteros) son mantenidos en espacios públicos como en la cancha de básquetbol de la escuela o en la clínica donde el gobernador local los recibe (en español) mientras las mujeres se mantienen a una relativa distancia y con conversaciones en susurros en lengua indígena. De modo que en San Juan, los residentes utilizan delimitaciones tanto de espacio como verbales para marcar distancias y "controlar" a los mestizos que vienen de fuera.

Los siguientes ejemplos muestran conversaciones cotidianas entre adultos con niños y/o jóvenes. Las primeras representan breves diálogos que podemos llamar rutinarios, sin traslapes y con una organización de "turnos" para las interacciones (Sacks, 1974: 700).⁴⁶

⁴⁶ Para el análisis de conversación, que según Sacks (1974) ocurre de manera "flexible" pero organizada, proponen un modelo de catorce puntos, 1. El intercambio entre hablantes

A continuación ofrezco un ejemplo de la conversación entre un hombre adulto y su sobrino (de 11 años de edad), cuando sus parientes de San Juan estaban en espera de la llegada de la enfermera. Ella visita la ranchería una vez al mes para dar consulta. Los habitantes en ocasiones similares normalmente visten con sus mejores prendas y se reúnen alrededor de una pequeña clínica. El “día de la clínica”, más que un asunto médico, es un evento social para las mujeres que viven en las casas apartadas de San Juan.

En esta interacción, un hombre adulto llamado Alonso (AS) apura a su sobrino Rafael (RA) para que esté listo antes de la llegada de la enfermera.

28. AS: *ya písa wa? kila vasa e?ego* “Cámbiate de camisa, en este momento”
- RA: *ichirime gua wa? kila rama e?ego* “¿Por qué? ¿Cuál camisa me pongo entonces?”
- RA: *waáisitóma kugurí cuco martín peja* “Ya viene (desde abajo hacia arriba) mi tío Cuco con Martín”
- AS: *ko koirá buú ukaesa enáira buú lotor* “Está enfermo, ya viene el doctor” (Refiriéndose a la enfermedad de Cuco)
- AS: *kaísa machi porigáne e? ego* “A la mejor de pronto es una mentira de los de ellos (los yori)”

es recurrente, 2. Una persona habla a la vez, 3. Los traslapes son comunes pero breves, 4. Las transiciones de un turno a otro ocurren sin espacio, 5. Los turnos son variados, no fijos, 6. La extensión del turno es variada, 7. La duración es variada, 8. Lo dicho no es contemplado con anterioridad, 9. La distribución relativo de los turnos no es específico, 10. El número de participantes es variado, 11. El habla es continuo o discontinuo, 12. La utilización de estrategias o recursos para asegurar el turno, 13. Varias unidades de extensión son utilizados (desde una palabras o más), 14. Mecanismos de “reparación” son usados para corregir violaciones de las normas (traducción C.Harriss).

AS: *kaʔ ité wítú pawí kutewe* “Quizás no hay agua allá abajo, niña”
(Con eso Alonso señala a su sobrina para que ella vaya por una cubeta de agua)

En este caso, el uso de *eʔego* entre ellos tiene varios significados (en este instante, entonces, de pronto y/o de repente). La palabra “*lotor*” (doctor) aparece como un préstamo del español para designar a la enfermera. Además, surge de nuevo el discurso sobre los *yori*, considerándolos como “mentirosos”, lo cual es socializado entre el adulto y el menor.

Enseguida presento otras observaciones de la reproducción de la lengua entre infantes y sus parientes mayores. En el ejemplo 29. Teodoro (TE) interactúa con uno de sus nietos Juanito (JU) de cuatro años de edad. Se encuentran en el patio de la casa de Teodoro. El abuelo cuestiona al niño en torno a su día.

29. TE: *ka na mu, penirú* “¿Qué aprendiste tú?”
JU: *aaa, aka* “aa, ¿En dónde?”
TE: *peni re bu* “Está bonito” (mirándome, se refiere al niño)
JU: *aa pukáchi, ni amojo uachi* “aa, estoy en su casa”
TE: *naosari namu* “Habla tú, dime tú” (qué aprendiste)
(Juanito sonrío y se va corriendo para jugar con sus hermanos)
TE: @@@

En otro momento, a la puerta de la cocina llegan los hermanos mayores de Juanito, ellos son Beto (BO) de ocho años de edad y Paco (PA) de seis. Teodoro y yo estamos sentados en la cocina cuando los niños se asoman a la cocina donde estamos comiendo pan. Laura, la hija de 17 años de Teodoro, tiene en sus brazos a su perrito recién bañado.

30. BO: ruido

PA: *upanéle senchi temari*

BO: *pani eeh,*

PA: *pú ichí*

TE: *ee*

“Bañado de nuevo el niño” (se refiere al cachorro de Laura)

“Pan sí”

“¿Un pedazo?”

“Sí” (Los niños entran corriendo a la cocina y los niños recogen un pan para llevarlo afuera para comer)

Aquí de nuevo, los niños se mantienen físicamente en los márgenes de la mesa y la comida hasta el momento en que consiguen el permiso para pasar. Por lo general, en San Juan y en La Finca de Pesqueira se observa que los adultos interactúan a diario en lengua indígena con los niños. No obstante, Teodoro y la mayoría de su familia se comunican con un nieto (Ángel) en español. Este caso en La Finca de Pesqueira es único, ya que Ángel (de cuatro años de edad, Cuadro 2) es hijo de Dora y de un joven mestizo quien, los abandonó después del nacimiento de Ángel. Teodoro dice que “el niño no quiere hablar la guarijía”. Está convencido, por un lado, de que el niño tiene un carácter fuerte y, por otro, por el hecho de ser mestizo sus posibilidades de aprender la lengua son limitadas, de manera que la raza del niño está jugando como factor en el trato que recibe de sus familiares.⁴⁷

Esta noción de la voluntad propia y autonomía de los niños ha sido señalada por Kulick (1992) como un factor central en el desplazamiento lingüístico en Gapun, Nueva Guinea. Dice que aunque la evidencia apunta a los adultos como los responsables de los cambios lingüísticos, ellos asignan “la culpa” a los infantes por no querer hablar la lengua.

⁴⁷ Meses después de estas observaciones, Dora se fue con su hijo a la pizca de manzana en Cuahtémoc donde se juntó con un muchacho tarahumara. La pareja actualmente vive en el municipio de Guachochi. Por tal motivo no se pudo dar seguimiento a las interacciones con Ángel.

En otras acciones entre los niños de La Finca de Pesqueira, observé a Paco (PA) y Juanito (JU) jugando, tomado turnos, saltando dentro de la parte trasera de una camioneta estacionada en el patio de la casa de Teodoro. Están alternándose bajando y subiendo del "pick-up".

31. PA: *wela ki pio, arí wa ána* "Ven acá, aquí"
JU: *nee shimina pio* "No, ahora sigo yo"
PA: *kaí ebá niga* "No yo después"
JU: *nee pio* "Sigo yo"
PA: *mu pio* "Tu sigues"
PA: *amu muú* "¿Tu?"
JU: *wa a bore, ka tichi* "Esta cosa, dónde está"
PA: *abuu, katichi amá* "Tu, ¿dónde está mamá?"
JU: *iná* "Quién sabe"
PA: *oí na senchi* "Vamos otra vez" (a jugar)
JU: *wamí* "Allá lejos"

Otro día, Beto (BO) se encuentra encargado de su hermano menor Juanito (JU). Los dos se encuentran jugando en la tierra con las hormigas en una especie de competencia para matarlas con palitos y con pedradas. Lo interesante del diálogo es la cantidad de repetición entre el menor y el hermano a su cuidado.

32. JU: *piré se kúini me ya piechine* "Una maté"
BO: *páne me-ya piechine* "Mate una y mate otra"
JU: *páne me-ya piechine* "Mate una y mate otra"
JU: *bokane me-ya* "Ya mate dos"
JU: *ikana, akipá* "¿A donde se fue?"
BO: *te pámi* "Se fue para arriba"
JU: *uʔ a pikati* "Allí esta"
JU: *kasti wachí pama, meí yá- Ni* "Allá esta la cola, mate"
BO: *uʔmáhuí buga* "Córrele tu" (los niños tiran las piedras,

terminando con su juego, corren para jugar en el patio de la escuela)



Tres hermanos de La Finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua
(Harriss, 2008)

En otra interacción, se observó de nuevo la fortaleza de la lengua vía su socialización cotidiana entre menores, donde Laura (de 17 años) se encuentra dibujando con un grupo de niñas y niños de entre seis y diez años de edad. Laura dirige su atención a Marta (MT) Eugenia, Paco (PA) y Beto (BO). Hay otras tres niñas presentes, las cuales se mantienen dibujando en silencio.

- | | |
|---|------------------------------------|
| 33. LA: <i>weká color chuché marta</i> | “Ponle de muchos colores Marta” |
| LA: <i>iwá najú ampá beto</i> | “Aquí ponle encima Beto” |
| MT: <i>setáname lole</i> | “¿Negro Lole?” |
| LA: <i>tekére mu uaa nuzóinti Eugenia</i> | “Allí lo pusiste chiquito Eugenia” |

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

LA: <i>kité kemá nemú uaágo</i>	"Allí no le vas a poner"
BO: [...]	
LA: <i>ivá pintando kawé</i>	"Aquí píntale bien"
LA: <i>katé toá kuwichigóri beto</i>	"No le dejas ningún espacio Beto"
BO: ruido de tos	
LA: <i>eugenia abú ishie iká enteca muú</i>	"Eugenia, ¿quién hizo éste, tú?"
...	<u>Silencio</u>
LA: <i>katé chuché uágo piechi colorne waágo</i>	"No le pongas allí porque ese es otro color"
..	<u>Silencio</u>
LA: <i>piechi chuché waágo piechi chuché nané mogá waágo rosita neméri waágo</i>	"Otro ponle, ponle otro, tú ese rosita iba aquí"
LA: <i>toá amó teawá marta</i>	"¿Ya pusiste nombre Marta?"
LA: <i>pamú kajú amó teawá toága</i>	"¿Ya terminaste a poner tu nombre?"
.....	<u>Silencio</u>
BO: <i>tabú lole</i>	"¿Qué Lole?"
LA: <i>kahué chuché waá shué bámi</i>	"Ponle bien allí en la orilla"
...	<u>Silencio</u>
LA: <i>chireé waágone</i>	"¿Cómo está allí?"
...	<u>Silencio</u>

LA: *azúl chuché temimi*
chirimene waágone

“Ponle azul por la orilla
también como ese azul”

...

Silencio

BO: *toatá noó teawá tenimi*

“Sí voy a poner mi nombre para abajo
en la orilla”

BO: *wekáe nochígo lapí*

“Perdí yo mi lápiz”

LA: *kanámu igpá eégo*

“¿En donde lo tiraste?”

LA: *waáche poí waá*

“A la mejor está allí acostado” (en el
piso)

BO: *kiténe iwágo piechí poíne*
kichupaime chupála

“Aquí es otro está acostado que no
tiene punta, se le cayó la pinta” (perdió
el color)

BO: *paní kajú*

“Ya terminé”

PA: *paashimú amó kají korruri*
neé pachá kajú oso

“Dijiste que ya habías terminado,
yo terminé primero”

LA: *katé shimeróga osa kahué*
nanáwe elágo chuché

“No te vayas a pasar, ponle con
cuidado” (hazlo bien)

LA: *toé amó teawá teními*

“Ponle tu nombre por debajo”



Las niñas de La Finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua
(Harriss, 2008)

La mayoría de las observaciones sobre los niños están representadas por circunstancias donde ellos mismos se atienden entre sí o están al cuidado de jóvenes, hombres o mujeres, como es el caso de Laura. Inclusive los tres hermanos mencionados (Beto, Paco y Juanito) trabajan en el monte por largas jornadas cuidando las chivas de la familia. Además, la mayoría de las consideraciones en torno al cuidado de infantes por las madres fue limitada a las observaciones de interacciones entre ellas y sus bebés menores de un año. En estos casos, es notorio que las mamás, en términos de interacción verbal, hablan muy poco con sus hijos y se observó que son las niñas adolescentes, las abuelas y los abuelos quienes "juegan" más verbalmente con estos infantes. Es decir, según lo observado hasta ahora, entre los guarijós de las rancherías en donde se encuentra una mayor vitalidad lingüística; la socialización del lenguaje entre los niños es por lo general inducida en gran medida por otros niños, adolescentes o parientes mayores.



Una madre con su bebé, La Finca de Pesqueira
(Harriss, 2008)

En una ocasión observé la socialización de toponimias por parte de Ana (AN) para enseñar a su nieto Pedro (PE) el camino por un sendero entre rancherías. La interacción transcurrió mientras los tres nos trasladamos a pie por la sierra rumbo a Chiltepín para visitar familiares. Sobre el trayecto que duró aproximadamente una hora, las únicas palabras pronunciadas eran referentes a las toponimias, las cuales incluían tres de ida y las mismas tres repetidas de regreso, pero de forma inversa.

34. AN: <i>pedro, pakó paichi</i>	“Pedro, río, lugar de agua”
PE: <i>mm pakó paichi</i>	“mm río, lugar de agua”
AN: <i>setánani kawí</i>	“Cerro colorado”
PE: <i>eʔe setánani kawí</i>	“Sí, cerro colorado”
AN: <i>testé wewéruma</i>	“Piedra grande”
PE: <i>mm testé wewéruma</i>	“mm piedra grande”

De regreso, la interacción se repitió pero de forma inversa, de tal manera que al llegar a cada referente geográfico, la abuela y desde luego el nieto, replicó toda la serie. Este proceso daba la impresión de una enseñanza, asegurando el orden de sitios en la memoria de Pedro para que andando solo en el futuro conociera este camino entre las rancherías de la sierra.

Entre los guarijíos de las rancherías, las toponimias con su forma de asignar lugar, cercanía y/o distancia, y las características físicas del terreno (plano, empinado) son socializadas cotidianamente desde temprana edad. Se presentan como adverbios de lugar con relación a los rasgos geográficos o a otros elementos naturales de la zona. Isabel Barreras (2005: 77)⁴⁸ explica que estos adverbios constituyen

⁴⁸ Barreras (2005) se centra en el estudio de la variante dialectal del guarijío del río (en Sonora). No obstante, sus observaciones y análisis de las toponimias y las expresiones de locación se aplican para este caso de los hablantes de la variante serrana. Sus ejemplos (Barreras, 2005: 76-88) muestran el mismo léxico utilizado entre los guarijío de Chihuahua.

el sostén de las expresiones de locación. Ella especifica cuatro tipos:

- 1) Los que localizan algo en “un espacio general”.
- 2) Los que relacionan un objeto a partir de otro objeto *maahí-* “afuera”, *norikáme* (alrededor), *pahchá-* (delante), *tére* (abajo) y *yorémuna-* (adentro).
- 3) Los objetos de “distancias relativas” al hablante.
- 4) Los ubicados con respecto al río *iʔwá* (aquí), *waá* (allí) y *wamí* (allá lejos).

Como es el caso del guarijó de Chihuahua y tarahumara, el sufijo *chi*, significa locación fija que en traducción libre significa “el lugar de”. Además, se observó el uso de déicticos para “el cerro o el río” como referencia *poté-*, indican direcciones vía la corriente o la contra corriente del río, o puntos sobre el cerro (Barreras, 2005: 79-80).

Los topónimos tienden a presentarse a partir de una posposición locativa que indica rasgos sobresalientes, sean geográficos, de flora y fauna local, o inclusive de hechos ocurridos en el sitio (Miller, 1996; Barreras, 2005). Es importante señalar que en la sierra el aprendizaje de estos lugares es determinante para la sobrevivencia de los niños.

35. <i>pasébo<u>chi</u></i>	lugar de palo dulce	<i>kawíwere</i> (Chiltepín)	cerro abajo
<i>segor<u>ichi</u></i>	lugar de la olla	<i>wawéwere</i> (La Barranca)	abajo el águila
<i>mocori<u>chi</u></i>	lugar de sombrero	<i>ilakó</i> (una planta)	guásima
<i>eskuela<u>chi</u></i>	lugar de la escuela	<i>mahoe</i>	el venado
<i>uru<u>achi</u></i>	lugar de campo viejo	<i>pacayoo</i>	el carrizo

Miller (1988) explica que la lengua guarijó no contiene puntos cardinales, las direcciones son indicadas por dos sistemas, uno binario de sufijos contrastados, y el segundo tipo se refiere a los adverbios posicionales que se comportan de manera “libre”. Es decir, no muestran una estructura binaria “clara” (Miller, 1988: 509). El sistema de sufijos direccionales contiene 21 formas utilizadas cuando la persona está en movimiento —hacia arriba, sobre el borde de la montaña, hacia abajo, cerca o lejos, empinado o no empinado y yendo o viniendo. Los cuatro sufijos utilizados son: *giebo-* “arriba (sobre el borde de la montaña), lejos, no empinado yendo”; *giabona-* “abajo, lejos, no empinado, viniendo”; *reribo-* “abajo, lejos, no empinado, yendo” y *reribona-* “arriba, lejos, no empinado, viniendo” (Miller, 1988: 500-501). Los adverbios posicionales independientes indican lugares específicos o áreas pero sin movimiento:



Un muchacho de San Juan, Uruachi, Chihuahua (Harriss, 2008)

Cuadro 3. Adverbios (independientes) de Locación⁴⁹

<u>Arriba</u>	<u>Lugar específico</u>	<u>Abajo</u>
<i>tewí</i>	cerro, cerca	<i>witú</i>
<i>tei-po, te-pó</i>	cerro, lejos	<i>wit-ipó</i>
<i>kaw-íá</i>	plano, muy cerca	<i>teh-kía</i>
<i>kaó</i>	plano, cerca	<i>tetú, te'tu</i>
<i>ka-po</i>	plano, lejos	<i>tet-ipó</i>
	<u>Área</u>	
<i>tepó-mi</i>	cerro	<i>witipó-mi</i>
<i>kaó-mi</i>	plano, cerca	<i>tetú-mi, te'tú-mi</i>
<i>kapó-mi</i>	plano, lejos	<i>tetipó-mi</i>
<i>tewí-mi</i>	plano, muy lejos	<i>witú-mi</i>
	<u>Arriba/Abajo</u>	
<i>te'pá</i>	lugar	<i>teré</i>
<i>te'pá-mi</i>	área	<i>terí-mi</i>

Además, en esta socialización del entorno, encontré que su sistema orientacional no incluye direccionales para señalar: la salida del sol (*kawiya*), ni dónde se mete el sol (*iwaru*). Estos últimos, (*kawiya, iwaru*) en conjunto con la palabra *owérawe* (sol arriba, "medio día"), no indican direcciones y lugares, sino son referencias que señalan la hora del día. Sobre las veredas o dentro de las comunidades, estas palabras son referencias que funcionan para ubicar a las personas en el tiempo y el espacio.

Por otro lado, cuando las mujeres y niños se ven confrontados con la presencia de mestizos sobre los senderos, normalmente no hablan con ellos y se alejan físicamente, mientras que los hombres se ven obligados a comunicarse

⁴⁹ Tomado de Miller (1988: 501), "Tabla 2. Independent positional adverbs".

con los mestizos en español. En las ranherías, como fue señalado, cuando no hay hombres presentes para recibir a los foráneos, a veces las mujeres con los niños simplemente suben a los cerros, alejándose de la casa hasta que las otras personas se retiran. La lección recibida por los niños es la de “no hablar con mestizos”, pero al llegar a una edad adulta, los varones tendrán que asumir el rol de interlocutores dentro y afuera de su comunidad.

Otras interacciones habituales son transmitidas por las radios locales. La comunicación por radio representa un formato relativamente reciente que, desde la llegada de esta tecnología, se ha vuelto una comunicación cotidiana, particularmente popular entre las mujeres jóvenes y representa un mecanismo que facilita el uso de la lengua entre las ranherías. Las siguientes interacciones son conversaciones entre dos muchachas: una (M1) se encuentra en La Barranca y la otra (M2) en La Finca de Pesqueira.

36. Conversación por radio 1

M1: <i>aá</i>	“Qué”
M2: <i>itasperi ju uríme</i>	“Esto ya es algo”
M1: <i>uká</i>	“Esa”
M2: <i>iwago karuma ju mochiwi</i>	“Aquí estamos todos bien”
M1: <i>santo akílane</i>	“¿Y la hija de Santo?”
M2: <i>akipáre kapómi nopo ága</i>	“Se fue al rincón a juntar
[...]	
M1: <i>chire e?ego</i>	“¿Cómo está entonces?”
[...]	
M1: <i>paó wáchi mochiskáme</i>	“¿Los de la otra banda?”
M2: <i>uwé paó oja láchigo kaité kaitira</i>	“Está sóla en la casa, no hay nadie”
M1: <i>wachí castí waá</i>	“¿Quién estará ahí?”
M2: <i>aá</i>	“¿Qué?”
M1: <i>ineshíga espé enamíra</i>	“Ahora viene”
M2: <i>ki asína pejí</i>	“¿No llega todavía?”

M1: <i>kaí asína bugá</i>	“Todavía no llega”
M2: <i>wechi</i>	“¿A pie?” (viene a pie)
M1: <i>tabú</i>	“¿Qué?”
M2: <i>wechí enamáro</i>	“¿Que si viene a pie?”
M1: <i>kini machinau</i>	“No sé”
M2: <i>ki neé tepóre</i>	“No la saludé”
M1: <i>ki narawe reé</i>	“No se ve”
M2: <i>naláni</i>	“Está llorando” (se refiere al bebé)
M1: <i>ki naósani pejí</i>	“¿Todavía no habla?”
M2: <i>así naláni</i>	“Cómo llora”
M1: <i>abú naláni</i>	“¿Quién llora?”
M1: <i>kaí naláni chanemú</i>	“Dile que no llore”
M2: <i>nashináne</i>	“Floja” (la madre que atiende su bebé)
M1: <i>kaí nanáwe reé</i>	“No se ve”
M2: <i>eé</i>	“Sí”
M2: <i>kaí naósani espé</i>	“No está hablado hoy”
M2: <i>wahí báne chani</i>	“Que se acabó, dijo”
M2: <i>waá kastí naá maláni</i>	“Ahí está nada más que tiene miedo”
M2: <i>waá mochi waáchí</i>	“Ahí estan los otros”
M2: <i>waá kastí yorégo</i>	“Ahí estan adentro”
M1: <i>puyana machí pejí</i>	“Sacalos afuera todavía”
M1: <i>kokobóra pechuga</i>	“¿Va a comer pechuga?”
M2: <i>iná kaí machinane</i>	“Quién sabe, yo no sé”
M2: <i>kuchéri bori</i>	“Ayudo también”
[...]	
M2: <i>yomá netemíra paskó</i>	“Todos harán fiesta”
[...]	
M2: <i>eésa pendiente</i>	“Pendiente entonces”
M1: <i>pendiente</i>	

Otro día, dos mujeres se comunican de la siguiente manera:

37. Conversación por radio 2

M1: [...] <i>nejie radio regina, ...</i>	“Contesta el radio Regina”
M2: <i>regina tabú</i>	“Regina ¿qué?”
M1: <i>tabú, lo loa</i>	“¿Qué? menéalo”
M2: <i>kai ni inámuna amó radiowa</i>	“No escucho tu radio”
M1: <i>e?e raicha tabu riki, kine we múna Naosaga</i>	“Sí habla tú con éste, [Jese, no me gusta hablar” (así por radio)
M1: <i>amone namúna espego</i>	“...Ahora yo sí te escucho”
M2: <i>paó naosoga ki báni eé chani huua Bore</i>	“Allá en la otra banda hablan mucho si, allá arriba lo que se está diciendo”
M1: <i>e?e</i>	“Sí”
M1: <i>kai inamuna washi</i>	“No escucho” (Se cortó la comunicación)

El habla por radio representa un ejemplo donde la tecnología es apropiada por los guarijós que facilita las interacciones en lengua indígena entre rancherías, mientras que anteriormente se requería una caminata de varias horas para hablar “cara a cara”. Además se nota que, a diferencia de los diálogos del siguiente apartado, la comunicación por radio tiende a presentarse en un formato de alternancia por turnos entre los partícipes. Este tipo de comunicación fue observado como un mecanismo favorecido sobre todo entre las mujeres jóvenes.

No obstante, la importancia del silencio de nuevo entra al escenario, ya que aquí se aplica también el concepto de *owelaga* o “hablar con la boca abierta como la puerta de la casa”, evidente cuando la mujer 1 (M1) señaló que “no me gusta hablar así” (por radio donde todos escuchan).

En otro incidente relacionado, Alfredo ilustró lo dicho cuando le reclamó a su hermana menor (Laura) hablando

“demasiado” por radio, señalando que “todos te pueden escuchar”. En tal ocasión agarró la radio de Laura y la tiró por el barranco, quebrándola. Por su parte, ella fue llorando con su madre, la cual sólo le dijo: mm kumu, “es el hermano mayor”. Como se verá, en la cultura guarijó el hermano mayor tiene cierta autoridad sobre los demás hermanos(as), de forma que en esta ocasión la mamá no reclamó las acciones de su hijo, sino sólo trató de consolar a Laura.

Los cuentos en la cotidianidad

Otro formato de las interacciones rutinarias se presenta cuando una persona cuenta un evento de su pasado. Los cuentos funcionan como narraciones de “sobre mesa” en la noche, cuando la familia está sentada cerca de las brasas de la fogata o acostada antes de dormir. En el día surgen a partir de circunstancias actuales relacionadas con el evento narrado. Estas representaciones tienen dimensiones performativas donde un actor social central mantiene la palabra o “el podium” (the floor, Briggs, 1988) mientras que los demás se mantienen en silencio y atentos al monólogo. Normalmente, el contenido es sobre el pasado del emisor, expresan un particular estilo, evocan atención y, al parecer, reflejan fines tanto de entretener como de educar a la audiencia.

El siguiente relato inició durante una tormenta de rayos. Me encuentro en la cocina de la casa con Ana (AN) y tres mujeres (Ms), dos sobrinas (de entre 16 y 18 años de edad) y una prima Isabel (IL) de aproximadamente 45 años. Ana habla sobre un hecho de su juventud cuando durante una tormenta de rayos, éstos tocaban tierra cerca de donde ella se encontraba lavando ropa.

En el momento en que Ana inicia el cuento, las otras mujeres están preparando las tortillas para la cena y hablan en susurros inaudibles entre sí. Al comienzo del relato se mantienen “atentas” participando con ruidos (mmm), miradas y emisiones afirmativas (e?e, si). Esto es porque probablemente ya conocían el relato de su tía. Hago hincapié en que la mayoría de los guarijíos viven sin televisión. Por tanto, la tradición oral tiende a incluir relatos que se cuentan con cierta regularidad.

38. AN: *bosanao ehkóri pamin yu ʔ kihámori..* “El día ocho, año antes,
era en las aguas”
senebi eʔego isirini .. “Una vez entonces estaba yo
andando”
wichoka yuké baruni “Lavando me vino la lluvia”
napoi isína talamuli “Muy feos estaban los rayos”
isinani peichi wichoka .. “Yo siempre estaba
allí lavando”
eʔego chii noa wichiparemi “De repente, me cayó un rayo”
talamuli
..
- Ms: *mm*
AN: *kaíni nanawe eerena* “Y que yo no me acuerdo”
waachi natakébani “Nada, se me olvidó”
pushani rawechi nanawe ereba “Hasta los seis días”
nanawerereba chino oikó neri “Me recuerdo que me pasó,
los niños me despertaron”
kukuchi “Un rayo te cayó”
talamuli wichiparemu “Mamá dicen, estaban lloraban
yeʔega naagocha kukuchiga los hijos”
..
iwaási waribare ji naáosari “Hasta aquí se acabaron las
palabras”
...

Al terminar el cuento hubo un silencio prolongado (de unos 30 segundos), durante el cual las miradas entre las mujeres indicaban un lapso de reflexión sobre los hechos. Posteriormente, como una continuación del mismo relato (del rayo), Isabel (IL) empieza a hablar en español, dirigiéndose a mí y a una de las sobrinas (Ms). Las otras mujeres presentes se mantienen escuchando sin intervenciones.

39. IL: A mi me cayó uno, ya me caen cada año. Mi sangre quedó mal. Un día luego pasó un búho por mi casa gritando, tres meses después mataron a mi esposo (Isabel empieza a llorar en silencio mientras limpia sus ojos con la falda)

Ms: Mucha tristeza

AN: *ee sewína*

“Sí, triste”

IL: Ahora estoy sola con mis hijos (dirigiéndose a mi)

CL: ¿Cuántos hijos tienes?

IL: Siete, cinco son hombres

CL: ¿Qué pasó?

Ms: Lo mataron, unos envidiosos

Ms: *ee*

“Sí”

CL: ¿Hace mucho?

IL: Apenas en las aguas

Los motivos del cambio al español en los usos del idioma no son claros, pero es probable que debido a mi presencia en la cocina el intercambio de lenguas aseguraba mi comprensión de los sucesos. De lo anterior se desprendió el cuento en español, rompió con la conversación cotidiana y en el contexto de la tormenta de rayos tenía fines educativos con el mensaje: “hay que cuidarse durante las tormentas”. Durante el relato no había interacción verbal entre el público y el narrador. En este sentido, el silencio y la atención visual de la audiencia fue una muestra de respeto a la persona (Ana) que mantenía el monopolio de la palabra. A pesar de su estilo pausado, las demás mujeres no intervienen con la excepción de un gesto afirmativo (mm) que funcionó como señal de que la audiencia está escuchando con atención. Además, la descripción de Ana terminó con la característica *iwasi waribare ji naáosari* “Hasta aquí se acabaron las palabras” que dio pauta para unos momentos de silencio, de reflexión y para indicar que los demás pueden iniciar sus intervenciones.

Al respecto, Blum-Kulka propone tres posibles tipos de narrativas —el monólogo, el diálogo y la polifonía (*monologic, dialogic and polyphonic*, 1993: 385) y destaca cuestiones de habla reportada, cuentos sobre la colectividad y pertenencia o narrativas en primera persona. Briggs (1988) sugiere que el don de la oratoria requiere dimensiones de "competencia preformativa", es decir, de recursos artísticos-estilísticos, verbales y no-verbales. Los ejemplos expuestos sugieren que los guarijós manejan un estilo narrativo del tipo monólogo, en primera persona, donde el narrador es "el dueño" del cuento y la audiencia se mantiene "atenta" y con la esperada cortesía del silencio. Asimismo, el monólogo de Ana posibilitó los comentarios posteriores de Isabel (en español), quien incorporó su propia experiencia de rayos con "el grito del búho" que, para los guarijós, anuncia la muerte. Los rayos y el grito del búho reflejaban una tragedia reciente: el asesinato de su esposo y su actual condición de viuda. Ambos discursos poseen un mensaje educativo como advertencia para las mujeres jóvenes presentes. El de cuidarse del agua y de los rayos y, a la postre, de los gritos de los búhos.

Es interesante notar que, como en otros pueblos indígenas del noroeste,⁵⁰ los gritos del búho avisan sobre la muerte, de la misma forma que el "canto" de una gallina en el día. Supuestamente, sólo los gallos cantan, así que la gallina que actúa de modo "anormal" debe ser destruida. Los diferentes sonidos de los zorrillos en la noche también anuncian un próximo fallecimiento, pero específicamente de mujeres o niños. Mientras que el canto de algunas aves silvestres avisa sobre la llegada de una persona y otros insectos avisan sobre la lluvia.

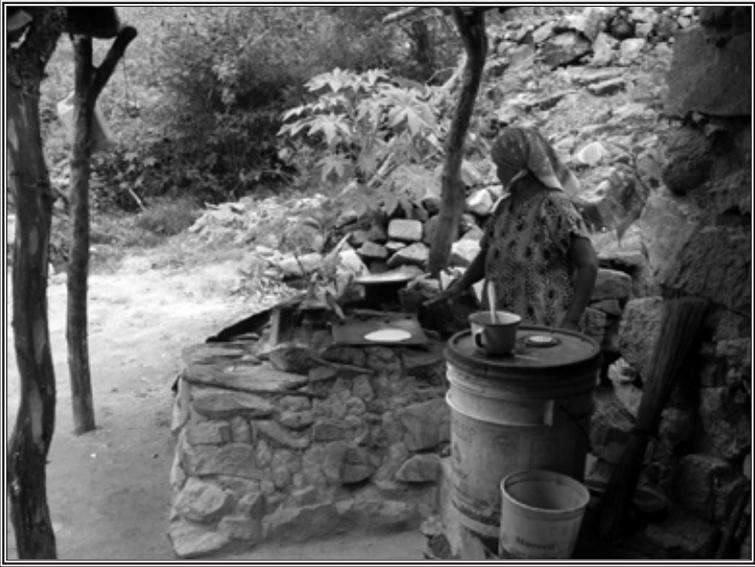
⁵⁰ Comunicados directos con investigadores: Ana Paula Pintado sobre los rarámuri, Hugo López Aceves de los mayos de Sinaloa y José Luis Moctezuma Zamarrón, a partir de su trabajo con los yaquis y mayos de Sonora.

El siguiente relato sobre un encuentro con un coyote tiene este formato de monólogo; surgió también en una cocina y entre mujeres en San Juan. Ana (AN) y su hija Angélica (residente de La Barranca) se encuentran en silencio haciendo las tortillas para el desayuno y yo estoy lavando los trastes. Ninguna de nosotras había dormido la noche anterior debido a los ruidos de un coyote que peleaba con un zorrillo. Los sonidos y el olor del zorrillo duraron la mayor parte de la noche.

Ana (AN) rompe el silencio con su monólogo:

- | | |
|--------------------------------|---|
| 40. AN: <i>noo nuitigori..</i> | “Yo era chiquita” |
| <i>tamo narari senebí</i> | “Nos correteó una vez” |
| <i>pie boi tepá shierachi</i> | “Un coyote allá en la sierra” |
| .. | |
| <i>akashigoni umauwi</i> | “Iba yo corre corre”. |
| <i>noi chinan yoma tihóé</i> | “Gritándoles a todos los hombres” |
| .. | |
| <i>tamo majare buú</i> | “Se asustó como nosotros” |
| <i>waa weka teipómi</i> | “Allí se perdió para arriba” (apuntando con la nariz para señalar un cerro) |
| <i>kaí reme tewa</i> | “Que no lo volvimos a ver” |
| .. | |
| <i>iwasi naáosari</i> | “Hasta aquí, mi cuento”
(sermón, palabras) |
| | |

Durante la narrativa de Ana, Angélica se mantuvo en silencio y regresó a las tareas domésticas pendientes sin hacer comentario alguno. El final del cuento muestra una similitud de estilo con el ejemplo anterior — *iwasi waribore ji naáosari* — hasta aquí se acabó mis palabras.



En la cocina en San Juan, Uruachi, Chihuahua (Harriss, 2008)

El relato siguiente se asemeja a los anteriores, donde el rompimiento en las interacciones ocurre cuando una persona ofrece una descripción sobre su pasado. El contexto del cuento es el siguiente:

La familia de José (JO) incluidos Ana (AN), Angélica, Pedro y yo nos encontramos reunidos antes de dormir; estamos sentados en el portal de la casa alrededor de las brasas de una fogata. Ana ofrece otra historia.

41. AN: *nanawe erenaniga niga*
senebí ..
noo mashiena senebí chiwa i
itóga
machihena niga waʔachi

..

“Me recuerdo yo una vez”

“Que yo salí una vez con una pocas
de chivas corriendo allí”

“Salí yo corriendo”

teipomi yaumani pie mauya

∴

toini ne?ega e?ego umaga

u?asi yee chaini

teipómi a kipa

ye?e nono a reme e?ego

noo pachíwa pejá umága

∴

e?ego remega ashiru kohochí

uaa toaro paíka chíwa

yoma kakare

topala e?ego majire ishisa

∴

yomá reme ya wa?achi

kaí reme tewaru

“Para arriba iba corriendo un león”

“Me rendé yo entonces corriendo”
(se cansó)

“Fui allí con mamá para decirle”

“Que éste se fue, estaba
para allá arriba”

“Mamá y yo fuimos entonces”

“Y mis hermanos, fuimos corriendo”

“Entonces, nosotros llegamos
al arroyo”

“Allí estaban tres chivas”

“Todos se los comió”

“La panza (de las chivas) entonces
enterró y se fue”

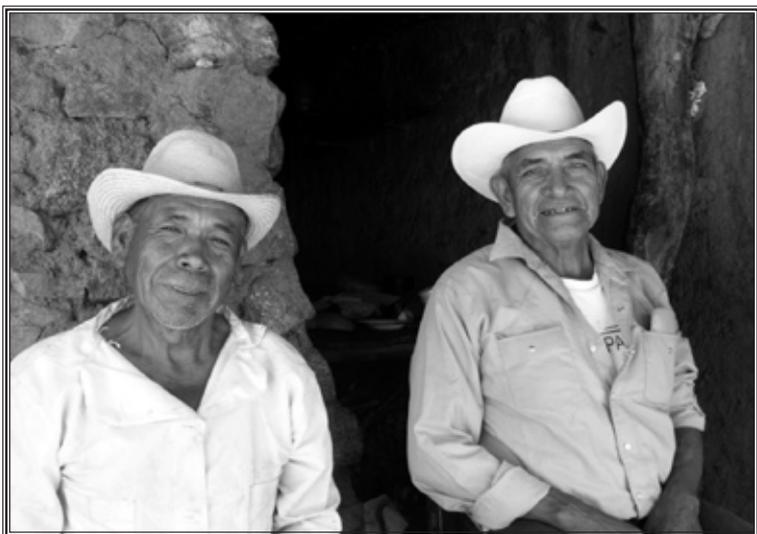
“Todos nosotros lo buscamos así”

“No lo hallamos”

JO: eese, chiva quedó como
depensa @@

Después de su broma al final del cuento, José procede a explicarme el relato en español y sobre la costumbre de los leones de enterrar a su presa para comérsela posteriormente.

Esta vez, el cuento de Ana terminó con “no lo hallamos” y, con la excepción de la risa de José, el resto de la audiencia se mantuvo en silencio. Cada persona presente se quedó, desde mi perspectiva, en un silencio “pensativo” contemplando entre muchas posibilidades el destino final del león o de las chivas.



Compadres de San Juan y de La Finca de Pesqueira (Harriss, 2008)

Hasta ahora he articulado distintos discursos cotidianos observados entre los guarijós. En los primeros ejemplos existen interacciones de saludos, los cuales indican distancia o cercanía entre gente y la inserción de “la persona” en estas redes sociales. Otras interacciones apuntan los mecanismos de socialización de las conductas idóneas vía la lengua entre adultos, jóvenes y niños. Además, las personas incluyen discursos sobre los *yori* como “mentirosos” en los intercambios con los menores, así como la socialización de los topónimos entre ellos. Encontré las interacciones por radio como una apropiación de esta tecnología y manifestación reciente que permite una reproducción de la lengua en las redes observadas entre mujeres jóvenes.

Los últimos ejemplos representan otro tipo discursivo, se hace uso del formato propio del “cuento”, dirigido a la audiencia indígena y con una finalidad educativa, mostrándoles

a las menores algunas formas de acción y de precaución; por ejemplo, el “mal clima” o la confrontación con animales del monte.

Los relatos de Ana y de Isabel advierten sobre los rayos. Muy particularmente, el caso de Isabel construye una conexión entre los rayos, el canto del búho y la muerte. De manera que esta narrativa expresa una cosmovisión particular que incluye nociones sobre el significado de los ruidos de los animales y su entorno “natural”. Además, su estilo discursivo representa una ideología lingüística particular donde, de nuevo, la expectativa del silencio de la audiencia es cumplida, así como de la conducta verbal (y no verbal) como norma dentro de estas redes sociales.

El carácter descriptivo y la visión cosmogónica expresados son distintos de los formatos de los *yori*. Moctezuma (1995) señala que los mestizos norteños tienden a una narrativa donde la audiencia es co-partícipe en la construcción del cuento. Esto incluye traslapes con preguntas, comentarios y repeticiones del discurso central y que, en conjunto con el narrador, moldean el cuento. No obstante, durante la oralidad guarijó, estos tipos de intervenciones son considerados “una falta de respeto”, de modo que podemos llamar “monólogo” al género narrativo observado entre ellos.

pichi-kena, "la creencia" La tradición oral, lenguaje e identidad étnica

En esta sección explico las palabras "buenas" vistas en una particular forma de *naósari guarijó* de historia oral en mitos y cantos que, según los colaboradores, expresan ideas en torno a su origen, al de los *yori* y las creencias del grupo, de forma tal que reflejan una visión particular del mundo y una identidad propia. Para ellos, algunas expresiones representan formas de hablar consideradas "buenas", otras son "las palabras feas" llamadas *suuero naósame*.

Entre las redes estudiadas, las personas tipifican la forma de hablar de ellos mismos como "derecho" o en "línea recta", llamada *kaí koala* (no de forma circular o de curva). Ésta representa una ruptura con el estilo discursivo "enredoso" asociado con los *yori* llamado *koala*, el cual fue traducido por Teodoro como "un animalito dando vueltas en el monte".

Los siguientes ejemplos ofrecen un acercamiento a algunas de las palabras "buenas" observadas hasta ahora, las cuales engloban una gama de expresiones de historia oral vista en sus mitos, cuentos y cantos, los cuales son expresados tanto en la vida cotidiana como durante el ceremonial. Para la definición de mito, me apego a la orientación flexible de Good y Alonso (2007: 4).⁵¹ Según ellas, el mito es un fenómeno que abarca múltiples manifestaciones de tradición oral, cuentos y leyendas del origen del pueblo, animales, entes y seres sobrenaturales, expresiones musicales y dancísticas,

⁵¹ Good, Catherine y Alonso, Marina documento rector (ms/sf) para la línea de investigación "Cosmovisión y Mitología", en *Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio*, CNA/INAH, 2007.

la producción artesanal y la construcción de espacios cotidianos, entre otros más. Estas expresiones incluyen los que Alicia Barabas (2003: 28) llama “los mitos de privación”. Son aquellos que explican la pobreza y el deterioro del ambiente e inclusive las relaciones interétnicas de dominación. Así, los mitos guarijíos señalan una ideología relacionada con su entorno geográfico-natural, así como a una identidad étnica diferenciada de los yori. Las palabras “buenas” son consideradas las que hablan los guarijíos.

42. Palabras buenas:

<i>guarijío naósari</i>	“Palabras o hablar en guarijío”
<i>kahue naósari</i>	“Buenas palabras” (incluyen el sermón religioso ceremonial o los rezos expresados en la cotidianidad)
<i>naósame</i>	“La persona que habla”
<i>naówesare</i>	“Rezo”
<i>mamacína</i>	“Rezar”
<i>peshtólo, maynate, pasíwala</i>	“Maestro rezadero”

Una conversación cotidiana “normal” es considerada dentro de la categoría de “palabras buenas”. De igual manera, los rezos de corte religioso, ejecutados durante el ceremonial y en la vida cotidiana (en susurros inaudibles), son considerados *kahue naaósaro* o “palabras buenas”.

En la vida diaria hay tres momentos observados cuando el llamado *kahue naaósari* en forma de rezos, es realizado. El primero, se da durante las caminatas entre las rancherías. Muchas veces entre comunidades es necesario cruzar el río Mayo. Esta vertiente es ancha y profunda, y sube de manera inesperada, de manera que muchas personas han muerto ahogadas en ella. Entonces, al llegar al borde del río, se detienen para buscar en la mochila pedazos de tortilla y mientras tiran las migajas en el agua expresan unas palabras (no

descifrables) en guarijó. Aparentemente, en tal caso, el *kahue naaósari* representa una ofrenda con motivo de “complacer al río”, cumplido que permitirá un tránsito seguro. Como dijo Pedro: “hay que darle (al río) para que no sube”.

Otra ocasión, cuando el *naaósari* es utilizado es durante los chubascos de agua y granizo que dañan las cosechas en el verano. De nuevo, para calmar la lluvia, el rezo es dirigido al oriente (la dirección de la llegada de las aguas), es acompañado con trozos de palma, los cuales son movidos en el aire en forma de cruz mientras hablan con la tormenta.

Los rezos ceremoniales son observables durante las fiestas *tuguri* y en la celebración de la Semana Santa, donde el *maynate* o maestro rezandero y las coralias (mujeres rezanderas o del coro) en susurros inaudibles combinan sus palabras con la manipulación de artículos utilizados en el altar, entre ellos el agua “bendita” (agua del monte), el copal y las imágenes de Santos.

Los siguientes ejemplos fueron recopilados durante las lluvias y tormentas de granizo y rayos de verano, cuando las familias pasan largas horas en la cocina bordando telas, tejiendo la palma, tomando café y charlando. En esta ocasión nos encontramos en la cocina Teodoro (TE), Laura (LA) y su mamá Gabriela (GA). Escuchamos el agua sobre el barandal y el ruido del agua de la creciente del río. Después de un prolongado silencio (aproximadamente 20 minutos) Teodoro ofrece un relato que explica el origen de los guarijó:

- | | |
|--|--|
| 43. TE: <i>eʔego owínarari eʔego</i> | “Entonces, vamos empezar entonces” |
| .. | |
| <i>teré chokichí</i> | “Desde abajo” (el inicio) |
| <i>apué noʔno cherinane cherira</i> | “Éste, el Dios, así dijo” |
| <i>apoé ririyoshiga</i> | “Él hizo” |
| <i>chaneira temá <u>yeʔye warijó</u></i> | “Dijo así a la madre de todos de los guarijós” |

*achinariga terega remega
mochi tóra espego*

“Así es como vamos a
vivir aquí en adelante”

∴

*esphé iwanáribo
bokaga reméga, cheirlira yeʔye*

“Hoy aquí en adelante”
“Somos dos no más, dijo ella la madre”

*achiriga remé mochtóma eshpego
teshiwáne kaí iwareru*

“Así vamos a vivir aquí en adelante”
“Está muy escaso (no hay gente), no
hay nada de aquí por abajo”

*kaí reme kukuchi waiga mochtóna
waiká cherira eʔego no?no*

“No tenemos hijos viviendo”
“Entonces cuando dijo Dios”

nete mániga kukuchi waíkasa chesó

“Vamos hacer niños entonces”

*owinalari eʔego, monó kukuchi
neteká weschori*

“Empezamos entonces
hacer niños, monos de barro”

∴

*Pero eso es solo una parte, uuuta
es una historia muy larga,
falta todavía (dirigiéndose a mí)*



El abuelo juega con su nieto durante las aguas,
La Finca de Pesqueira (Harriss, 2010)

Mientras la lluvia seguía cayendo, entró Alfredo con su esposa, y toda la familia se quedó atenta mientras Teodoro continuó con lo siguiente:

44. TE:*wai kasa cherira yeʔye maría virgen* “Entonces, dijo la mamá
Virgen María”
akanamo mochioama “¿Dónde vamos a vivir?”
waikasa noʔno neseira bori “Entonces Dios contestó
también ahí”
tukío nete maniga “Preguntó ¿qué va hacer?”
noʔno mochiwa michi tamó kukuchiwa “Dios, ¿dónde va a tener
nuestros hijos?”
achirega mo netema, achirega mo netemá “¿Cómo lo va hacer? ¿Cómo
lo va hacer?”
chaneira yeʔye wai ká bori.. “Dijo la mamá también
noʔno achamaniga we e achamaniga weé (Dios dijo) “yo voy a formar
el mundo, yo voy a formar el
mundo”
chachaeira noʔno rioshi “Dijo Dios”
nashiba werika ishpá ira “Se paró en el medio como en
el ombligo” (el centro del
mundo)
we e ahapó omatére wiká yachaira we e “Sacó tres veces tierra del
sobaco para formar
el mundo”
paiká puika boga “Tres veces lo hizo”
neteirane ibapo epe teweka “Lo hizo, lo de nosotros”
chachaeira ne e guarijó boga “Se dice que esto es el mundo
guarijó”
ya chaname reme warijoga “Es el consejo de los
guarijó”
teweka nee warijoga “Esto es el mundo de los
guarijó”
neja naósari yachame “Es el consejo”

taichi ne hame
eskóri mochikame

“Es el consejo”
“En aquellos años así
vivían”

wahíba

“Es todo” (se acabó)

Otra tarde quedamos de nuevo dentro de la casa escuchando la lluvia y los relatos de Teodoro. El siguiente cuento refleja algunas relaciones sociales identitarias diferenciadas entre “el representante” de los indígenas (*no?no*, *rioshi*, Dios) y el de los mestizos o *yori* (*kumu*, *yawolosi*, hermano mayor, el diablo). El primero es el padre y aliado de los guarijós, mientras que el segundo es el progenitor de los yori.

Por el ruido del granizo en el techo de lámina, varias partes del relato resultaron inaudibles. No obstante, se alcanza a entender la mayor parte de la historia.

45. TE: *ya veremos aquí*

paika sigori ajawera no?noga
pirechi maju naosari
manipárijju
piréchi ine ema igiga naosari
waika sa e?ego cherira no?noga
yawitáche reme e?ego
ika toea reme tamó, ika tamó toera remé

“Tres ollas de pozole de Dios”
“Vamos primero a otra plática”
“¿Qué tiene adentro?”
“Otra se hace estas palabras”
“Entonces luego Dios dijo”
“Nosotros vamos hacer fiestas luego”
“Ésta nos dejaron para nosotros, éste
para nosotros nos dejaron”
“ara los hijos” (los hijos de Dios, los
guarijós)
“Tres noches”
“Así lo vamos hacer, Dios dijo”
“Ahí haciendo vida”
“Nuestros hijos”
“Luego desde aquí en adelante”
“Tres noches hacemos fiesta”
“Así tendremos que hacer aquí en

apó kukuchiwa

paika rugaó
ineréma no?no naósariwa
erega nogaká mochitobura
tamó kukuchiwa
iwa naribo espego iwanárego
paika rugaó inere yawi
echarge nogaká mochitóra tamó

<u>kukuchi wa</u>	adelante nuestros hijos"
<i>waikasa pajurega mochtóra</i>	"Entonces, invitó adelante"
<i>apoé no?no riosi yomatieme</i>	"Dios nos dejó todo"
<i>inochabore kita elo</i>	"Los que van a trabajar"
<u>yawelo yawimorloma</u>	"violín y quien pone la cruz"
<u>paskó hoola</u>	"Los pascoleros"
<i>waikasa paika rugao yasaira pichá</i>	"Entonces, tres noches sentado como
<i>bitache (avispa)</i>	
<i>tulelo ineríra boga paika rugao</i>	"Cantador ese fue tres noches"
<i>anachaira kuira tulelo</i>	"Aguantó cantando"
<u>waáshi</u>	"Hasta ahí"

Teodoro se levanta para preparar un café y comer una tortilla. Al terminar, regresa para continuar el cuento. Mientras que su esposa sale de la cocina y regresa con ropa e hilo para remendar, Laura se puso a trabajar con un tejido de palma; todas nos mantenemos pendientes de Teodoro, quien continuó con lo siguiente.

46. TE: pakiré bori tewala gari paskolola "Entró el coyote como pascolero"
- | | |
|--|---|
| <i>uwirirura paika sigori no?noga posoli</i> | "Quien agarra, tres ollas de pozole que tenía Dios" |
| <u>waikasa yawolosi ináira</u> | "Entonces llegó el diablo" |
| <i>kumu teré katieme</i> | "El hermano mayor que vive abajo en la tierra" |
| <i>waikasa cherira yawolosi chachaíra</i> | "Entonces él dijo, el diablo dijo" |
| <i>achigoregá ahauare moga sigori</i> | "Burlando, es muy poquito las ollas que tienes, no va alcanzar" |
| <i>kaímoga nachuirema</i> | "No va alcanzar" |
| <i>kaí moga nacherema</i> | "No te va alcanzar" |
| <i>ispá kórome [...]</i> | "Dice a Dios que está muy fuerte, el lugar de la fiesta" |
| <i>chachaíra uwatieme no?no ga yawilachi</i> | "Entonces, adelante nosotros tenemos que hacer" |
| <i>puka esa espejo iremoga nogaka chi</i> | |

<i>esphe weshtuira waikasa [...]</i>	“Luego mintió, dijo”
<i>yawolosi asira piarí paó cherira e? ego</i>	“El diablo llegó en la mañana y dijo entonces”
<i>enago mori e?ego kokomiriga</i>	“Temprano luego comió”
<i>mori posoli posoli</i>	“Tú, pozole, pozole”
<i>waáshí rega yawolosi</i>	“Derecho el diablo se fue,
<i>chereba cherira bore e?ego..</i>	luego” (después de comer)
<i>kaimoga [] chaniga posoli así boka,</i>	“No comieron pozole (las demás personas)
<i>kokosa nolarlila yawolosiga</i>	ya que comió el diablo se fue”
<i>sigori naichi tatáme nolaira</i>	“La olla en la lumbre hirviendo,
<i>kesa kumu yawolosi,</i>	comió el hermano mayor, el diablo y se fue”
<u>kai cheriwéraba, nistagori</u>	“No dijo gracias ni nada”
<i>enaira piari paa kai</i>	“Vino en la mañana, ni gracias
<i>cheriwéraba yawolosi no?no</i>	dijo el diablo a Dios”
<i>chokichi weripága kaimoga naosariga</i>	“Desde abajo en la raíz se habla”
<i>oko shigori paskojola boká shigori</i>	“Son dos ollas para los pascoleros”
<i>e?ego noasa weika ajawaga</i>	“Entonces cuando está hablando”
<i>chapíra poe yawolosi</i>	“Agarró el camino” (el diablo)
<i>[...] ?uachuari weka</i>	sin traducción, mucho
<u>weka chaneíra</u>	“Mucho dijo” (habló mucho)
<i>teipó [...]chaneíra [...]</i>	“Arriba [...] dijo [...]
<i>paika warí shigori chini</i>	“Tres guaris (cestos) y ollas”
<i>anachaniga kuchi [...] chanaira</i>	“Yo estoy aguantando la rama [...] dijo”
<i>kumu e?ego toeíra posoli</i>	“El hermano mayor (el diablo) le sirvió pozole”
<i>wale chitoe pestori</i>	“En un balde chiquito”

Luego Teodoro aclaró (en español) un aspecto del cuento anterior y siguió narrando sobre el origen del pueblo.

47. TE: Es que él (el diablo) tenía muchas ollas de pozoli y no le alcanzó para su fiesta y Dios sólo tenía tres y rindió para todos...

Wa?ási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”

Es que en el principio, sólo había Dios y su hermano mayor, el diablo (*yawolosi*). Todo era una gran llanura de agua. Tata Dios entonces hizo el mundo. Cantó y bailó por tres días y tres noches. Desde su sobaco agarró tierra y bailó para macizarla, con eso se hizo los cerros. Luego, hizo el mono de barro y lo sopló, estos son nosotros los guarijó. Yawolosi hizo su mono de ceniza pero no quiso vivir. Dios lo sopló, pero hasta la tercera – vivió. Por eso son blanco los yori, son sus hijos (del diablo). El diablo piensa por ellos. Nosotros somos de Dios y la Virgen por eso bailamos tuguri. Pero, el diablo es su hermano mayor, es parientón lejano también.



El tejido de palma durante las aguas,
La Finca de Pesqueira (Harriss, 2008)

Los contenidos de los cuentos expresan una identidad étnica diferenciada de los mestizos, además de un apego al territorio. Ésta se ve reforzada en las redes en la vida cotidiana durante las aguas cuando la familia (a veces acompañada por los nietos, sobrinos o vecinos) se reúne en la cocina.

Dentro de los mitos, los padres de todos los guarijíos son Dios y la Virgen. Sus hijos son confeccionados del barro de los cerros. Los hijos del diablo son de ceniza y blancos. Son familiares “lejanos” de los guarijíos. La distinción entre el barro y la ceniza implica una diferencia de raza y, en el caso del barro, una noción de los indígenas como los originarios del territorio. Se diferencia la conducta de lo “mal visto” del *kumu yawolosi* –“el hermano mayor de Dios, el diablo” quien “habla mucho”.

Además, *pichikena* –“la creencia” señala una identificación de los indígenas con la pobreza, sólo tres ollas de pozoli de Dios y, por ende, de los guarijíos. A diferencia, la abundancia del diablo (el padre de los *yori*), que a pesar de su opulencia no rinde suficiente, de tal manera que el *kumu yawolosi* termina comiendo con Dios. *Kumu* es un “grosero”, se aprovecha de Dios y sin dar las gracias se va de la fiesta. Por su parte, el coyote como un animal “travieso” es asociado con el diablo.

Entonces, las relaciones de dominación son expresadas en su historia oral. Además, refleja una identidad étnica construida dentro de una noción “positiva” de la pobreza y la superioridad económica de los *yori*. Su referencia de *kumu* (el hermano mayor) tiene significado en la medida que, en términos normativos en la sociedad guarijó, el hermano mayor debe ser “respetado” al igual que el padre y, cuando la edad avanzada de este último resulta en debilidad o enfermedad, el *kumu* normalmente toma el mando de la familia. Esta combinación de elementos refuerza en la cotidianidad, por un lado, identidades diferenciadas, y por otro, justifica las relaciones de poder.

En el caso de los tarahumaras, Olmos (2006: 314) ubica esta relación de los hermanos Dios y el diablo como gemelos representantes del bien y del mal, en donde Dios es el hermano menor y subordinado y confrontado por el mayor.

Ciertamente, entre las creencias de los guarijós, los gemelos son considerados “peligrosos”. Dicen que “uno de ellos siempre es malo” y tendrá capacidades para desarrollarse en un *sukítúme*-“hechicero”.

Otras creencias referentes a la normatividad de género fueron expresadas en La Finca de Pesqueira, en circunstancias similares donde nos encontramos, de nuevo en la casa, durante una tormenta que caía afuera. Laura, Gabriela, Teodoro y yo, nos quedamos escuchando a Teodoro mientras tomamos café. Acostado en la cama, Teodoro inicia una historia que explica la conformación geográfica y ecológica regional dentro de un marco de expectativas en torno a la conducta de las mujeres.

48. TE: *owina-shu kahue eʔego* “Bien entonces comenzamos”
owinári eʔego iká naósari “Comenzamos entonces esta palabra”
(con sus palabras, las mujeres dirijan su atención a Teodoro)
- owérume achigori reka wemúme inerira* “Había una mujer que le gustaba mucho ir a las fiestas”
- katirari pie owérume achigo* “Iba siempre a la fiesta aunque
wemíne oika yaiwachi era lejos donde andaba”
iao newíni waika, kiche baraa kumála “Cuando ya se enfadó su esposo”
waikasa sawí eʔego rewanieme “Entonces cuando luego, había una flor llamado”
- paló sageira eʔego* “(el esposo) Molió el palo luego
owiro michi eʔego yawichi “Cuando ella se fue a la fiesta”
chaneíra teimála, kawíabona nashpuchi “Cuando le dijo su esposo, en la puerta allá arriba”
- shu shinága machinenaga kapó napúchi* “Le gritaba saliendo allá en la puerta”
waikasa ayáchi ashilira apó ojowuachi “Entonces, luego en su casa, en este lugar es cuando le dijo el esposo”
puká esa cañería “Así mujer toma, acuéstate
apóteima úsa jiká, kochimiriga por aquel lado”
wana mina poiká

<i>kochimesa</i>	“Acuéstate”
<i>waika eʔego tes pegó</i>	“Al rato, luego al rato fue
<i>neʔne noaira kunala</i>	a mirarla, el esposo”
<i>tewisa apó teimá neʔnera puchi</i>	“Miró a los ojos, se vio a su ojo”
<i>setáme pushieía nenéori</i>	“Eran colorados cuando los vio”
<i>waiká imewíra</i>	“Estaba (la mujer) revolviéndose”
<i>teíga nekú popoiroga</i>	“Estaba quejándose”
<i>waíka oiroira</i>	“Cuando se fue”
<u>waíka shinoi kajusá</u>	“Cuando se hizo culebra”
<i>waáshi chistúlaga</i>	“Cuando se hacía como rosca”
<i>ya ya roga chanaira kunála</i>	“Cuando estaba sentada
	es cuando le dijo su esposo”
<i>iwáribo shimishka witipó kosochi</i>	“Vete por aquí abajo, abajo
	en el arroyo”
<i>machihenasa</i>	“Cuando salió” (la mujer)
<i>owegabo pakiríri</i>	“Iba el esposo por arriba, cuando se
	metió (en el agujaje)
<i>shishina moira iwareru shimshiká</i>	“Cuando le gritó vete por ahí abajo
<i>chaneira kunála</i>	“Cuando dijo el esposo”
<u>wahiba iji naósari</u>	“Se acabaron las palabras”

Después Laura volteó y mirándome, dijo: “ay que feo” y con eso Teodoro cambió al español para explicarme lo siguiente:

49. TE: Ésta (la mujer) se fue como culebra arrastrándose y se hizo el río (Mayo) donde dejó su huella. Dicen que se ve ella, ¿tú viste dónde está el cajón ahí por El Zapote? se ve por una piedra esta mujer sentada cepillando su cabello, es ésta, la mujer culebra del río.

CL: ¿y su esposo, qué pasó con él?

TE: Éste (el marido) se fue por arriba, donde está el agujaje, no sé, tal vez se quedó ahí como *paisori* (culebra invisible que protege las fuentes de agua).

Este relato es parte de lo que ellos llaman *pichikena* "la creencia". La historia, reconstruida en la cotidianidad refuerza las nociones del territorio. Una mujer guarijía es responsable de la formación del medio ecológico que forma parte de su origen. Además, se puede interpretar a partir de la normatividad de género, la cual es dirigida a su hija Laura y a su esposa, ya que el cuento revela las "horribles" consecuencias que sufren las mujeres "bailadoras" cuando festejan con demasiada frecuencia. También el mito contiene una advertencia sobre los resultados cuando una mujer "enfada" a su marido. Asimismo, señala el inicio geográfico del río Mayo y del aguaje del cerro de la comunidad.

El *warijó pichiké-na* es representativo de una cosmovisión particular. Además, es relacionado con sus conceptos de "verdad y orden". Por ejemplo, ellos hacen una distinción entre "pensar" (*e'lá-ni*, *e'lapá-ni*, *e'ré-na*) y crear- *pichiké-na*. Esta última se asocia, según ellos, con "la verdad" - *pichiuá-me*, "decir la verdad" - *pichiwári* y "aceptar" - *piciké-ma*. Según su interpretación, *piciké-na* es la creencia acerca de la aceptación de una verdad del orden del mundo. Para conocer dicha creencia se requiere "de mucho tiempo para aprender". Tiene implicaciones religiosas en su forma de conceptualizar la vida, la muerte, la llamada tradición o *kotúmbre*, como he señalado, moldea sus ideas referidas a su origen de grupo, su entorno ecológico, las conductas ideales y las relaciones interétnicas.

Otra historia del medio ambiente explica sobre un curandero y la muerte de la *wajura* (una serpiente gigante del río Mayo). En la cocina estamos Laura, Gabriela, Esther (la esposa de Alfredo) y yo. Otra vez durante la lluvia, Teodoro aprovecha el tiempo encerrado en la casa para entretener a la familia vía la reproducción del cuento.



El alto río Mayo (Harriss 2008)

50. TE: *Un pewartelo (curandero) mató wajura (la víbora)*

CL: ¿Cómo se dice?

TE: *pewatélo sipeíra tugaó kochi (sueño) werachi* “En un sueño el curandero lo

quitó (la vida, lo mató)

yomá pulaíra boga iomá purisá ekála

“Amarró le quitó todo,
amarró el viento”

puka-ésa inocharira

“Empezaron a trabajar”

e?ego tepili apó

“Luego el remolino”

(tormenta de aire)

apoé eká

“El mismo viento”

puka-esa boga pulaira ekála

“Esta cosa (la serpiente) lo
amarró el viento”

(para trabajar)

puká shinói

“Ésta, la culebra”

puka esa neteira

“Ésta hicieron”

e?ego temigá

“Luego hicieron una maya”

<i>teshté toeira, ua ári bo tere</i>	"Caliente las piedras, las echaron ahí por abajo en la maya"
<i>achi tatachi teshté taipasaó waáchi</i>	"En algún lugar calentaron piedras" "Ya que se calentó y los echaron" (en la boca del animal)
<i>waíkasa chapirira teshté kojá tepá te kaíra te kaira coja tasochi waíkasa apechuirra wituká boná</i>	"Empezó el animal agarrar la piedra" "Por el borde allá arriba" "Por el borde" "La cuna entonces" "Se levantó desde abajo empezó a levantarse la culebra con el hocico" "La culebra no tenía aire" "Ya hasta allá para arriba" "Con el hocico abierto" "Gateando para arriba" "Por el lugar del cerro" "Empiezan luego" "Echaron piedra caliente para abajo" "Por el hocico para abajo" "Piedra caliente" "Hasta aquí la piedra se llenó la panza" "Arriba ya también la panza" "Piedra caliente" "Cayó para atrás" "Se cayó cuando iba a la mitad del camino" "Se volteó para atrás y se acabó" "Piedras calientes fue (el animal) agarrando" "Agarrando luego se cayó" " <i>wajura</i> gritando cuando cayó" "Se acabó" o "se murió"
<i>shinói kaí ekaimé waáshi tepó tepachi bo há rogá chuwála chukitoira waábore kawíchi tuegasa waikí eʔego ihi pakó séra teshté tastaíme waáribó chuwala waáribó teshté tatami akashi teshté pochiwása kaó waáchi topachi teshte tatáme tenawíre nashibóe tenawíre nashibóe ashtóri</i>	
<i>toirama tenawire waáshi teshté tastáme kachushíra</i>	
<i>waíkasa eʔego wichipaíra wajura wichisago luego se secó en el cajón (del río) wahibá</i>	

En este cuento la autoridad local, el *pewatélo* (curan-dero), es admirable ya que se muestra como líder local capaz de confrontar y matar al gigante. Toda la acción es realizada durante el sueño. La víbora es la representante del “mal”. Es importante notar que entre las creencias guarijías, los curanderos y los hechiceros emprenden sus labores respectivas durante el sueño, y éste no representa un espejismo, las cosas suceden igual que la vida en vigilia. También esta idea ha sido documentada entre los tarahumaras por Pintado (2008).

De nuevo, el estilo narrativo es el monólogo y durante el cuento, la audiencia se mantenía alerta y en silencio.

Kroskity (1993, 1998) propone que la historia oral expresa la ideología lingüística del pueblo, representando además el nexo por excelencia entre el lenguaje y la identidad étnica. En este caso, *warijó pichikená* encapsula estas expresiones verbales de identidad. Es a partir de esta producción lingüística culturalmente reconstruida en la vida cotidiana que reafirman sus nociones en torno al territorio, el origen de grupo y el de los mestizos, las conductas ideales de género y en donde las identidades diferenciadas muestran relaciones conflictivas pero en constante negociación.

El lenguaje ritual. Los cantos guarijós, normatividad y vida cotidiana

Al igual que las narrativas, los cantos guarijós religiosos representan un aspecto importante de su etnicidad en la transmisión y renovación de los valores socioculturales. En este apartado exploro algunos cantos expresados durante el ceremonial que contienen mensajes para la conducta cotidiana. Tres cantos son de sus fiestas *tuguri*. De estos últimos, un canto llamado *pestori* (“el plato”) es representado cuando el *maynate* o maestro rezandero está cansado, quiere comer y descansar. Otros dos cantos son típicos, ya que evocan a los animales del monte y, valiéndose de ellos como metáforas, señalan valores para las conductas humanas. El último canto es de cuna; representado por las mamás en la vida cotidiana, simplemente tiene la función de arrullar y dormir a sus bebés.

Como señalé, en los ritos *tuguri* es donde normalmente se escuchan estos cantos. Son eventos que aglutinan a la comunidad y corresponden al calendario de fiestas domésticas celebradas en las rancherías. El *tuguri* es una ofrenda, dando gracias a Dios, también es una petición de lluvias y fertilidad para el ciclo agrícola. Para el evento, los cantos sobre los animales del monte son esenciales. Estas celebraciones duran normalmente tres noches, tiempo que tardó Dios en hacer el mundo. Durante la fiesta, las mujeres bailan *tuguri* con el cantador o maestro rezandero (*maynate*) y los hombres, danzantes de pascola, se mantienen en una enramada aparte bailando con los sonos del arpa y violín; estas fiestas funcionan para “agradecer a Dios” y, en general, asegurar las aguas, la fertilidad y una buena cosecha.

Dentro de sus ideas hay animales llamados “buenos” de Dios y los “malos” o traviesos del diablo. Todos los animales que proveen comida o los que son considerados inofensivos “son de Dios”, como el venado, el conejo, la ardilla y varias aves, etc. Éstos son los protagonistas de los cantos de *tuguri*. Los animales del diablo son los que hacen daño a los seres humanos, incluyen los venenosos como el alacrán, el coralillo, la víbora de cascabel o los “traviesos” que pueden perjudicar como el zorro, el coyote, el búho y el oso.⁵²

En una entrevista, el cantador explicó que hay gente que canta en el día cuando están trabajando.⁵³ Según él, un buen cantador también compone canciones, inclusive durante la fiesta improvisan sobre situaciones ocurridas en el momento. Quiere decir que los cantos guarijós representan una producción cultural dinámica que, además de reproducir los cantos ancestrales, componen nuevos versos sobre circunstancias actuales. Aún quedan muchas dudas sobre la transmisión de los valores sociales expresados, ya que en términos auditivos, los cantos de *tuguri* son difícilmente comprendidos por los participantes durante los momentos rituales. Esto se debe al ruido de las sonajas utilizadas por el maynate (maestro rezandero o cantador) y únicamente quien se acerca a sentarse con el maynate puede captar la letra de las canciones. De esta manera, es claro que muchas personas no alcanzan a escuchar estos mensajes transmitidos durante las fiestas, así que falta más investigación para conocer los mecanismos de producción y transmisión de los cantos, sus contenidos y su impacto en la vida cotidiana.

⁵² Como se señaló, los sonidos de los animales como el búho, la zorra y la gallina (esta último afuera de su tiempo y forma “normal”) señalan la llegada de la muerte. Actualmente, el oso es extinto en la sierra pero se mantiene dentro de su mitología.

⁵³ Con la excepción del “canto de cuna”, hasta ahora no he observado personas cantando en la vida cotidiana.

Los cantos guarijós

52. *Pestori* (el cajete, el plato)

TE: *pestori, pestori pestori- ne*

peru -ma ra ce

no? o sogá, toé sogá, ua yagume

uepasomi -ne, uepaso -me

uepasome-ne nolojimane

coloami ne, cooami ne

ninanine, tehua canane

uiesane, ciá cán niniga

parine -ne, wipa tani -ne

kua ya me ne, kua ya me ne, toe ga me

paní-niga, naóne -ne, toací-na- ne

kái, ni-na- ne, kái, ni-na- ne

uarina- ne, noe goa koyame

wigata wi-ne, gu- uaci- ne

“Plato, plato plato”

“De tamaño grande”

“Sírvenme, que tengo hambre”

“Cocido, cocido”

“Cocido, comer” (tomar)

“Tengo hambre, tengo hambre”

“Estoy diciendo”

“Recibir (para mí), estoy diciendo”

“Mezcal y tabaco para mí”

“Comida, comida, sírvanme”

“Pan, dejar algo para la persona que habla (reza)”

“No, hay, no hay ”

“Tengo que estar fuerte, comida

“Estoy cantando, en la punta”

(en la cima)

53. *Kokóburí* (la paloma)

TE: *kokóowi, kokóowi, kokóowi, kokóowi*

yeyanine witonana pitaya-ne

yasakani neuanaline kucitan-nine

uyegane uanali-ne

tesiwame - ne, tesiwame- ne

tetan-ne kusi-cani

pitayaci, pitayaci

moinali -ne lapanina-ne

“Paloma, paloma, paloma, paloma”

“Ahí está abajo en la falda sobre la pitahaya”

“Está sentado cantando en aquel lugar”

“Ahí esta cantando”

“Pobrecito, pobrecito”

(está cantando por tristeza)

“Cantando”

“El lugar de la pitahaya, el lugar de la pitahaya”

“Despacito, sentado moviéndose de lado a lado”

54. Semuchi (la chuparosa)

TE: <i>semuci- ne, semuci- ne</i>	“La chuparosa, la chuparosa”
<i>tánala, tánala, tánala - ne</i>	“La cría, la cría”
<i>cu -cu re re</i>	“Está chupando”
<i>ye ? ye- la, ye ? ye - la, kucitena -ne</i>	“Mamá, mamá, está hablando”
<i>yíkita -ta, kukiru-na, kitewaa, kitewaa</i>	(sin traducción)
<i>haponi, haponi, hakiwa- ne</i>	“Está hablando a sus crías (sus hijos pero no hacen caso)”

55. Acimorine (la ardilla)

TE: <i>acimori, acimori</i>	“Ardilla, ardilla”
<i>towilane</i>	“Macho”
<i>atepanibo, atepani</i>	“Ahí anda, ahí anda”
<i>kainabore</i>	“En la falda”
<i>jishina, hishina</i>	“Está buscando, está buscando”
<i>kainabore</i>	“En la falda”
<i>abokoci, abokoci</i>	“El lugar del pino, el lugar del pino”
<i>jiyaga, jiyaga</i>	“Está buscando, esta buscando”
<i>kusicane, kusicane</i>	“Sus hijos, sus hijos”
<i>muenari</i>	“Grita por ellos”
<i>pici-na -ne</i>	“Pero no lo creen (al papá)”

56. Lu lu chi (canto de cuna)

TE: <i>luu lu chi, luu lu chi, luu lu chi ne</i>	sin traducción
<i>ko ci na ri, ko ci na ri</i>	“Tiene sueño, tiene sueño”
<i>nu wi ti ne</i>	“El chiquito”
<i>luu lu ti, tan tan ti, tan tan ti ne</i>	sin traducción (se repite desde el principio)

Sin duda, los cantos de tuguri transmiten valores culturales y sociales dentro de las prácticas rituales, lo cual afirma la etnicidad del grupo y las conductas consideradas ideales. Se nota que, por los sonidos emitidos, el canto de cuna funciona para arrullar a los niños, el “lu lu chi”, no tiene un significa-

do adicional aparente. Por su parte, el canto del *maynate* del "Pestori" reclama la atención de los presentes, señalando que requiere un descanso de sus tareas en la fiesta. Por otro lado, el canto de la paloma (*kokóburi*) presenta las conductas del animal en su búsqueda de comida sobre la pitahaya. Pitahaya es una palabra en español y es interesante notar que otra versión recopilada en campo del mismo canto, sustituye la palabra pitahaya por su equivalente en la lengua guarijó "*mewéri*". Esto quiere decir que, por lo menos en este ejemplo, el canto ritual puede introducir palabras en español.

Las últimas dos canciones de animales revelan la transmisión de algunos valores sociales de la familia. La chuparrosa y la ardilla son re-significados como los padres en procesos de crianza de hijos. Los cantos advierten sobre la importancia de enseñar a los menores cómo buscar comida en el monte, además de confiar en las palabras de sus papás como guías en la vida. Finalmente, en todos los cantos de animales es interesante notar esta humanización del "mundo natural", cuya función normativa transmite los valores de la familia mientras indican una cosmovisión particular con una estrecha asociación con su entorno.



Pascoleros guarijios, Mocorichi, Uruachi, Chihuahua
(Neveu, 1996)

Las palabras “feas”. Caciques, hechiceros, chismes y mentiras

En este apartado presento un breve acercamiento al conjunto de formas consideradas de alguna manera géneros discursivos “indeseables” o “malos modos de hablar”. Entre las categorías encontradas hay “palabras feas”, “mentiras”, “chismes” y una forma llamada *wastéga naósani*, la cual significa “hablar con cola”. Esta última es una manera de expresarse de las mujeres cuando ellas se encuentran “molestas”. Cada una de estas categorías tiene sus particularidades, y su profundización analítica no se encuentra al alcance de esta investigación, de modo que sólo representa una aproximación. De estos perfiles, sólo la llamada “hablar con cola” fue directamente observable durante las interacciones cotidianas de las mujeres.

El *suuriri naaósari* o las palabras llamadas “feas” forman parte de una categoría que incluye aquellos rezos “malos” de los hechiceros o *sukitúme* (quien hace el hechizo). Dichas palabras provocan enfermedad y/o la muerte o *wahibá* (se acabó- la vida, las palabras o cualquier cosa). Estas oraciones son dirigidas a objetos, entes, astros, animales, cenizas del panteón, elementos como el peyote, las plantas y las piedras. Mediante el uso de estos cuerpos “las palabras feas” invocan al diablo o *yawolosi*. Esto es, para entrar en el *arewá* (fuerzas vitales) de las cosas y para “hacer daño” a terceros. Según lo entendido, “todas las cosas tienen arewá, “todo tiene vida con la gente”. A consecuencia del *arewá* presente en toda materia, estas palabras “peligrosas” encauzan acciones agresivas. Estos rezos únicamente son manifestados en espacios privados durante la noche, de forma que no existe ninguna evidencia empírica de los hechizos. Son emisiones

verbales, más allá de la observación directa, caracterizadas por su clandestinidad.

Para los guarijío, las palabras tienen poder, y ciertas palabras pronunciadas en contextos específicos tienen la habilidad de evocar y provocar resultados concretos. Las palabras constituyen un eslabón directo entre los poderes del *sukitúme* y las fuerzas vitales o espíritu llamado *arewá* que existe en toda materia.

Las prácticas de brujería, como productos de las “palabras feas”, sólo se manifiestan por la muerte, la enfermedad y/o por medio de acusaciones de hechicería que corren a través de los humores en las redes sociales de casa en casa. También, dichas imputaciones se ven ligadas a tensiones locales relacionadas normalmente con la acumulación “excesiva” de bienes, la falta de reciprocidad y la codicia.

Las denuncias de este tipo mantienen una estrecha relación social con ideas en torno a los caciques — *tesúrume*, *tajurume* y las envidias — *wajurume*. A su vez, estos últimos, explicados como sinónimos, son íntimamente relacionados con nociones de pobreza y “el mal por hechizo”. Para comprender esta visión es importante señalar que en la cultura guarijía, el cacique es considerado “el envidioso”, es la persona que aspira a tener todo. Esta envidia se manifiesta en la acumulación desmedida de bienes.

Por su parte, las acusaciones de cacicazgos, envidias, brujería o hechizos recorren por las casas en las rancherías mediante rumores, chismes y/o mentiras y desencadenan muchos de los procesos conflictivos internos del grupo.

57. <i>teshivó</i>	“pobre”
<i>teshiváretime</i>	“gente pobre”
<i>tesúrume</i>	“cacique, o quien batalla con dinero”
<i>tajurume</i>	“cacique”
<i>wajurume</i>	“envidia”

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”

<i>kate mori tesurume</i>	“aquí no hay envidia”, “aquí no hay cacique”
<i>kai niga tesurume</i>	“no voy a ser envidiosa”, no voy a ser cacique”
<i>kaité iwágo</i>	“no hay envidia”
58. <i>sukitúme</i>	“hechicero”, “quien realiza el hechizo”
<i>sukí</i>	“hechizo”
<i>shusueri naaósari</i>	“palabras feas”
<i>shushuiri</i>	“los rezos del hechicero”
<i>uhúla tajamuari</i>	“enviar el hechizo de estrella”
<i>sieme</i>	“mal hecho”
<i>seʔwiná</i>	“mal hecho”
59. <i>naeláme</i>	“maleza”
<i>napói tihoe</i>	“hombre feo”
<i>napói oérume</i>	“mujer fea”
<i>kaite mori naosa puka erimego</i>	“no andes diciendo estas cosas” (malas)
<i>naʔálani</i>	“mala cosa”
<i>naʔálame</i>	“mala persona”

Aquí se ven las relaciones entre pobreza, envidia y cacique, además de los nexos entre *sukitúme*, *sukí* y *susuera*, los cuales son distintos (su) de “feo” (en apariencia *napói*) y de otras cosas etiquetadas de “malas” (*naʔálani*, *naʔálame*, *seʔwiná*, *kusí*).

En las rancherías, indagar o hablar sobre el hechizo o un hechicero es muy mal visto, ya que consideran que los *sukitúme* tienen poderes extraordinarios y pueden estar presentes en los vientos o en sus animales aliados que, entre otros más,

incluyen las víboras de cascabel — *sa?yawwe*, el alacrán- *machili*, entes y culebras de los agujajes llamados *paisori*, y el *tajamuare* — una estrella fugaz o “bola de fuego” lanzada en la noche para causar daño a la víctima.

Conversar sobre los *sukitúme* implica invocar su presencia y hablar sobre el *sukí* resulta una temática incómoda; de esta manera, los *suusuriri naosani* son palabras “peligrosas”. Finalmente, las denuncias nunca resultan en ataques directos al acusado, sino son encaminadas a terceras personas y, así, dichas noticias recorren las redes sociales de manera indirecta vía chismes o mentiras.

El “chisme” y la “mentira” son evidenciados en “el habla reportada”. Por supuesto, nadie admite “ser chismoso” o “mentiroso”. Según ellos, el chisme y la mentira son explicados a partir de su estrecha asociación, de tal forma que aparentan ser sinónimos, pero diferenciados de “hablar de más” o “profusamente”.

60. <i>westúgi</i>	“chisme”
<i>westúchi bustero</i>	“cuenta mentiras”
<i>wu?e-stu-chi- bustero naósaro</i>	“ella cuenta mentiras” (o
<i>boga buu</i>	chismes)
<i>owagaié</i>	“puerta abierta”
<i>owélaga naósani boga oweláme</i>	“tiene la boca abierta como
	la puerta de la casa”

Haviland (1977: 201-213) propone distintas temáticas abordadas en “los chismes” de los hablantes de tzotzil, de Zinacantán. Entre los temas encontró: brujería, enojo, envidias, celos, esterilidad, dinero, incesto, las acciones de las autoridades, entre muchos otros más. Ciertamente, todos los contenidos señalados por Haviland existen en las interacciones coti-

dianas entre los guarijíos. No obstante, al indagar sobre la idea de una equivalencia entre *westúgi* y *westúchi*, todos los colaboradores me aseguraron que “la mentira y el chisme es lo mismo”.

Por su parte, *owélagá naósani* — “hablar abierta como la puerta de la casa” es “mal visto”. Esto es por el hecho de que puede revelar información personal, dejando al individuo y/o su familia “expuesta” a envidias, las cuales pueden causar un desajuste en las redes sociales. Inclusive éste puede resultar en hechizos enviados por rivales locales. Además, hablar de esta forma se asocia con las conductas verbales de los *yori*.

Por lo pronto, me limito a señalar que para los guarijíos el hablar sobre terceros está sujeto a escrutinio y puede ser clasificado como “mentira” o “chisme”. Es decir, hablar sobre otra gente es “mal visto”, pero cuando un evento es narrado por la persona directamente involucrada, una amplificación de los hechos es, según lo entendido, aceptada por la audiencia. Además, al parecer, el chisme/mentira no es asociado con un sexo en particular, de modo que cualquier individuo, hombre o mujer, puede ser “chismoso”.

Por su parte, *wastéga naósani*, “hablar con cola” es asociado con las mujeres. La siguiente interacción es considerada otra forma verbal “indeseable”, observada con frecuencia entre las mujeres enojadas. Se ha visto que este “hablar con cola” es acompañado por movimientos corporales de los hombros ya que ellas los oscilan mientras conversan. La siguiente muestra fue captada en una conversación entre Gabriela (GA) y su hija Laura (LA) en la cocina de su casa. La mamá está señalando a Laura que, sin pedir permiso, los *yori* de un pueblo mestizo cercano llegaron para robar mangos de su huerta. Según los hombres, cuando las mujeres se encuentran “molestas” agudizan el timbre de la voz (indicado por las flechas) de la siguiente manera.

61. LA: *yorí ↗ kii ↗ tóre boga* “El yori se la llevó” (la fruta)
- GA: *mmm*
- GA: *kaii ↗ naósami waashi bori, kai ne washi bore* “Ya no habla (más sobre eso), ya no habla”
- GA: *ki manii ↗ tebunachi* “Hay que”
LA: *ii ↗*
- GA: *tamú owi ↗ poénari, mmm chuchuri boga, wami ↗ mochikáme* “Los que vienen de ahí. Mmm está acostado el perro. Se nos los quitó, allá lejos” (se refiere a una persona que robó mangos de la huerta y los llevó lejos)
- GA: *nenégo, tamuu ↗ noregami súela* “Mírala, quitaron de nosotros todo alrededor” (la orilla)

Al preguntar sobre esta “agudización” de la voz, Teodoro señaló “cuando ellas hablan así, se escucha muy fea, es cuando se enojan”. Aparentemente, este sonido se asocia con los gritos emitidos por las zorras del monte, los cuales, como señalé, indican una muerte probable. Dijo Teodoro que el *wastéga naósani*:

62. TE: ... es cuando alguien le trae ganas (está enojada con otra persona). Cuando hablan así, suena muy fea, como zorra. En las noches, ésta si grita como bebe, es muy fea.

No obstante, “hablar con cola” no siempre indica enojo entre las mujeres, ya que en otro momento Teodoro señaló lo siguiente sobre los hombres de San Juan que, según él, hablan con vocales alargadas al final, pero sin un timbre “agudo”.

63. TE: También así, con cola hablan en San Juan, este Lorenzo me trae mucho chiste, siempre termina aaaaaa al final, @@@ pero no está enojado.

Entre ellos existe una noción en torno al potencial poder y peligro de las palabras (Brenneis y Myers, 1984) y el desequilibrio de las relaciones sociales. Se pueden contrastar estas formas mal vistas y descontroladas con el respeto, la prudencia y la cautela expresados en el silencio como la conducta preferida. Las palabras “feas” y las del enojo de las mujeres (Kulick, 1992) invocan el mal y provocan daño. Las locuciones del enojo asociadas al género femenino *wastéga* nao perpetúan el sonido del zorro y la muerte, y deben ser evitadas.

“Problemas en paraíso”. Los conflictos lingüísticos en los nichos de vitalidad

Como había indicado, las rancherías no representan espacios aislados del español, y durante el trabajo de campo era evidente que en estos nichos de vitalidad existen también conflictos lingüísticos que serán expuestos en este apartado.

En un caso, Luz Elena es una mujer joven de San Juan, cuya lengua materna es guarijía. Su padre era mestizo, pero totalmente ausente de la vida de su hija y la madre se hizo cargo de ella. En varias ocasiones observé que la madre hablaba guarijía cotidianamente con su hermana y con otras mujeres durante las reuniones comunitarias. Durante su tiempo en la escuela primaria observé en muchas ocasiones a Luz Elena jugando con sus compañeros en guarijó pero, ahora como adulta, ella niega tener conocimiento de su lengua materna. Recientemente, Luz Elena (LE) se juntó con un muchacho de La Finca de Pesqueíra. Actualmente, la pareja tiene un bebé y residen en este lugar con la familia del marido. Un día escuché a Luz Elena hablando con su bebé en español y le pregunté lo siguiente:

64. CL: ¿No le hablas en guarijó?

LE: No, yo no hablo. Es que mi papá es mestizo y nunca aprendí.

Posteriormente, en la casa de Teodoro pregunté a Laura sobre lo dicho y respondió:

65. LA: Ya ella dice que no habla, cómo no va hablar, nunca vivió con su papá.

Como que se cree más que nosotros.

Días después, en San Juan, hablé con la madre (de Luz Elena, Victoria (VI)) sobre lo mismo y dijo:

66. VI: No sé, ya no quieren hablar, si aquí siempre hablamos, ¿sabe por qué no quiere ella? Ninguno de mis hijos quieren hablar.

Esta situación apunta a conflictos lingüísticos locales donde hay individuos que, aun siendo una minoría numérica en las rancherías, manejan una ideología lingüística inscrita en el discurso dominante, la cual dicta el español como lengua de prestigio. Luz Elena insiste en que su mestizaje racial determina su preferencia de idioma, a pesar de no haber vivido con su padre.

Otro caso en La Finca de Pesqueira muestra el conflicto lingüístico entre ellos y un señor mayor, cuya lengua materna es guarijó, insiste que no habla guarijía y su actitud, según algunos otros residentes, obliga a todos los demás a comunicarse en español cuando interactúan en las juntas comunitarias. Este señor es una de las pocas personas de su generación con educación primaria, la cual cursó en el pueblo mestizo cercano de La Mesa de Serachi (en Uruachi). En varias ocasiones observé a este personaje interactuando en la casa de Teodoro y en reuniones locales. En todos estos eventos había momentos cuando nadie le hablaba en español, pero era evidente por sus respuestas que él sí entendía lo conversado. Al respecto, Alfredo me señaló:

67. AL: ¡Ah! Este viejito es muy mañoso, sí entiende cómo no, dice que no, pero se nota que sí sabe, nada más es muy mañoso, se hace.

Algunas quejas fueron escuchadas en San Juan cuando un día Lorenzo (LO) ofreció el siguiente comentario que incluye observaciones sobre los guarijíos de Sonora y en torno a la manera de hablar de su yerno Juan, el actual gobernador

indígena de la ranchería. Comenzó señalando sobre “la otra guarijía” (de Sonora), apuntando con su mano hacia un cerro al oeste dijo:

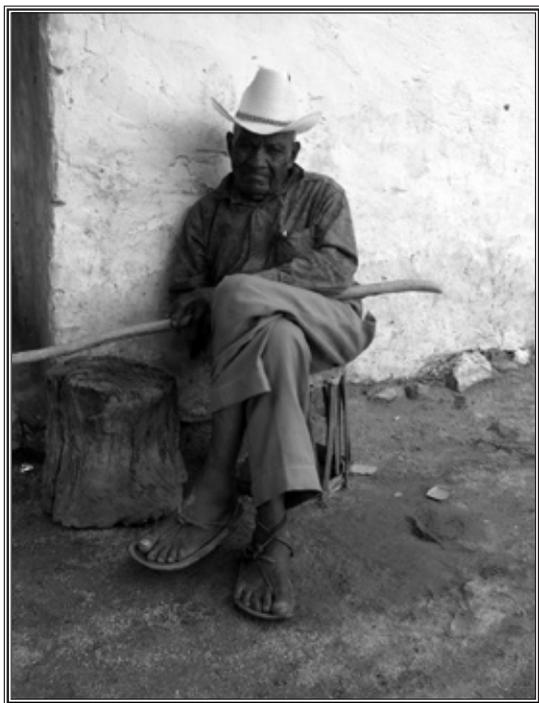
68. LO: Estos son de *Cerrokahue*, ellos hablan de otro, más mayo. Algunos no quieren (hablar). Este Juan no quiere y es guarijío de a tiro. Yo no tengo vergüenza, si me voy a Yécora o para Obregón hablo con mi compañero, hablando guarijío, es bueno. Yo le digo, aquí vino un hijo mío, Humberto y estuvo 30 años para allá, para Obregón y allá se fue como hombre grande. Unos 50, tantos años tenía y dice que casi nunca entendía acá. ¿Quién se va olvidar?

Durante la misma conversación, Lorenzo continuó diciendo:

LO: Aquí hay un chamaco, tenía unos 12 años, se llama Celestino. Se fue para Navojóa a trabajar en la carretera. Tenía un hermano, y allá lo levaban, ahí estuvo con nosotros (en el trabajo de carretera), estábamos más grande que este chingao huevón (refiriéndose a su hijo Humberto), allá estaba luego dijo, hablando guarijío, *kaira katáma mechihui* “hola, ¿están bien estando sentados?” Que sí estamos bien y al ratito comenzamos a cantar *tuguri* y así, como cantaba mi tío. Allí, *tatámi sóc pababóri* “calor hace ahí lejos”. Eso sí estuvo unos 50 años sin venir por allá y hablaba, no se le olvidó. Todos lo Sandoval son guarijios, igual que los Artalejo, los de Arechuyvo, nomás que ahorita todos son *yori*, mmm *yórii*, ya no quieren hablar guarijío pero sí entienden como este Juan (su yerno) es gobernador indígena y dice no hablar, cómo va olvidar, *nataké bori, kaí ka taté kí?a ehkóri*- “olvidar lo de antes, del pasado reciente”. Este Juan no habla nada, y el Teodoro es muy *yori*, pero eso sí, habla guarijío igual que nosotros.

CL: ¿Porqué Teodoro es muy yori?

LO: Allí pues, es que habla muy bien oiga, habla muy bien la razón y lo mismo guarijío es muy buena gente, igual que nosotros, pobrecito.



Un señor de San Juan, Uruachi
(Harriss, 2008)

Dentro de su testimonio y a partir de una breve entrevista posterior, Lorenzo expresó, entre otras cosas, su desaproba-
ción por las personas que pierden su lengua nativa. Para él no es posible "olvidar" la lengua materna y, desde su punto de vista, comprueba lo dicho con el ejemplo del joven de 12 años, cuya migración y permanencia en Navojóa no derivó en la pérdida de su lengua. Por eso, no le cree a su yerno Juan, lo cual lleva a su desaproba-
ción, ya que "dice no hablar", siendo el gobernador indígena y residente de San Juan.

En cambio, otras personas **no son** estigmatizadas por hablar con frecuencia español y guarijío, pero en circunstan-

cias que obligan la presencia de un traductor. Éste es el caso de José, quien en su función oficial en años anteriores como gobernador indígena requería de un manejo relativamente “hábil” de ambas lenguas.

Aquí, la negación de los antecedentes culturales y el conocimiento de la lengua materna es la clave para entender el estigma inverso manejado por Lorenzo, quien representa un personaje local de considerable reputación, prestigio y de riqueza. Esto es por la cantidad de ganado, extensión de tierras cultivables y su reciprocidad con los demás. Por su parte, Teodoro es “muy *yorí*” porque habla “bien” las dos lenguas. En su caso, es considerado dentro de las redes porque habla la lengua, es muy buena gente y por su condición de “pobrecito”. De nuevo surge el discurso de “pobreza” y su asociación con los indígenas.

Una interacción grabada en la clínica de San Juan es un breve ejemplo de estos conflictos lingüísticos durante las reuniones comunitarias en las rancherías. La autoridad indígena local (Juan, JN) junto con su cuñado Alonso (AS) y José (JO) están negociando con las mujeres (Ms) para una cooperación de dinero dentro de la clínica. La traducción de la grabación es parcial y se advierte por los múltiples traslapes y el número de personas que hablan al mismo tiempo en el audio.

69. AS: *tejibáre kukuci*, bente peso
“Ya se va a quedar estos veinte pesos”.
(las mujeres, vigilándose entre sí
para asegurar que todas aportan sus billetes y
monedas en el piso)

JO: eboca isiento gári _____
“Dos cientos ya”.

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

JN: Aquí está lo bueenoo.

AS: *napoárari wenomi eʔego*
"Pero que se vayan cooperando pronto".

_____JO: Váyanse
cooperando.

AS: Pero me faltan.

_____JO: A mí no me pides,
a ellas@ (bromeando y apuntado
a las mujeres) a ellas

Ms: @@@, _____

(entre risas, las mujeres y los niños se mantienen jugando y hablando en guarijô)

JN: Yo tengo que darle ciento ochenta.

JO: *maci kati gerardoga*_____

"Allá está Gerardo afuera".

(el chofer Gerardo va a trasladar a la enfermera)

Ms: *iwuasi to aira eʔego*_____

"Aquí los puse entonces". (el dinero)

En este escenario hay nueve mujeres y varios niños presentes sentados afuera de la clínica. Alonso, José y Juan están pidiendo a las mujeres una cooperación de dinero para la gasolina del transporte de la enfermera. Las mujeres aportan su dinero, el cual colocan en el piso del portal de la clínica. La enfermera que no habla la lengua está sentada en una esquina esperando el transporte de regreso. Los niños y José juegan con el uso de las dos lenguas y en el papel de traductores conmigo y con la enfermera. En el trasfondo del audio se percibe numerosos traslapes que las mujeres

hablan y se ríen entre sí mientras los hombres piden dinero. Esa fue la única vez que observé el uso de traslapes en una conversación.

La polifonía se presenta aquí según el modelo propuesto por Moctezuma (1995) con el argumento principal ocupando el centro del esquema y los comentarios periféricos a los lados. Las líneas representan los traslapes introducidos al tema. Las intervenciones y préstamos del español corresponden a los hombres, mientras que las mujeres y los niños se mantienen dialogando en guarijío.

En esta interacción hubo un gran número de traslapes y uso frecuente del español cuando hacen referencia a cantidades de dinero, *isiento* “ciento” y *bente peso*, “veinte pesos”. Esta último representa una interacción inusual entre el grupo indígena, ya que prevalecen las pausas y los silencios prolongados en el común de los diálogos, y este no fue el caso cuando negociaban entre hombres y mujeres para la cooperación de dinero.

En resumen, según lo visto en cuanto actitud y opiniones sobre el uso de la lengua o no en las rancherías, se sugiere lo siguiente: La negación del conocimiento de la lengua es “mal visto”, mientras que el uso selectivo del español en ciertas circunstancias es aceptado. José y Alonso en el diálogo anterior hablaban en español, pero en otras situaciones cotidianas usan guarijío y de esta forma se mantienen inscritos en las redes sociales. Mientras que el uso del español, pero sobre todo la negación de sus antecedentes lingüísticos guarijíos de Luz Elena, el señor Pablo (de La Finca) y Juan son “mal vistos” por los demás. Por su parte, Victoria la madre de Luz Elena, respecto a su hija, confiesa una falta de comprensión de los motivos de negación lingüística de su hija. Se ve que, aun en estos nichos de vitalidad de densas redes sociales de familias extensas donde hay un uso habitual cotidiano de la lengua, existen

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

estos conflictos lingüísticos y diferencias ideológicas locales operando, donde la mayoría de las personas mantienen el guarijó como idioma de prestigio frente a los que asumen la ideología dominante con el uso del español.



Las mujeres de San Juan, el día de la clínica
(Harriss, 2008)

Acerca de los *yori*, el español y la lengua guarijó

En las conversaciones cotidianas en las rancherías hay constantes referencias a sus vecinos mestizos, los *yori*. Se puede traducir libremente el vocablo *yori* como blanco-mestizo o los no indígenas. La palabra *sebola* significa mujer blanca. También *yori* se refiere a una especie local de frijol blanco llamada *yori mun* (*yori*-blanco, *muní*- frijol). No se sabe si esta especie fue introducida por los *yori* o si es nativa de la zona, llamada así por su blancura. Otra palabra, *tosána-me* es un verbo que significa “blanqueando” y hace referencia a objetos blancos como telas, nubes o maíz *tosáni sunu* “maíz blanqueado”. Los *sabóci* (*chabochi* en tarahumara) son los hombres de barba, pero esta última forma es rara vez utilizada por los guarijós. En general, cuando hay conversaciones sobre los mestizos (en lengua indígena), *yori* o *yoori* (plural) son los términos utilizados.

Tanto para los indígenas como para los mestizos de la zona, *yori* es una palabra peyorativa.⁵⁴ Posiblemente, esto se debe a que se utilice la misma para nombrar “los hijos del diablo”. Lo anterior se explica en los cuentos guarijós, *yawolosi* (el diablo) es pariente de *no?no* (Dios o padre). El diablo es malo, siendo el llamado *kunú* (término de parentesco para el hermano mayor de todos los hermanos y primos hermanos) es de ceniza y, en consecuencia, de color blanco. Flora (FL), una señora de 70 años, nacida en San Juan (prima hermana de Ana), cuenta su opinión sobre los *yori*:

⁵⁴Yori es utilizada ampliamente por grupos indígenas en el noroeste para denominar a los mestizos. Moctezuma (2001) afirma que también para los casos yaqui y mayo, el término *yori* es peyorativo.

70. CL: ¿Quiénes son los yori?

FL: ...Los yori son muy carajos, el diablo piensa por ellos.

CL: mmm, ¿cómo?

FL: Ves que todo el tiempo se andan matando entre ellos. El diablo pone pensamiento en su cabeza.

CL: ¿Son malos?

FL: e?e "sí"

Ella también afirmaba lo dicho en los mitos —el diablo, siendo el hermano mayor de Dios, dio creación a los yori. Según ella, esto significa, como se había dicho anteriormente, que los yori son parientes lejanos de los guarijós, recordando que en el cuento el diablo confeccionó el primer yori (su hijo) de ceniza (material que explica su pálido parecer). A diferencia de los guarijós, los yori, según ella, no tienen voluntad propia porque son "mandados por el diablo", quien les instruye en su quehacer diario. Para José y Ana, esta falta de voluntad propia explicaba las conductas "violentas" y "abusivas" de los yori. Esta conceptualización de los mestizos está generalizada y se debe a una relación histórica entre los dos grupos que, como señalé, ha sido a partir del dominio político y económico mediante el despojo de recursos, la matanza de indígenas y el abuso físico de mujeres indígenas. En años recientes esta noción es reforzada con la presencia de narcotraficantes y asociada con la violencia que vive la región desde los años ochentas. Esta caracterización de los yori es expresada en cuentos, mitos y en conversaciones cotidianas referidas en los apartados anteriores.

Una noche José habló sobre un yori del pueblo de Chagayvo que molestaba a los indígenas de San Juan.

71 JO: Este carájo, ese yori *wakélo* (vaquero) de Chagayvo. Vino.. trató de agarrar las mujeres, corrían ellas. Muy bravo estos.

CL: ¿Qué pasó?

JO: No agarró ninguna, se fueron (ellas) de la casa, qué carajo.

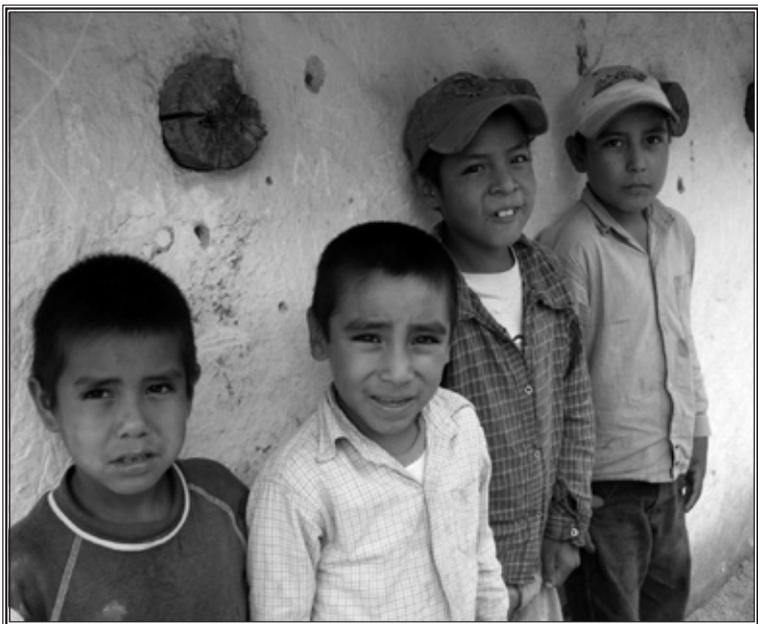
Teodoro, en otro momento, ofreció también en español una explicación de las diferencias entre la conducta de los *yorí*, la cual contrasta con la de los *guarijío*. Sus comentarios surgieron durante una entrevista informal en la ciudad de Chihuahua.

72. TE: Mira, voy a decirte una cosa.. **los *yorí* son como cochis** (marranos). Por eso cuando Dios hizo un mono de barro, el diablo quiso empararse con Dios. Entonces, el diablo formó un mono pero de ceniza, no se.. Entonces, sopló y sopló y no lo movió. Dios dijo, échamelo para acá y sopló dos veces, ni más y ahí es donde se enojó más el diablo. Es por eso.. Mira dicen los *yorí*, en nada mueren, de coraje, se matan entre ellos, los *guarijíos* no, *guarijío* es diferente. **Ellos se meten en donde llegan, los *guarijíos* no.** Por eso dicen *cochi*. Como decía este señor que vive en La Trompa.. **los *yorí* son como cochis**, entran llegan a la casa y andan trompeando la canoa (rompiendo los trastes). **Los *yorí* llegan a una casa y no tienen vergüenza y ahí se metan.. *guarijío* no, piden permiso y si no le dan pues ahí se regresa. Por eso vienen con muchas palabras muchas cosas que hay que platicar.**

José describió como *yoritos* (pequeños *yorí*, un poco *yorí*) a los niños mestizos de San Juan, cuyos padres incluyen parejas “mixtas” de indígenas y mestizos. La lengua materna de estos “*yoritos*” es *guarijío* y la observación directa confirmó su uso cotidiano.

73. JO: Estos bukis @@ son *yoritos* @ la mamá es pura india.

Otra opinión sobre estos niños hablantes salió también en San Juan por Leopoldo (LP) residente de La Finca de Pesqueira y primo hermano de Gabriela. En el siguiente escenario se encuentran Ana y José, con su nieto Pedro, Teodoro y yo. De



Los niños “yoritos” de San Juan, su lengua materna es guarijó
(Harriss, 2008)

pronto llega Leopoldo junto con dos niños yoritos (entre 9 y 11 años de edad) y un muchacho guarijó (de 13 años de edad); todos los muchachos son de la casa de la vecina. La lengua dominante de los tres es guarijó. Cuando se presentan en el patio del solar, Leopoldo saluda de la manera habitual:

74. LP: *kuira* (hola) saluda a la gringa.

Los niños se mantienen en silencio, mirándome desde la orilla del patio, el muchacho guarijó se acerca, me ofrece su mano para saludarme sin palabras. Los dos niños mestizos se mantienen al margen. De pronto, Leopoldo voltea dirigiendo su atención a mí y dice:

75. LP: hummm, los niños *yori*, más corrientes, no saludan.

Aquí se observa cómo el estigma social y étnico opera en la ranchería de manera distinta que en los pueblos. En este caso, en contra de los niños mestizos, los cuales, a pesar de hablar la lengua, eran catalogados como “corrientes” por la supuesta “falta de cortesía” de los saludos. Su trasgresión era explicada a partir de una condición de raza y no de uso de la lengua.

Ana señaló otras relaciones sociales entre los *yori* del rancho mestizo, vecino de La Mesa de Seriachi, con los indígenas de San Juan.

76. AN: Estos de La Mesa siempre se hicieron ricos de los indios.

Trabajamos por ellos,... vienen en troca, nos llevan a pizar.... son *chutaneros* (traficantes de marihuana) roban mota y lo venden en la pista,... ya no sembramos, roban todo.

Estas referencias indican que sus conflictos con los *yori* provienen de su asociación con el diablo, sus tipificaciones “malévolas” debido a su clase social dominante y a las prácticas de robar a los indígenas. Mientras que los discursos asocian a los *yori* con el demonio, el mal y sus condiciones de pobreza, Ana decía que en cambio, los guarijós son cercanos a Dios.

77. AN: Aquí somos puros cristianos, hijos de mi padre

CL: ¿Cómo se llama?

AN: *no?no* “padre, Dios”

No obstante, en ese momento, ella misma admitió que en realidad:

78. AN: ..mm hay *yori* bueno.. no crees, hay indios muy carajos también, uno de ellos mató mi hijo.

En la conversación 79, Alfredo (AL) y Gabriela (GA) señalan “lo peligroso” de las palabras en lengua indígena, si es que éstas son escuchadas y entendidas por los *yori*.

79. AL: (dirigiéndose a mí) no

podemos hablar si usted está aquí

(salí de la cocina, dejando la grabadora con Alfredo)

AL: *waachi -rega naosao chokichi*
ya saka guarijó naosaméri eʔego

“Se habla sin vergüenza nos sentamos”

“Aquí sentados hablamos entonces en guarijó”

GA: susurros

AL: *nepá enamíra*

“Después ella viene” (se refiere a mí)

GA: susurros

AL: *iwaka ti, éste*

“Está aquí, éste” (la grabadora)

GA: *amó itóme maéri-niga*

“Creía que lo había llevado”

AL: *kaí itóre celular*

“No llevó el celular” (se refiere a la grabadora que tiene tamaño y forma de un teléfono celular)

AL: *iwaka ti*

“Está aquí este (la grabadora)

GA: *nenére- wari, no-nerére*

“Enséñame, enséñame la”

AL: *ye ʔ ye aremega peichi buu-reméra* “Mamá, está peligrosa también”
(la grabadora)

AL: *puká-rime oláni tewí-ego*

“Esa cosa tienen ahí para arriba”
(como viven en barranca, se refiere a las tecnologías que tienen “para arriba” en la ciudad)

AL: *ne kamuma pirechi sené gachi waamí, paonámina*

“Una persona para allá puede enojarse, allá en la otra banda” (los mestizos que viven en la sierra arriba, pueden

	molestarse con lo que se escucha en la grabadora en lengua indígena)
AL: <i>ooá achigó reme kiamá boga- a cualquiera, mashigá nenéme pao</i>	“Como favor, puede darle a cualquiera para allá”
GA: <i>e?ego, kai yoorí naosaga</i>	<u>“Entonces, no hablamos de los yori”</u>

Se nota en esta última conversación la preocupación de Alfredo de que el guarijó no debe hablarse frente a los mestizos y que las palabras en lengua indígena son peligrosas si es que llegan a los oídos de los *yori*.

Durante el siguiente comentario, Flora (FL) señalaba ideas diferenciadas sobre los *yori* pero dentro del mismo discurso.

80. CL: ¿Su nuera es guarijía?

FL: Ella es *yori*, ella no sabe nada.

FL: Pero no crees, hay guarijós muy carajos también.

Los ejemplos muestran una delgada línea entre la descalificación o el miedo a los *yori*, y una realidad cotidiana de matrimonios y relaciones interétnicas. Es decir, existen conflictos violentos, tensiones y miedo, así como momentos de cooperación vista en las parejas, como el caso de la nuera *yori* de Flora que, a pesar de formar parte de la familia, es vista de manera inferior. Como señalé, los matrimonios interétnicos observados normalmente son entre mujeres mestizas con hombres indígenas, los cuales ameritan más investigación a futuro, ya que estos podrían influir en los procesos que impidan la socialización de la lengua indígena.

Hay otros discursos que señalan grados de “autenticidad” entre los guarijós y *yori*. Por ejemplo, Mario, de Loreto, mantiene viva su lengua, habla en su casa con su familia y en los espacios públicos entre guarijós y mestizos. Su caso es interesante y rompe las tendencias observadas hasta ahora, ya

que su familia es la única conversa a los Testigos de Jehová, suceso que fracturó (en teoría) muchas de sus costumbres y relaciones dentro de sus redes sociales. No obstante, Mario refuncionalizó su identidad indígena dentro de esta nueva religión, pero a partir de la oralidad tradicional guarijó de sus ancestros. En esta entrevista, Mario (MA) explica su conversión y, a su vez, recrimina la actitud de los jóvenes guarijós por la pérdida de sus costumbres. Según él, no deben abandonar su lengua materna. Indica, en las siguientes frases, que sin su lengua son más yori que guarijós.

81. CL: ¿Cuándo empezaste con los testigos?

MA: Hace mucho, es que me hace recordar de mi familia y como mi papá contaba en las noches. Hablaba sobre Dios, el agua, los guarijós de antes.

MA: *ee* “sí”, era la tradición.

CL: ¿El diablo estaba en los cuentos?

MA: También, pero mi papá estaba equivocado. Los testigos son estudiados, ellos saben bien los cuentos.

CL: ¿Oye, tu papá contaba en guarijó?

MA: Sí, pero los jóvenes de hoy no quieren nada. Ya no saben la guarijía, y estos (refiriendo a los hijos de Isa), nada hablan, son más *yorizados* pues.

Es interesante observar cómo Mario nombraba “yorización” (conversión en *yori*) al proceso de conflicto intercultural entre guarijós y *yori*. Para él era evidente por la pérdida de la lengua de los hijos de Isa. Sin embargo, su conversión religiosa no era considerada por él como importante en este conflicto.

Benito (el hermano mayor de Isa) ha sido comisionado como presidente ejidal seccional de Loreto (ejido Ignacio Valenzuela, Chínipas). En 2006, fue nombrado por los guarijós de la zona como su representante al Consejo Consultivo de la CDI. Nació en la ranchería de Tojiachi en 1953. Su

papá Roberto y su madre Doña Carmen (cuadro 1) hablan la lengua pero nunca en lugares públicos. Su madre evitó intencionalmente hablar la lengua frente a los hijos para que “no sufrieron con los yori como ella había sufrido”. Benito entiende la lengua, pero habla muy poco. De hecho, no se presentan muchos momentos cotidianos para que él pueda practicarla. La mayoría del trabajo de Benito le obliga a frecuentes salidas para atender los distintos asuntos del ejido, los cuales son exclusivamente en español. Sus hijos manejan un léxico mínimo en guarijó que incluye formas de saludar y otras cortesías consideradas básicas (dar gracias, despedirse, etc.) y algunas preguntas y frases “sencillas”. Sin embargo, según Benito (BE) sus hijos jamás aprendieron a hablar. En el siguiente testimonio Benito revela sus opiniones sobre la lengua. Además, su discurso, en un tono “bajo” y pausado, contiene los silencios habituales de las conversaciones ya señaladas en guarijó.

82. BE: mmm ... cómo te digo? ... la lengua se va retirando.. El idioma guarijío... es por el español, más bien eso es lo que la retira.... El español no lo deja... igual como la tradición... Fíjate que los chotean, lo burlan los de la lengua español. Se burlan de ellos y eso es lo que hace que se está perdiendo la lengua, la tradición. En varios ocasiones a mí me decían ...“mira este indio que lo que está hablando, y luego se ríen de ellos (énfasis que no dice de nosotros). Bueno pues el idioma se debe de hablar.

Es necesario... la escuela en guarijío, o sea ¿qué pasaría, si tenemos escuela bilingüe? Tendría que ser privado.. si no.. sería lo mismo (se refiere a los mismos maestros que ahora y al estigma social) para los indígenas.

Si... si todo eso se puede hablar, se debe de respetar... Algunas personas indígenas protegen su idioma pero muchos dicen que “no” pues es mejor no hablar ya.. Esta gente también está (en Loreto).

Aquí hablamos puro *yorí*. Mis hijos no saben nada de guarijío. Uno que otra palabra no más.

Pero la guarijía es más bonita... las dos (lenguas) son buenas, hay que hablar con toda la gente, pero eso sí, se está perdiendo las tradiciones (la guarijía) y esto es muy triste.

Siendo guarijío, lo interesante del discurso de Benito es la “nostalgia” (Hill, 1998) que expresa por la pérdida de la lengua y las tradiciones; además, su forma de oscilar entre ser indígena y ser mestizo –refiriéndose a “ellos” como guarijíos. Esto es a pesar de ser el representante indígena de la localidad. Dentro de todo, Benito mantiene el estilo narrativo pausado que caracteriza la forma habitual de hablar en guarijío.

En otra conversación, Teodoro aseguró que los *yorí*, en cuanto a tono, ritmo y estilo hablan diferente que los guarijíos, de forma profusa y difícil de comprender. Al hablar sobre una autoridad mestiza de su municipio, dijo acerca del español:

83. TE: *Este yorí güero, koala naaósari* “Palabras enredosas”
CL: ¿Que es eso?
TE: @@
TE: *kaí naaósani, uachíga @@* “No palabras rectas”
CL: ¿Cómo, cómo?
Es que los *yorí* hablan como un animalito dando vueltas en el monte.
El guarijío es.. (apuntando con la mano adelante) ¡derecho!
CL: @@ A ver, a ver, ¿cómo dijo?
TE: *no kalamola, poe, no kolani, no kolacho* “No dando vueltas, camino, no de frente, no en forma redonda como una olla vacía”.
(mostrando impaciencia por mi falta de comprensión)

El testimonio de Teodoro revela de nuevo la importancia del silencio, de hablar de forma sencilla, pausada y “sin tanta vuelta”. En otro momento, en compañía de varios hombres de la comunidad, el mismo ofreció las siguientes opiniones sobre los mestizos y su forma de actuar.

84. TE: e ?énone..

“bueno”

iká niga, iká nete mére remégari guarijó naósari, tamo naósari-wa.

“Podemos hacerlo, hacer una nueva ley de las palabras guarijós, nuestras palabras”

e?énone.. iká-niga kahue netemére remé-gari tamu guarijó naósari

“Bueno, hago yo bien, hablar nuestras palabras (la lengua guarijó)”

eregá nogaó yoorí we´e i-otega

“Así, revuelen los yori la tierra” (se refiere a los molinos de la mina de Ocampo)

eregá mo?olochi enogáni yorí

“Así, en la cabeza (municipal) vienen los yori”

no we?e moioochága po kaísa..

“No hay que remover la tierra”

netétache remégari tamo naósariwa

“Vamos usar más nuestras palabras”

eregá we?e iká moióchani eregá..

“Así, la tierra se revuelve, así”

Waʔáʔi-kehkí buu naaósa-buga. "Hasta aquí son todas las palabras"

kaité naósari guarijó

"Ya no hablan guarijó"

natepó remegari witipó ocampo moiochani natúne yori, najuré

"Se encuentra con ellos abajo en Ocampo, el molino (o mina) de los yori está andando"

weʔe wachi puhkae remegari wakipáre.

"La tierra de esos y de nosotros está seca"

ki boga tamo cheriwéna

"ellos no tienen lástima para nosotros"

kaí tamo cheri ʔwena aapuea - kaí poanáchi remé-gári..

"No tienen lástima para nosotros los de ahí, los de barba"

neté súche kahua

"Vamos hacer algo bueno"

nati iká tamo la ley naósari guarijó

"Vamos hacer la ley de nuestra lengua guarijó"

enágo tamu kukuchiwa amo yomága

"Después, será para nuestros hijos los chiquitos de todos"

enágo tamuani kiámi iká paskorúme

"Después, queremos hacer muchas cosas, toda la gente"

kaitére kiago eregá tamo gobierno

"No había antes quien así, como el gobierno"

epegábe askanágori mochiwí

"Ahora si está donde quiera"

naaósari tamo kuchéna tekóri

"Las palabras nuestras van a ayudar aconsejar"

pukaésa shashabáni yoorí..

"Por eso están diciendo demás (hablando demasiado) los yori"

ehpé tamo netenúrena iká inochári. iká la ley tamu naósari iwanáre

"Hagamos nosotros trabajo con éste, la ley de nuestro idioma desde aquí en adelante"

netemá remégari tihoema ola-ságo..

"el que hacer de nosotros los hombres es de ponernos de acuerdo (organizar-nos)"

wahibá naósari

"Se acaban la palabra"

El discurso de Benito (número 82) explica un vínculo entre la pérdida de la lengua con el desvanecimiento de "la tradición", expresando su deseo de reivindicar estos procesos. Por su parte, Teodoro (número 83) marca una clara distinción entre los estilos, diferenciando del habla enredosa de los mestizos, la rectitud de los indígenas y, en este último discurso (número 84), señalando además, los nexos entre la destrucción del medio ambiente, el "maltrato" a los guarijós por parte de los yori y los derechos lingüísticos de los indígenas. Muestra una combinación de conciencia politizada, identidad étnica, ideología lingüística y derechos humanos, así como la necesidad de la organización comunitaria en este sentido.

En resumen, a lo largo de esta etnografía de la comunicación guarijó, he tratado de mostrar distintos niveles en torno a la vitalidad lingüística y su composición en las redes sociales vía los discursos cotidianos "normales", los narrativos, el lenguaje ritual, lo que se dice que se debe hacer

con la lengua y las opiniones sobre la lengua captadas en las entrevistas. Otro aspecto es el silencio, también expresado en distintas ideas sobre las expectativas verbales y no verbales internas del grupo y en torno a sus opiniones de los *yorí*. El habla guarijó se distingue del español y los mestizos por sus usos significativos del silencio y las narrativas de tipo monólogo. Su ideología lingüística expresa una identidad diferenciada de los *yorí* mediante estas conductas de cortesía (el silencio), estilos narrativos, la reproducción de la historia oral (*pichikena*, la creencia, la verdad), el concepto de *koala* - los *yorí* hablan como "un animalito dando vueltas en el monte". Mientras que los indígenas hablan la verdad y en *kái-koala* "sin enredos". No obstante, se ve que *kai-koala*, las cortesías y las conductas del silencio son recursos transferibles al español.

Las normas en el uso de la lengua son utilizadas para evaluar a las personas y situaciones. Esto es evidente en la idea de "hablar cuarteada" como un discurso "purista" (Hill, 1980) donde el uso de los préstamos del español es "mal visto". En realidad, para todos hay un gran número de palabras del español incorporadas al lenguaje cotidiano. Lo relevante de esta mirada es la presencia, inclusión e identidad étnica de algunas personas monolingües (en español) dentro de estas redes sociales de indígenas. En estos casos, los nativos hablantes toman en consideración las circunstancias, los casos individuales y aislados para su inclusión del grupo.

CAPÍTULO V

Conclusiones

Ideología lingüística e identidad étnica entre los guarijós

Al inicio de esta investigación propuse analizar los nichos de vitalidad lingüística para encontrar, dentro de las redes sociales guarijías, las relaciones entre la ideología lingüística, su lengua e identidad étnica, las cuales son contempladas dentro del contexto de las dinámicas de desplazamiento a partir de las causas sociales tanto internas como externas del pueblo indígena. En este capítulo final retomo lo encontrado y trazo además una reflexión en torno a los resultados arrojados a partir de la metodología utilizada para apuntar hacia posibles direcciones de investigación.

La etnografía de la comunicación de las redes sociales guarijías, como marco referencial y ejercicio descriptivo, mostró un fragmento de las interacciones cotidianas. No obstante, esta mirada nos aproximó a distintas variedades discursivas posibles que ofrecen pautas en la comprensión de la lengua como acción situada, las construcciones de “persona” e identidad colectiva internas al grupo.

La capacidad *performativa* de los individuos tiene que ver con elementos como la edad, experiencia, género del hablante, estilo narrativo y las formas de socialización de lengua y las ideas propias de los hablantes. Asimismo, apuntan sobre sus nociones de etnicidad frente a la comunidad mestiza. La articulación de las diferentes interacciones que surgían de manera “natural” desde la vida cotidiana fue, de algún modo, arbitraria. Su organización surgió a partir de una búsqueda de marcos, formatos discursivos y estilos similares según mi propio criterio y a partir de las opiniones de ellos. Es decir, una distinción, por ejemplo, entre la historia oral sobre el origen del grupo (*guarijó pichikena*) y

los “cuentos en la cotidianidad” son categorías construidas y no representan necesariamente tipologías distintivas de los colaboradores.⁵⁵

Sin duda, otras temáticas como las palabras consideradas “prohibidas” *suuero naosane* - “palabras feas”, los chismes (*westúgi*) y las mentiras (*westúchi*) comprendidas mejor como “las cosas que no se deben de hablar”, apenas se abordaron en comunidad y carecen por lo pronto de mayores posibilidades analíticas.

A pesar de estas limitaciones, el material captado del “flujo natural del habla” y complementado con las entrevistas de apoyo, nos acerca a las ideologías lingüísticas operando dentro del grupo, cuya relación finalmente los aglutina alrededor de una identidad étnica propia. En momentos, estos nexos aparentan contradicciones, de manera que no hay una clara concordancia entre el discurso como vehículo directo entre la lengua e identidad y las prácticas observadas de “inclusión o de exclusión” de las personas a estas redes.

Por lo que han dicho ellos mismos, tanto en las rancherías y entre los habitantes en los lugares con mayor desplazamiento (de Loreto y Arechuyvo), existe una noción compartida que enlaza la lengua con un ideal de “legitimidad ancestral” reproducida a viva voz dentro de las redes sociales, cuya muestra de vitalidad lingüística cotidiana, más que cualquier otra práctica cultural, es asociada en todas las familias estudiadas con una noción de “veracidad étnica”. Ésta se ve en distintos discursos normativos en guarijó y/o en español, cuyas temáticas explican el origen del grupo, la formación de

⁵⁵Según Miller (1996: 136-138) hay cuatro sufijos indicativos del pasado: *cero-* pasado inmediato, *ri-* pasado imperfecto, *re-* pasado remoto y *ru-* pasado atestiguado. El autor dice: “El límite entre pasado inmediato y remoto es subjetivo y a veces se pueden intercambiar. El uso de- *re* en el pasado remoto señala que se recalca que la acción se llevó a cabo en el pasado” (Miller 1996: 138). Por mi parte, no encontré una indicación de un sufijo para un “pasado mítico”.

su territorio, las construcciones de género y de parentesco, su condición de pobreza o de clase social, su diferencia racial y las lógicas detrás de las construcciones contrastantes entre ellos mismos y los mestizos locales.

Con el apoyo de las interacciones y los conceptos ya expuestos, este capítulo concluyente da una interpretación resumida del material recopilado, para explicitar los nexos observados entre la lengua, ideología e identidad étnica entre los guarijós. Por tanto, estas conclusiones son parciales, y reflejan sólo la superficie de esta compleja problemática manifestada en las diversas prácticas lingüísticas e ideológicas y articuladores entre su lengua e identidad étnica.

El silencio-estilo discursivo, redes sociales e identidad étnica

Waʔási kehki buu naósa-ri-ga, “hasta aquí son todas las palabras” cobra múltiples significados según los diferentes contextos. Por un lado, es un mecanismo para finalizar las conversaciones, los relatos personales, los cuentos y las leyendas. Se inscribe dentro del discurso mismo a partir de una forma habitual de saludar visto en: “¿Tú qué dices?-Nada”. Además, “hasta aquí” *waʔasi* y *wahibá*, se refiere a una metáfora usada tanto para designar el fin del camino de las palabras, el final de una trayectoria de vida o de los senderos de la sierra. “Aquí son todas las palabras” apunta a un ideario particular donde la importancia es puesta en escuchar al medio ambiente y a los demás. Representa una norma socialmente coherente en la formación de la persona dentro de sus redes sociales. Es decir, se le puede pensar como una práctica identitaria particular y la manera “correcta” de portarse entre “la gente”, la cual se marca por un uso deliberado y adecuado del silencio que, en contextos específicos, señala las pautas de conducta en la “inclusión o la exclusión” dentro de estas redes. En sus variadas expresiones, el silencio alcanza a inscribir a las personas dentro de su grupo social, diferenciándolas de los vecinos *yorí*.

Como demuestran las interacciones, el estilo discursivo propio de los guarijós se manifiesta por el uso de pausas, a veces prolongadas, un énfasis en escuchar y mantener la mudez en ciertos contextos sociales donde los silencios, de hasta 20 minutos o más durante la conversación, son “cómodos” y “normales”. La excepción es evidente durante los cuentos, en lo cotidiano y en su historia oral donde el orador habla de forma continua y fluida frente a una au-

diencia atenta. Como una conducta “ideal” esperada y un mecanismo en la construcción de “la persona”, este estilo de hablar (y de escuchar) se mantiene dentro de las pautas asociadas con la prudencia, el respeto y el “buen modo de portarse”. Este marco discursivo de “monólogo”, donde las personas dirigen la atención total de la audiencia, es visto en sus cuentos en la cotidianidad, los relatos de historia, o de mitos y los cantos dentro de la *guarijó picikená* (“la creencia guarijó”), se diferencian de las conversaciones cotidianas donde a veces hay silencios prolongados durante las mismas interacciones.

Por su parte, sólo observé una situación con personas interactuando con traslapes; caso centrado en una discusión sobre el dinero, donde además hay uso de cambios de códigos entre guarijó y español. Mientras que las palabras prohibidas o “feas” y el “hablar con cola”, representan formas “peligrosas” o “no-deseables”. El chisme es asociado con la mentira y ambos son equivalentes a *owélagá*, o tener “la boca abierta como la puerta de la casa”. De nuevo, estos últimos nos remiten al silencio y la discreción como la conducta verbal preferible.

Dentro de estas redes sociales, el desarrollo de la capacidad individual de escuchar es cultivado desde la infancia y vista cuando los niños se mantienen en silencio al margen de los adultos y de la comida, hasta que son invitados a pasar. Además, es evidente en las formas de corregir a los menores con la frase *naó-loaya saka* “estate en silencio”. La socialización del silencio para cultivar un porte físico y verbalmente contenido tiene sus ventajas en cuanto a su sobrevivencia en la sierra, estando ellos atentos a los sonidos del medio ambiente como la llegada de personas, animales u otras señales del entorno.

En cuanto a las relaciones de género, vimos que el cortejo entre jóvenes es llevado a cabo en silencio: los novios se comunican sólo con miradas muchas veces hasta su eventual salida de la casa como pareja.

En términos de las relaciones interétnicas, el silencio de las personas frente a los yori resulta ser una conducta de “exclusión” ejemplar para los jóvenes y los niños cuando ven que los adultos utilizan la ausencia de interacción para mantener a los foráneos al margen. Para algunos de los guarijós, la falta de un manejo “adecuado” del silencio de los yori, junto con su forma de hablar en exceso y manera enredosa, resultó en su caracterización como “cochis”, “rudos” y “poco pensantes”. Estas nociones son reforzadas dentro de su mitología e historia oral donde los mestizos toman el papel de los “hijos de diablo”.

En última instancia, pero no de menos importancia, hay dos dimensiones adicionales del silencio operando en las situaciones interétnicas: el primero es el llamado silenciamiento de los indígenas por las instituciones dominantes y el silencio utilizado como mecanismo de resistencia, cuando los indígenas optan por no hablar la lengua materna frente a los vecinos o niegan la comunicación en español. En estos casos, el silencio resulta una táctica “de exclusión” de las redes sociales, sea impuesto desde la sociedad dominante o como opción por parte de los mismos indígenas. Entonces podemos pensar que estas múltiples dimensiones del silencio funcionan para aglutinar a las personas alrededor de un estilo particular de habla, que como práctica identitaria en la construcción de “persona” les inscribe dentro de sus redes. Finalmente, este estilo comunicativo es transferido al hablar español.

La diversidad de ideologías lingüísticas

A lo largo del trabajo encontré diferentes discursos que ofrecen pautas de distintas ideologías que operan en las comunidades, las cuales nos hablan también acerca de la “inclusión” o la “exclusión” dentro de las redes sociales y por ende de sus prácticas identitarias compartidas. El trabajo de campo me llevó a identificar discursos que asociaban la lengua con el grupo étnico y otros que apuntaban a los *yori* como “los malos”. Tal vez se pueden considerar dichas alocuciones en términos de un “metalenguaje”.⁵⁶ En primer lugar, hay quienes muestran tendencias “puristas” (Hill y Hill, 1989) como Mario (Los Alamillos, Loreto), José, en San Juan, y Teodoro en La Finca de Pesqueira. En estas construcciones existe un lenguaje denominado “hablar cuarteado” como una forma “indeseable” o “incorrecta” de expresarse en la lengua indígena, cuyo principal indicador es el uso de los préstamos del español. Esta noción incluye una asociación “negativa” y de “deterioro” de la lengua, lo cual transforma a la gente en “*yoritos*”, considerados por los primeros como una raza inferior por su asociación con los cochis y el diablo. A pesar de esta noción compartida, las prácticas cotidianas observadas dictan que, en realidad, todas las personas usan con frecuencia préstamos del español.

Por otra parte, se observaron dos nuevas esferas de acción para el uso de la lengua en la vida cotidiana de las ranche-rías, las cuales facilitan su vitalidad. Éstas incluyen el caso de Mario, quien resignifica su identidad étnica con el uso de

⁵⁶ Aquí se entiende metalenguaje en la definición de Matthews (1997: 223) donde señala éste comoun lenguaje que construye afirmaciones referentes a una lengua.

la lengua dentro de su conversión a los Testigos de Jehová, adecuando los sermones a la tradición oral guarijó de su propia familia, pero a partir de una doctrina de estos misioneros que promueve nociones de aceptación de “todas las etnias” y en donde los diferentes idiomas forman una parte de “un gran plan de Dios”. Esta creencia, asumida por Mario, forma parte de su ideología en la reproducción de la lengua en su casa, entre sus familiares de distintas generaciones.

El otro campo de acción relativamente nuevo es el uso de las radios de comunicación como estrategia en la reproducción de la lengua entre las casas de las rancherías. Las personas conversan “libremente” en guarijó sin temor de ser entendidos por los mestizos, aunque en uno de los ejemplos (Radio 1) había cierta advertencia contra el *naosari owéлага* (“hablar demasiado” o “con la boca abierta como la puerta de la casa”). No obstante, la reproducción de estos prejuicios, el formato de comunicación por radio también es percibido por los niños, de modo que facilita la socialización y la vitalidad lingüística con interacciones cotidianas en lengua indígena entre comunidades o entre las casas dispersas de una misma ranchería.

Otros discursos encontrados son los de “atraso”. Éstos son producidos por las autoridades indígenas locales (Rodolfo y Benito) y marcan una asociación ideológica entre la condición socioeconómica de marginación de los indígenas con la lengua y, en general, con su forma de vida. Esta relación agrupa en un mismo plano las dimensiones sociales consideradas por ellos mismos como negativas, donde la pobreza es construida *vis-a-vis* la lengua y la cultura. En años anteriores, estas autoridades promovían la integración indígena a la sociedad dominante y la expansión de escuelas, la participación en el ejido con los mestizos y la castellanización de la población guarijó, según ellos, para “su autodefensa”. Los recientes cambios en las políticas nacionales con la promo-

ción de “los derechos culturales y lingüísticos” promueven políticas (aún no realizadas) de revitalización, dentro de las cuales estas mismas autoridades modifican sus discursos para acomodar programas de promoción cultural u otros procesos recientes promovidos desde la Coordinación Estatal de la Tarahumara y la CDI, donde además se observaron prácticas de minorización de la lengua por parte del representante del Estado, quien se burló abiertamente del estilo de habla particular de los guarijós.

Otros discursos de “atraso”, pobreza y de clase social muestran una ideología distinta que favorece la identidad étnica y la vitalidad lingüística. Por ejemplo, en las rancharías se encuentra dentro de la historia oral guarijó (*pichikena* “la creencia guarijó”) una asociación entre su origen, como los hijos de Dios, su cultura, lengua (en danzas y cantos de Dios) y su pobreza por la dominación del hermano mayor (*kumu*, “hermano mayor” y diablo). El diablo es puesto en escena como el padre de los *yorí*, cuyo estatus y rol social justifica la subordinación de los indígenas. La reproducción de la *pichikená* inscribe a los guarijós en un “orden natural” de sumisión donde el atraso, en este contexto, no es mal visto. Los guarijós son los aliados de Dios y su pobreza es una prueba de ello.

En los lugares con más desplazamiento lingüístico encontré discursos con un tenor de “nostalgia”, como los de Benito, Isa y Rodolfo. Entre estas personas, cuyas vivencias incluyen procesos de estigma y un esfuerzo consciente para desplazar la lengua asociado con el progreso; sus diálogos encierran una “nostalgia” expresada en sus deseos de revertir esta pérdida (Hill, 1998). En todos estos casos, los informantes afirmaban que cualquier acción en este sentido necesariamente tiene que formarse a partir de una organización ajena a los *yorí*. Dentro de ello, Isa atestigua que sólo usando la lengua en la vida cotidiana se recobran estos espacios sociales, y que las metas

de revitalización no requieren de ningún programa formal y oficial. Finalmente, otro tipo de discurso de reciente aparición es relacionado con nociones de derecho lingüístico (Rodolfo, Benito, Rosa y Teodoro). Este último es manejado normalmente por las personas y sus familiares involucrados con las políticas estatales como representantes comunitarios.

Además, en los nichos de vitalidad encontré conflictos lingüísticos internos y un uso diferenciado del español (o del guarijó) entre los integrantes de las mismas redes sociales. Por ejemplo, Pablo es incluido en las redes como representante indígena aun cuando no habla guarijía, recordando que su circunstancia de huérfano en la infancia resultó en la pérdida de la lengua y, al parecer, los demás comprenden esta situación de forma que él se encuentra plenamente incluido en las redes. Pero este ejemplo de “inclusión” es un caso relativamente aislado.

Encontré que quienes niegan sus antecedentes lingüísticos son “mal vistos” por otros integrantes de la comunidad. Tal es el caso de Juan, el gobernador de San Juan, quien niega el uso de la lengua debido a sus años como trabajador en Sonora, experiencia que le borró dicho conocimiento. A pesar de llevar su cargo como gobernador y representante de la comunidad, Lorenzo se expresó mal de él por haber dejado su lengua, asociando esto con la negación de sus antepasados.

Por su parte, Benito, otra persona criticada, aunque creció con la lengua materna no la usa y tampoco la transmitió a sus hijos. Tal es la situación del representante del Consejo Supremo. Por su parte, la madre de Luz Elena, de San Juan, no comprende por qué sus hijos usan el español. Su hija es mal vista entre los integrantes de su nueva residencia en La Finca de Pesqueira porque trata de disociarse de las demás redes locales y “el bajo estatus” de los indígenas, argumentando que su padre era blanco y por ello no sabe hablar la

lengua. En todos estos casos, los otros integrantes de las redes recuerdan la fluidez con que hablaban estas personas en su infancia de modo que la negación, como las explicaciones, no les satisfacen.

Las rancherías estudiadas no se libran de todos los procesos del conflicto y del desplazamiento lingüístico. Además, en ellas opera el estigma contra quienes niegan hablar la lengua nativa. Ciertamente, en estos sitios hay, lo que podemos llamar, un balance favorable de población de hablantes, donde la lengua indígena se encuentra en condiciones dominantes y así en una situación que permite la preferencia y la crítica de los hispanohablantes. En este sentido, la ranchería como un tipo de asentamiento ancestral de los pueblos del noroeste puede ser considerada tanto una práctica de organización de las redes sociales del pasado como un mecanismo contemporáneo de blindaje o de resistencia contra los procesos actuales de desplazamiento. En estos nichos de vitalidad lingüística, reproducen las normas de interacción con los niños con la recreación cotidiana de pautas de conducta como saludos, conversaciones, cuentos, mitos y toponimias que orientan y proyectan nociones de pertenencia en el territorio, una historia propia, condición de pobreza y un enemigo en común, el hombre blanco o *yori*. Pero este vecino "incómodo" es tolerado, ya que de algún modo es (re)construido cotidianamente en la oralidad como "un pariente lejano".

No existe una relación única y directa entre la lengua e identidad étnica de los guarijíos, más bien esta relación existe dentro de una producción cultural de discursos en torno al "deber ser de la lengua", pues sirve como mecanismo de sanción que puede, además, contrastar con la realidad cotidiana que muestra lo "cuarteado" (los préstamos) y los usos diferenciados dentro de las mismas redes sociales, los cuales a su vez, producen estigmas al interior del grupo.

Dentro de las dinámicas observadas se encontró a individuos que, de algún modo tuvieron un impacto sobre los procesos de desplazamiento y de vitalidad lingüística. Entre ellos, el Consejo Supremo a partir de su promoción de las escuelas en español y sus ideas del “atraso” de su pueblo, y Lorenzo como una personalidad de prestigio local que fomenta el uso de la lengua en San Juan.

Consideraciones finales

Esta etnografía de la comunicación guarijío nos muestra que dentro de los procesos de conflicto y desplazamiento, la lengua guarijío mantiene una precaria vitalidad en las rancherías. El método produjo un corte transversal de ejemplos y de marcos discursivos del pueblo donde la experiencia real en campo no se limitó a un solo tipo de indicadores verbales sobre la identidad étnica, más bien se trató de la observación directa de las diversas situaciones y contextos vividos. De esta forma, la investigación abrió cuestionamientos sobre algunos géneros narrativos que ameritan un mayor tratamiento y profundización a futuro. Entre ellos, considero que las palabras "feas" ofrecen una ventana para entender las conductas verbales "prohibidas" y "peligrosas", además de las dinámicas y las relaciones de poder internas del grupo. Asimismo, los mitos, leyendas, cuentos y cantos revelan una filosofía de vida, cosmovisión, relaciones interétnicas y una humanización de la naturaleza aún no aprovechadas.

Para entender a profundidad los mecanismos conflictivos y de vitalidad lingüística que operan en las comunidades, es preciso enfocar futuras investigaciones en la observación directa de la socialización de la lengua, la adquisición entre los infantes guarijíos y las interacciones con otros niños de la población mestiza. Es necesario un mayor conocimiento sobre el funcionamiento de la lengua en estos asentamientos tradicionales y en los pueblos interétnicos, amén del impacto de la migración, las políticas educativas, así como los otros procesos y dinámicas de estigmatización que actúan sobre este sector. Además, la investigación invita a buscar una mayor colaboración con ellos para la construcción de propuestas y políticas públicas viables que abran espacios para el uso de la lengua. Finalmente, también debemos pensar en políticas

dirigidas a la sociedad dominante que eduquen sobre los derechos lingüísticos enfocados en frenar los violentos procesos de racismo, discriminación y desplazamiento cultural y lingüístico que viven los hablantes de guarijó, al igual que muchas otras comunidades indígenas de México.



Niñas y niños de La Finca de Pesqueira, Moris
(Harriss, 2008)

CAPITULO VI

Epílogo

Epílogo

En años anteriores había dedicado algunas investigaciones a la presencia e impacto de la narco-siembra y el tráfico de estupefacientes en la zona guarijío, las dimensiones materiales, sus manifestaciones simbólicas y matices de género (Harriss, 1998, 2000, 2001, 2001, 2002, 2003, 2005, 2008). Éstos fueron intentos por descifrar y comprender la violencia social vivida, sus demoras, las lógicas de las balaceras y de las confrontaciones locales, las agresiones ante el pueblo guarijío y, en particular, sus huellas sobre las familias y las mujeres indígenas. Además, traté de entender las políticas del Estado nacional que encabezan desde lejos esta llamada "guerra contra las drogas" que actualmente en el estado de Chihuahua parece un fenómeno sin fin.

Dentro de las comunidades, las observaciones se centran en los mecanismos cotidianos y creativos de sobrevivencia del pueblo. Por aquel entonces, la información de las experiencias vividas de violencia en campo se dirigía al análisis de estos episodios sociales disfuncionales de confrontaciones entre narcos locales con "pleitos casados". Por varios años, y por las distintas problemáticas de orden ético, al término de estas investigaciones había decidido no volver a hablar del tema, entrando de lleno a los procesos de la lengua. Sin embargo, hoy en día me resulta imposible seguir ignorando la realidad etnográfica. Si el abordaje de los tópicos de narcotráfico, el terror del Estado, el tráfico de armas, el abuso de mujeres y menores, los secuestros y los mutilados que forman parte de esta violencia vivida es "incómodo", no hablar sobre ello también lo es.

En 2010, en el actual contexto de violencia creciente en el estado, las cosas han cambiado en comparación con aquellos años. En la sierra guarijía, las confrontaciones y los rezagos de

esta constante intimidación se encuentran en un proceso de reconfiguración en términos cuantitativos y cualitativos. Hoy en día, los diferentes carteles se apropian y defienden sus plazas dando como resultado un entorno social en plena guerra. Para el resto de la sociedad mexicana, ésta es una lucha invisible. No se ve en las noticias locales, ni nacionales, tampoco es representado por las estadísticas de drogas confiscadas, las cifras de muertes ni en las políticas públicas de seguridad nacional, mucho menos en las cifras de “daños colaterales”. La información sobre los hechos locales únicamente se corre entre personas: víctimas-sobrevivientes, refugiados, participantes y observadores, entre las casas y rancherías o difundida por los radios y teléfonos celulares locales.

Los testimonios de quienes lograron esquivar las balas, los refugiados en el monte de una ranchería destruida por petardos y saqueo, la mirada y el llanto de un bebé baleado, la comunicación por los radios “chiquitos” con urgentes peticiones de ayuda o los mensajes de celulares sobre los sobrevivientes hospitalizados se manifestaron como los sonidos, olores y miradas de esta guerra, o más bien dicho, esta nueva etapa del conflicto que formó parte de mi experiencia en campo en el verano de 2010.

Dentro de estos últimos sucesos, el asalto a una ranchería guarijía por parte de un cártel, desencadenó una serie de eventos que ameritan atestiguar. En primer lugar, el ataque resultó en heridos, incluyendo tres adultos, un bebé guarijó y un hombre mestizo. Además, las represalias entre los distintos cárteles propiciaron una confrontación posterior donde hubo 29 muertos, todos ellos de uno de los bandos. Los cuerpos duraron cuatro días en el sol de verano en la cancha de la escuela indígena antes de la llegada de camionetas por la noche que simplemente se los llevaron. En este contexto de peligro, caos y miedo, la comunicación en lengua materna entre familias de las rancherías cercanas era clave

para su sobrevivencia. Todas las personas se mantenían escuchando las noticias sobre los afectados. Tanto adultos como menores se protegían debido a la información transmitida en guarijó, la cual incluía su localización y las necesidades de los refugiados en el monte. El habla les permitía un blindaje real frente a los movimientos de los agresores, quienes no entienden la lengua. Las estrategias creativas para lidiar con la violencia incluyen esta apropiación de las nuevas tecnologías en su propio idioma, la cual resultó determinante para la seguridad del pueblo.

Durante estos acontecimientos, advertí que algunos de los niños observados en 2008 con prácticas lingüísticas cotidianas que por entonces eran principalmente en español, se veían en 2010 pegados escuchando la radio. Por sus comentarios en guarijó, evidenciaban una plena comprensión y competencia de su idioma. Se me presentaron de golpe las implicaciones irónicas de esta situación de franca inseguridad social. Es decir, bajo este nuevo entorno de violencia e incertidumbre, las redes sociales y las prácticas tradicionales funcionaban como estrategias fundamentales en la protección del grupo.

Además, para mi sorpresa, observé otras prácticas culturales retomadas que apoyan la vida del pueblo. Por ejemplo, las siembras ancestrales de maíz, frijol y calabaza están de nuevo en auge. El atractivo monetario de la siembra de estupefacientes que había dominado la economía local desde finales de los años setentas, se encuentra en declive en 2010. Por primera vez en sus vidas, muchas personas jóvenes que nunca habían sembrado maíz lo están haciendo. Afortunadamente, todavía hay semillas originarias de la zona, pero otras como las de papa y de caña, no se encuentran disponibles.

Lo más preocupante de la violencia contemporánea es su impacto sobre la población infantil que está mostrando síntomas de trauma y estrés crónico, manifestados en sus pesadillas e imitaciones de la violencia. Algunos niños(as)

simplemente dejan de interactuar, sin escuelas u otros espacios posibles de desarrollo propio, con su cultura y sociedad emboscada, estos últimos se mantienen en otro tipo de silencio, uno de miedo y terror.

En el México del 2010, temo que esta cotidianidad de los guarijíos no es única. En la Sierra Tarahumara, los pueblos pimas, rarámuri y tepehuanos dan constancia viva de lo dicho, y otros lugares y culturas del país se encuentran subsistiendo en semejantes circunstancias.

Desde la comodidad de mi oficina describo con dificultad lo vivido para comprender este entorno y nuestras experiencias dentro de ello. Por ahora no puedo ofrecer soluciones para seguir haciendo etnografía en estos “campos peligrosos”. No obstante, estoy convencida de que como personas comprometidas con la investigación, difusión y protección del patrimonio cultural debemos dialogar sobre métodos, logística y tácticas para lidiar con este nuevo contexto de violencia social donde muchos estudiosos desempeñan la investigación etnográfica.

Dentro de su lucha para perdurar, sigo asombrada de la capacidad creativa de los guarijíos por buscar momentos de plena alegría. La fortaleza y persistencia de este pequeño grupo étnico es de verdad admirable. Reitero mi profundo agrado de poder acercarme a sus vidas.

cheriwéraba

waʔási - kehkí buu naósa-buga

Waʔási-kehkí buu naaósa-buga. “Hasta aquí son todas las palabras”



Un teléfono celular recibe mensajes
en lengua indígena sobre los heridos
(Harriss, 2010)

Bibliografía

Acosta Briceño y Carmen Leticia.

1992. "Organización política de los guarijíos de Sonora", Dirección General de Culturas Populares, Hermosillo: Unidad Regional de Sonora.

_____, 1992. "Una Historia de Vida: Don José Ruelas", Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas. Dirección General de Culturas Populares, Hermosillo: Unidad Regional de Sonora.

Acosta, Félix Andrés.

1987. "Observaciones léxicas en el campo de las plantas medicinales de tres grupos indígenas sonorenses", en *Memorias del XI Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo: Universidad de Sonora.

Aguayo Alfaro, Marlene.

1960-1961. "Notas mecanoescritas de trabajo de campo entre los guarijíos", Archivo del Departamento de Investigaciones, ms, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Aguilar Zeleny, Alejandro.

1991. "De cómo los gigantes se comieron a los niños cocidos como calabacitas y otras historias de los guarijíos", Dirección General de Culturas Populares, Hermosillo: Unidad Regional de Sonora.

_____, 1993. "Los guarijíos. Un mundo distante", en *Memoria del XV Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo: Universidad de Sonora.

_____, 1995. "Los Guarijíos", en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México: región Noroeste*, México: Instituto Nacional Indigenista.

_____, 1998. "Los Ritos de la Identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena en el noroeste de México", Tesis de Maestría en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Agyekum, Kofi.

2002. "The communicative role of silence in Akan", en *Pragmatics* 12(1), 31-51.

Ahearn, Laura M.

2001. "Language and Agency", en *Annual review of Anthropology* (30), 109-37.

Alegre, Francisco Javier.

1841. "Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España", México: Ed. J.M. Lara.

Almada, Francisco.

1937. "Apuntes históricos sobre la región de Chínipas", Chihuahua: S.E.

Almada, Ignacio.

2000. "Breve Historia de Sonora", México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

Artalejo Corpus, Julio.

2003. "Diccionario, Guarijío/Español, Español/Guarijío", Chihuahua: Coordinación Estatal de la Tarahumara, Gobierno del Estado de Chihuahua.

Bachnik, Jane y Charles J. Quinn.

1994. "Situated meaning: inside and outside in Japanese self, society and language", New Jersey: Princeton University Press.

Barabas, Alicia M.

2003. "Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas" en *Diálogos con el Territorio, Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 17-37.

Barreras Aguilar, Isabel Justina.

1988. "Aspectos de la tradición oral entre los guarijíos de Sonora", en *Memorias del XII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo: Universidad de Sonora.

_____, 1991. "Esbozo gramatical del guarijío de Mesa Colorada." Tesis Lic. en Lingüística, Departamento de Humanidades, Hermosillo: Universidad de Sonora.

_____, 1995. "El sistema de tiempo en guarijío", en *Oseri. Órgano Informático de la Licenciatura en Lingüística*, Hermosillo: Universidad de Sonora, No.0, pp.6-7.

_____, 1996. "Características de la lengua guarijío de Mesa Colorada", en *Estudios Sociales. Revista de Investigación del Noroeste*, Vol. 6, no. 12, Hermosillo: CIAD, El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora.

_____, 2001. "Estado actual de los estudios sobre la lengua guarijío", en *Avances y balances de lenguas yutoaztecas*, Moctezuma Zamarrón, José Luis y Hill, Jane H, (eds.)

México: Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 2005. "Toponimia y expresiones de locación en el guarijío de Sonora", en *Memorias del Coloquio: Toponimia: los nombres de los pueblos del noroeste*, Culiacán: Universidad de Sinaloa, Colegio de Sinaloa.

Barth, Fredrik.

1976. "Introducción", en *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras: La organización social de las diferencias culturales*, Fredrik Barth (comp.), México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Ángel.

1997. "Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México", México: Siglo XXI/Instituto Nacional Indigenista.

Basso, Keith H.

1979. "Portraits of the 'Whiteman': Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache", Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 1990. "Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology", Tucson: University of Arizona Press.

Bauman, Richard y Sherzer, Joel.

1976. "Explorations in the ethnography of speaking", Cambridge: Cambridge University Press.

Bauman, Richard.

1983. "Let your words be few", New York: Cambridge University Press.

_____, 1984. "Verbal Art as Performance", Illinois: Ed. Waveland Press Book.

Beals, Ralph L.

1932. "The comparative ethnology of Northern Mexico before 1750", en *Iberoamericana*, No. 21, Berkeley: University of California Press.

_____, 1943. "The Population of Northern México", en *American Anthropologist*, No. 45: pp. 486-489.

Beaumont Pfeifer, David (ed.).

sf. "Diccionario Español-Guarijío".

_____, 2002. "Catecismo Guarijío", Hermosillo: SINO, S.A. de C.V.

Benjamin, Thomas y Wasserman, Mark (eds.).

1990. "Provinces of the Revolution: essays on regional Mexican history, 1910-1929", Albuquerque: University of New Mexico Press.

Blin, Luc Bernard.

"Algunos recursos terapéuticos de la medicina tradicional guarijío de Sonora", mecanoscrito, Hermosillo: Instituto Nacional Indigenista, sf.

Blum- Kulka, Shohana.

1993. "You gotta know how to tell a story: Telling, tales, and the tellers in American and Israeli narrative events at dinner", en *Language in Society*, 22: 361-402.

Bourdieu, Pierre.

1991. "Language and Symbolic Power", Cambridge: Harvard University Press.

_____, 1998. "Practical Reason: On the theory of action", Cambridge: Polity Press.

Brenneis, Donald L. y Myers Fred. R.

1984. "Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific", New York: New York University Press.

Brenneis, Donald L.

1994. "Introduction" en *Situated meaning: inside and outside in Japanese self, society and language*, Bachnik, Jane y Quinn, Charles J. (eds.) New Jersey: Princeton University Press.

Briggs, Charles L.

1988. "Competence in 'performance': The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art", Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

_____, 1992. "Linguistic Ideologies and the Naturalization of Power in Warao Discourse", en *Pragmatics* 2:3.235-249.

Briceño, Fidencio.

2002. "Lenguaje e identidad entre los mayas yucatecos actuales" en *Diario de Campo (Por los caminos de la lingüística)*, Suplemento 19. México: INAH, pp. 60-63.

Buitemea Romero, Cipriano y Valdivia Dounce Teresa.

1996. "Como una huella pintada", Hermosillo: El Colegio de Sonora.

- Burrus, Ernest, S.J. y Zubillaga, Félix.
1986. "El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769", México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Burrus, Ernest, S.J.
1963. "Misiones Norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1957", México: Librería Robredo/Porrúa, pp.132.
- Camara Barbechano, Fernando.
1961. "Warihios. Guión de planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología", México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Camou, Ernesto.
1990. "Los que viven en la sierra", en AA.VV. *Historia Contemporánea de Sonora*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, pp. 555-570.
- Cano Ávila, G.
1978. "La tribu guarijío de la sierra de Álamos", en *Memorias de del III Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Carpenter, John P., Sánchez de Carpenter, Guadalupe y Mabry, Jonathan.
2001. "La arqueología de los grupos yutoaztecas tempranos" en *Avances y balances de las lenguas yutoaztecas*, Moctezuma Zamarrón, José Luis y Hill, Jane H. (eds.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 359-373.

Cifuentes, Bárbara y Moctezuma, José Luis.

2006. "Mexican indigenous languages and the national censuses: 1970-2000", en *Mexican Indigenous Languages at the Dawn of the Twenty-First Century*, Hidalgo, Margarita (ed.), Berlin, New York: Mouton de Gruyter, Serie: Contributions to the Sociology of Language 91, pp. 191-245.

Cifuentes, Bárbara y Pellicer, Dora.

1989. "Ideology, politics and national language in 19th century México", en *Sociolinguistics*, 18. 7-19.

Cody, Francis.

2010. "Linguistic Anthropology at the End of the Naught: A review of 2009", en *American Anthropologist*, Vol.112, no.2, pp. 200-207.

Colorado, M.A.

1982. "El impacto de la sociedad moderna en el grupo guarijío de Sonora", Tesis Lic. en Antropología Social, Xalapa: Universidad de Veracruzana.

Conde Guerrero, Gerardo.

2005. "Del Olvido a la Persistencia Étnica: Variaciones en torno a las diferentes maneras de pensar la cultura de la gente de la sierra: Los Makurawe", Tesis de Licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Deeds, Susan M.

1992. "Las rebeliones tarahumaras del siglo XVII", Cuadernos de Trabajo Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad. Juárez, No. 7, otoño, pp. 7-13.

_____, 2001. "Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Viscaya. Trastornos y cambios étnicos-culturales en la época colonial", en *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, Porras Eugeni y Molinari, Claudia (comps.), México: Colección Obra Diversa, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.

De León Pasquel, Lourdes.

2001. "Lenguas minorizadas, justicia y legislación en México y en Estados Unidos," en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, De León Pasquel, Lourdes (Coord.), México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa, Grupo Editorial, pp. 203-228.

_____, 2005. "La Llegada del Alma: lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacatlán", México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Diamond Elin (ed.).

1996. "Introduction" en *Performance and Cultural Politics*, London: Routledge Press, pp. 1-12.

Días Couder, Ernesto.

1995. "Linguistic human rights. Overcoming linguistic discrimination, en *Derechos humanos lingüísticos en sociedades multiculturales*, García, Alejo y Ovidio, José (eds.). México: Alteridades, Anuarios de Antropología 10. pp. 129-135.

Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
1988-1989. "Diagnóstico Socio-Cultural del Estado de Sonora 1988-1989", Hermosillo: Unidad Sonora.

_____, 2002. "Relatos Guarijíos, Nawesari makurawe." Mondragón L., Tello J. y Valdéz A. (eds.), México: Colección- Lenguas de México, DGCPI/CONACULTA.

Dodd, Walter A.

1992. "Organizational Aspects of Spatial Structure in Guarijio Sites", Tesis de Doctorado en Etno- arqueología, Salt Lake City: University of Utah.

Duranti, Alessandro.

1986. "The audience as co-author: An introduction", en *Text: an interdisciplinary journal for the study of discourse*, Duranti, Alessandro y Brenneis, Donald (eds.), Amsterdam: Mouton de Gruyter, Vol. 6 (3): 239-247.

_____, 1988. "Ethnography of speaking: toward a linguistics of the praxis", en *Linguistics: The Cambridge Survey, vol.4: Language: The Sociocultural Context*, Newmayer, F. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 210-228.

_____, 2000. "Antropología Lingüística", Madrid: Cambridge University Press.

Escalante, Roberto.

1962. "Fonémica del Guarijío", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, No. 18, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 53-67.

_____, 1994. "Los dos dialectos del guarijío (warihío)", en *Memorias del II Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, Vol. 2, Hermosillo: Universidad de Sonora.

Faubert, Edmundo.

1975. "Algunas observaciones hechas en el área indígena Guarijío del Municipio de Álamos, Sonora", mecanograma, No. 2133. Hermosillo: Centro INAH-Sonora, s.f.

_____, 1975. "Informe sobre la situación Guarijía," mecanograma No. 540. Hermosillo: Centro-INAH- Sonora s.f.

Figueroa Valenzuela, Alejandro.

1994. "Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos", México: CONACULTA.

Flores Farfán, Antonio.

1999. "Cuatreros somos y toindioma hablamos. Contacto y conflicto entre el náhuatl y el español en el sur de México", México: CIESAS.

Foley, Douglas.

2004. "El indígena silencioso como una producción cultural", en *Cuadernos de Antropología Social*, no. 19, Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección de Antropología Social.

Foley, William A.

1997. "Anthropological Linguistics: An Introduction", London: University of Sydney, Blackwell Publications.

Friedrich, Paul.

1989. "Language Ideology and Political Economy", en *American Anthropologist*, 91:295-312.

Gal, Susan.

1979. "Social Determinants of Language Change in Bilingual Austria", New York: Academic Press.

_____, 1989. "Language and Political Economy" en *Annual Review of Anthropology* 18:345-367.

_____, 1991. "Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender", en *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Micaela di Leonardo (ed.) Berkeley: University of California Press, pp. 175-203.

_____, 1992. "Multiplicity and contention among ideologies" en *Pragmatics, Special Issue on Language Ideology*, Krostrity Paul, Shieffelin Bambi y Woolard, Katherine (eds.), 2 (3):235-453.

Geertz Clifford.

1973. "Part I, Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture" en *The Interpretation of Cultures*, Geertz Clifford, New York: Ed. Basic Books, pp. 3-30.

Gentry, Scott, H.

1942: "Plants: A study of flora and vegetation of the Valley of the Rio Mayo, Sonora", Washington: Carnegie Institution of Washington, Pub. 527.

_____, 1963. "The Warihio Indians of Sonora and Chihuahua: An Ethnographic Survey", Bulletin 186, Anthropolo-

gical Papers No. 65, Washington: Smithsonian Institution.

_____, 1995. "Caminos of San Bernardo", en *Journal of the Southwest*, Vol. 37, No. 2, Tucson: University of Arizona Press, pp. 134-141.

Giménez, Gilberto y Pozas, Ricardo, H., (comps.)
1994. "Modernización e Identidades Sociales", México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Francés de América Latina.

Giner Rey, Miguel Ángel.
1986. "Uruachi: 250 Años de Historia", Chihuahua: Ed. La Prensa.

_____, 1998. "Reseña Histórica de Uruachi", Chihuahua: Ayuntamiento del Estado de Chihuahua.

Goffman, Erving.
1956. "The Presentation of Self in Everyday Life", New York: Doubleday Books.

_____, 1963. "Stigma, notes on management of spoiled identity", New York: Simon & Schuster.

Gomes, Ana María R.
2004. "El proceso de escolarización de los Xakriabá: historia local y rumbos de la propuesta de educación escolar diferenciada" en *Cuadernos de Antropología Social*, No. 19. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección de Antropología Social.

González Cruz, Ricardo.

2007. "Aprendamos Warijó", México: PACMyC/CONACULTA, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Gobierno del Estado de Chihuahua.

González Rodríguez, Luis.

1982. "Tarahumara: La Sierra y el Hombre", México: Fondo de Cultura Económica/SEP, 80, No. 29.

_____, 1987. "Crónica de la Sierra Tarahumara", México: SEP/CIEN.

_____, 1993. "El Noroeste Novohispano en la Época Colonial", México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gumperz, John. y Hymes, Dell. (ed.)

1972. "The Ethnography of Communication", New York: Ed. Holt, Rinehart y Winston.

Gumperz, John.

1982. "Discourse Strategies", Cambridge: Cambridge University Press.

Gupta, A. y Ferguson, J.

1992. "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, no. 1.

Hamel, Enrique y Muñoz, Hector.

1988. "Desplazamiento y resistencia de la lengua otomi: El conflicto lingüístico en las prácticas discursivas y la reflexividad", en *Sociolingüística latinoamericana*, Hamel et al. (eds.), pp. 101-146.

Hanks, William F.

2001. "Algunas Aportaciones Americanistas al Estudio del Lenguaje en la Cultura", en *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, León Portilla, Miguel (coord.), México: Fondo de Cultura Económica, pp. 237-276.

Hard, Robert y Merrill, William.

1992. "Mobile Agriculturalist and the Emergence of Sedentism: Perspectives from Northern Mexico" en *American Anthropologist*, 94, pp. 601-620.

Haro Encinas, Jesús Armando y Valdivia Dounce, Maria Teresa.

1996. "Notas para la reconstrucción histórica de la región Guarijía en Sonora", en *Estudios Sociales*, Vol. VII, Número 12, julio-diciembre, Hermosillo: CIAD, El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, pp.11-38.

Haro Encinas, Jesús Armando. (Coord.)

1998. "El Sistema Local de Salud Guarijío-Makurawe: Un modelo para construir", Hermosillo: El Colegio de Sonora, CIAD, CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista.

Harriss, Claudia J. y Brouzès, Françoise.

2007. "Embates de la lengua guarijía", m/s, Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura.

Harriss, Claudia y Conde Guerrero, Gerardo.

2004. "Territorialidad y Centros Ceremoniales Guarijíos", en *Diálogos con el Territorio, Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Barabas, Alicia M. (coord.), Vol III, Etnografías de los pueblos

indígenas de México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Harriss, Claudia J.

1998. "Las Mujeres Warihó: Un estudio de género y violencia", Tesis Licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

_____, 2000. "Las Mujeres Guarijó", en *El Gremio*, Hermosillo.

_____, 2001. Las mujeres warijó. Algunos aspectos de la tesis", en *Memoria del XXV Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo: Universidad de Sonora.

_____, 2001. "Los Warihó y el Narcotráfico: Cambios culturales y estrategias tradicionales", en *Antropológicas*, No. 19, mayo/agosto. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 67-71.

_____, 2002. "Nacro-culture in Northern Mexico: Masculinity and Violence in the Sierra Tarahumara", Master's of Arts Paper, Department of Anthropology, Eugene: The University of Oregon.

_____, 2003. "Masculinidad hegemónica y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara", en *Noroeste de México*, Alejandro Sergio Aguilar Zeleny (ed.), no. 14, Hermosillo: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH-Sonora.

_____, 2005. "Violencia y mujeres indígenas en la Baja Tarahumara" en *Caras de la violencia familiar*, Jiménez, Maria (coord.), México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.

_____, 2008. "Narco-cultura en el Norte de México: Historias, Folklore y Desorden Social" en *Retos de la Antropología en el Norte de México*, Sariego, Juan Luis (comp. ed.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Haviland, John B.

1977. "Gossip, Reputation and Knowledge", Chicago: The University of Chicago Press.

Haviland John B. y Flores Farfán, José Antonio (eds.)

2007. "Bases de la documentación lingüística", México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Heath, Shirley Brice.

1972. "La política del lenguaje en México: De la Colonia a la Nación", México: Instituto Nacional Indigenista.

Hill, Jane H. y Hill, Kenneth C.

1989. "Mixed grammar, purist grammar, and language attitudes in modern Nahuatl", en *Language Society*, 9:321-348.

_____, 1999. "Hablando mexicano, la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México", México: Instituto Nacional Indigenista/CIESAS.

Hill, Jane H.

1985. "The grammar of consciousness and the consciousness of grammar" en *American Ethnologist*, 1985:725-736.

_____, 1993. "Structure and practice in language shift", en *Progression and regression in language, sociocultural neu-*

ropsychological, & linguistic perspectives, Hyltenstam, Kenneth y Viberg, Ake (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 1998. "Today There Is No Respect. Nostalgia, 'Respect', and Oppositional Discourse in Mexicano (Nahuatl) Language Ideology", en *Language Ideologies, Practice and Theory*, Schieffelin, Bambi, Woolard, Katherine y Kroskrity, Paul (eds.), New York: Oxford University Press.

_____, 1999. "Lenguaje e identidad en la frontera", en *Noroeste de México, Número Especial Homenaje a Alejandro Figueroa Valenzuela*, Moctezuma Zamarrón, José Luis y Villalpando, María Elisa (eds.), Hermosillo: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH-Sonora.

_____, 2007. "La etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística", en *Bases de la documentación lingüística*, Haviland, John y Flores Farfán, Antonio (eds.), México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Hilton, Kenneth Simon.

1947. "Palabras y frases de la lengua tarahumara y guarijío", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, No.2, pp.307-313.

Hinton, Thomas B. y Weigland, Phil C.

1981. "Themes of Indigenous Aculturation in Northwest Mexico", en *Anthropological Papers*, No. 38, Tucson: University of Arizona Press.

Hinton, Thomas B.

1959. "A survey of indigenous assimilation in Eastern Sonora", en *Anthropological Papers*, No. 4, Tucson: University of Arizona Press.

_____, 1963. "Preface", en Gentry Scott H., *The Warihio Indians of Sonora and Chihuahua: An Ethnographic Survey*, Bulletin 186, Anthropological Papers No. 65, Washington: Smithsonian Institution, pp. 65-68.

_____, 1983. "Southwest Periphery: West", en *Handbook of American Indians, Vol. 10, The Southwest*, Washington: Smithsonian Institution.

Hymes, Dell.

1964. "Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology", New York: Harper and Row.

1974. "Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach", Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

_____, 1976. "La sociolingüística y la etnografía del habla", en *Antropología social y lenguaje*, Ardener E., et al., Buenos Aires: Paidós (Biblioteca de Lingüística y Semiología), pp. 115-151.

Instituto Nacional Indigenista.

1982. "Los Guarijíos", Subdivisión de Antropología Social, Departamento de Bienestar Social, México: Instituto Nacional Indigenista.

_____, 1988. "Los guarijíos", en *México Indígena*, Vol. 4, No. 24, México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 66-67.

_____, 1994. "Instituto Nacional Indigenista 1989-1994", Cristina Oehmichen Bazán (comp.) México: Instituto Nacional Indigenista.

_____, 2002. "Indicadores Socio-Económicos de los Pueblos Indígenas de México, Censo Nacional", México: Instituto Nacional Indigenista.

Jaworsky, Adam.

1997. "Introduction, an overview", en *Silence: interdisciplinary perspectives*, Adam Joworsky (ed.) Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 3-14.

Johnson, Jean Basset I. W.

1947. "Un Vocabulario Varohío", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México: No. 1-19.

Kroeber, Alfred L.

1934. "Uto-Aztecan languages of Mexico", en *Iberoamericana*, No. 8, Berkeley: University of California Press.

Kroskrity, Paul V.

1993. "Language, History, and Identity: Ethnolinguistic Studies of the Arizona Tewa", Tucson: University of Arizona Press.

_____, 2000. "Regimes of Language: Ideology, Politics and Identities", New Mexico: School of American Research.

Kulick, Don.

1992. "Anger, Gender, Language Shift and the Politics of Revelation in a Papau New Guinean Village", en *Pragmatics* 2:3.235-249.

_____, 1992. "Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, Self and Syncretism in a Papua New Guinean Village", Cambridge: Cambridge University Press.

Landry Rodrigue y Allard Réal (comps.)

1994. "Ethnolingüístico Vitality: a viable construct" en *International Journal of Sociology of Language*, 108, pp. 5-206.

Lastra, Yolanda.

1992. "La lengua como medio de comunicación y símbolo de identidad", en *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*, México: El Colegio de México, pp. 371-432.

_____, 2000. "Estudios de Sociolingüística", Lastra, Yolanda (comp.) México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lehtonen, Jaakko y Sajavaara, Kari.

1985. "The silent Finn", en *Perspectives on Silence*, Tannen, Deborah y Saville-Troike, Muriel, Norwood N.J.: Ablex, pp. 193-204.

Lewin, Pedro.

1983. "La lealtad lingüística: contradicción o ambigüedad necesaria" en *Dominación y resistencia lingüística en el estado de Oaxaca*, Aubague, Lorenzo et al. (eds.), Oaxaca: SEP-UABJO, pp. 130-192.

_____, 1986. "Conflicto sociocultural y conciencia lingüística en Oaxaca", en *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, Alicia Barabas y Miguel Bartalomé (eds.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 331-369.

_____, 1996. "Consideraciones sociolingüísticas ante la Cultura y la Etnicidad", en *El Significado de la diversidad lingüística y cultural*, Muñoz, Héctor y Lewin, Pedro (coords.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 91-113.

Lionnet, Andrés.

1977. "Relaciones del Varojio con el Mayo y el Tarahumara", en *Anales de Antropología*. Vol. 14. México: IIA-Universidad Nacional Autónoma de México.

Masten Dunn, Peter.

1958. "Las Antiguas Misiones de la Tarahumara", México: Ed. Jus. No. 56.

Matthews, Peter.

1997. "The Concise Oxford Dictionary of Linguistics", New York: Oxford University Press.

Medina Murillo, Ana.

En edición. "Diccionario léxico morfológico del guarijío.

Merrill, William.

2001. "La identidad ralamuli, una perspectiva histórica", en *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, Porras, Eugenio y Molinari, Claudia (comps.) México: Colección Obra Diversa, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.

Mesa Flores, Mayra Mónica.

2009. "Vida y costumbre en la región de Arechuyvo", Tesis de Maestría en Antropología Social, Chihuahua: ENAH-Chihuahua/ CIESAS.

Miller, Wick R.

1967. "Uto-Aztecan cognate sets", Berkeley: University of California Press.

_____, 1977. "Preliminary Notes on the Guarijio Language", (ms).

_____, 1980. "Speaking for two: Respect speech in the Guarijío of Northwest Mexico", en *Berkeley Linguistics Society*, No. 6, Berkeley: University of California, pp 196-206.

_____, 1981. "A note on extinct languages of Northwest Mexico of supposed Uto-Aztecan filiation", (ms).

_____, 1983. "Guarijío linguistic change and variation in its social context", (ms).

_____, 1983. "Situación sociolingüística de los guarijíos", en *Memorias del VIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo: Universidad de Sonora.

_____, 1983. "Uto-Aztecan Languages", en *Handbook of North American Indians*. Vol. 10, Sturtevant, William, (ed.), Washington: Smithsonian Institute, pp. 113-124.

_____, 1985. "Guarijio isoglosses", ponencia presentada en *American Association of Anthropology, Annual Conference*, Washington, pp. 530.

- _____, 1988. "Componential analysis of the guarijio orientational system", en *Shiply Williams F. In Honor of Mary Haas, the Haas Festival Conference on Native American linguistics*, Haas Festival, Berlin: Mouton de Gruyter.
- _____, 1993. "Guarijío de Arechuyvo", México: Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México.
- _____, 1994. "Los dos dialectos del guarijío", en *Estudios de Lingüística y Sociolingüística*, López Cruz, Gerardo y Moctezuma Zamarrón, José Luis (comps.), Hermosillo: Departamento de Letras y Lingüística- Universidad de Sonora, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 205-219.
- _____, 1996. "Guarijío: gramática, textos y vocabulario", México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Milroy, Lesley.

1987. "Language and Social Networks", Oxford: Blackwell Press.

Moctezuma Zamarrón, José Luis y Cifuentes, Bárbara.

En edición. "Lenguas y números. Análisis censal de las lenguas yutoaztecas", en *Lenguas yutoaztecas: acercamientos a su diversidad lingüística*, Dakin, Karen, José Luis Moctezuma y Zarina Estrada (eds.) Hermosillo: Universidad de Sonora.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, Hugo López Aceves, Erica Merino González, Ana Paula Pintado Cortina, Marco Vinicio Morales Muñoz, Ma. de Guadalupe Fernández Ramos y Claudia J. Harriss Clare. En prensa. "Ritualidad en los Valles y la Sierra del Noroeste de México:

La Semana Santa entre Yaquis, Mayos, Tarahumaras y Guarijós", en *Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio*, México: CNA/INAH.

Moctezuma Zamarrón, José Luis y Harriss, Claudia.

2003. "Rancherías y Pueblos de Misión en el Noroeste de México: el caso de los grupos guarijíos y cahítas", en *Memorias del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo: Universidad de Sonora, Colegio de Sonora, INAH, CIAD, Sociedad Sonorense de Historia.

Moctezuma, Zamarrón, José Luis y Hill, Jane H. (eds.)

2001. "Avances y balances de lenguas yutoaztecas", México: Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Moctezuma Zamarrón, José Luis y López, Gerardo.

1989. "Bilingüismo y conflicto lingüístico en el contacto cahíta-español", en *X Coloquio de las Literaturas del Noroeste*, Hermosillo: Universidad de Sonora, pp. 139-147.

_____, 1991. "El yaqui y mayo como lenguas históricas", en *Noroeste de México*, Hermosillo: Centro INAH-Sonora, 10:79-85.

Moctezuma Zamarrón, José Luis.

"Aspectos de la fonología guarijío", ms/sf.

_____, 1987. "El mayo: Un idioma amenazado de muerte", en *Nueva Antropología*, 32:55-64.

_____, 1991. "Las lenguas indígenas del noroeste de México: pasado y presente", en *El Noroeste de México y sus Cul-*

turas Étnicas, Gutiérrez Donaciano y Gutiérrez, Josefina (coords.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 1994. "Conservar y revitalizar: consideraciones sobre la situación lingüística de yaquis y mayos", en *Dimensión Antropológica*, vol. 30, enero-abril.

_____, 1995. "Speaker and Audience in a Narrative Experience", Tesis de Maestría, Tucson: The University of Arizona.

_____, 1999. "Etnicidad situacional como una práctica entre yaquis y mayos", en *Estudios Sociales*, vol. IX, núm., 18, Hermosillo: CIAD, El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, pp. 49-58.

_____, 1999. "Las identidades de yaquis y mayos en una situación de conflicto lingüístico", en *Noroeste de México, Número Especial Homenaje a Alejandro Figueroa Valenzuela*, Moctezuma Zamarrón, Jose Luis y Villalpando, María Elisa (eds.), Hermosillo: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH-Sonora.

_____, 2001. "De Pascolas y Venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español", México: Siglo XXI, El Colegio de Sinaloa.

_____, 2002. "Seminario de Antropología Lingüística, Lengua, Cultura y Sociedad" en *Diario de Campo*, suplemento No. 19, junio, México: Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- _____, 2008. "Mitos y realidades de las lenguas minorizadas de México", ponencia en *Encuentro de lenguas en peligro (XX Feria del Libro de Antropología e Historia)*, México: Septiembre.
- _____, 2008. "El devenir de las lenguas indígenas en el norte de México", en *Restos de la Antropología en el Norte de México*, Sariego, Juan Luis (comp. ed.), México: Colección ENAH-Chihuahua, CONACULTA, INAH.
- _____, 2009. "La comunidad dispersa. El modelo de ranchería en el noroeste de México y su presencia actual" en *Coloquio Internacional Memorias. Patrimonio Imaterial y Pueblos Indígenas en América*, Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 84-94.
- _____, Publicación pendiente. "El Mantenimiento y Desplazamiento Lingüístico en México".
- _____, Publicación pendiente. "Lengua, Cultura y Sociedad" en *Altas Etnográfico de los Pueblos Indígenas del Noroeste de México*.

Montané Martí, Julio César.

2002. "El cuerpo desnudo en Sonora", en *Memorias del XXVII Simposio de Historia y Antropología en Sonora*, Hemosillo: Universidad de Sonora.

Mushin, Ilana y Ron Gardner, 2009,

2009. "Silence is talk: Conversational silence in Australian Aboriginal talk-in-interaction", en *Journal of Pragmatics*, 41, pp. 2033-2052.

Nolasco, Margarita.

1961. "Notas mecanoescritas de trabajo de campo entre los warihíos", doc. inéd. México: Archivo de Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 1969. "Notas para la antropología social en el Noroeste de México", México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 1996. "Langue hégémonique, langues autochtones: identités différenciées au Mexique", en *DiversCité Langues*, Vol. I., disponible en <http://www.uquebec.ca/diverscite>

Ochs, Elinor.

1979. "Transcription as Theory" en *Developmental Pragmatics*, Ochs Elinor y Shieffelin, Bambi (eds.), New York: New York Academic, pp. 43-72.

Olivos Santoyo, Luis Nicolás.

1997. "Territorio étnico y el proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México: ENAH.

Olmos Aguirre, Miguel.

2006. "Estética, música y cosmogonía en el noroeste de México" en Bonfiglioli, Gutierrez Olavarría (eds.) *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 311-328.

Ortiz, Alfonso.

1969. "The Tewa World: Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society", Chicago: University of Chicago Press.

Ortiz, Garay, Andrés.

1992. "El sistema ceremonial de los Guarijíos", doc. inéd. México: Instituto Nacional Indigenista.

Paredes, Américo y Bauman, Richard (eds.).

1972. "Toward New Perspectives in Folklore" Austin: University of Texas- Austin.

_____, 1978. "The problem of identity in changing culture: popular expressions of culture conflict along the lower Rio Grande border", en *Views Across the Border*, Ross S. (ed.) Albuquerque: University of New Mexico.

_____, 1993. "Folklore and Culture on the Texas-Mexican Border", Austin: Ed. CMAS Books & University of Texas- Austin.

Pellicer, Dora.

1998. "Tiempo, tempo y evaluación en la narración conversacional", en *Cuarto Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste, Memorias 3*, Hermosillo: Universidad de Sonora.

_____, "Stages of Bilingualism. Local Conversational Practices Among Mazahuas", publicación pendiente en *Contributions to the Sociology of Language*.

Pérez de Ribas, Andrés S.J.

1992 [1645^a]. "Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe", (edición facsimilar), México: Siglo XXI.

Pintado Cortina, Ana Paula María.

2008. "Los Hijos de Riosi y Riablo: Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad de la barranca", Tesis de Doctorado en Antropología, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Piorunsky, Ricard.

1977. "Une enquette sur le terrain: los guarijíos del Nordeste du Mexique", Tesis de maestría en Etnología, Francia: University de Paris X-Nanterre.

Porras, Eugeni

2002. "Los Warihós de Chihuahua, una etnografía mínima", Chihuahua: ENAH, Unidad Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Radding, Cynthia.

2002. "Comunidades en conflicto: los cabildos indígenas y las fronteras de poder Sonora y el oriente de Bolivia", en *Memoria del XXVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo: Universidad de Sonora.

Rampton, Ben.

1995. "Language crossing and the problematization of ethnicity and socialization", *Pragmatics*, Vol. 5, No. 4: 485-513.

Reff, Daniel.

1991. "Disease, depopulation and cultural change in Northwest New Spain", Bloomington: University of Indiana Press.

Reisman, Karl.

1974. "Contrapuntual Conversations in an Antiguan

Village", en *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Bauman, Richard, Sherzer, Joel (eds.), New York: Cambridge University Press, pp. 110-124.

Romani, Patrizia.

1992. "Conservación del Idioma en una Comunidad Italo-Mexicana" México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rumsey, Alan.

1990. "Words, Meaning and Linguistic Ideology", en *American Anthropologist*, 92: 346-361.

Sacks, Harvey, Schegloff, Emanuel A. y Jefferson, Gail.

1974. "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation", en *Language*, Vol. 50, No. 4, pp. 696-735.

Sajavaara, Kari y Lehtonen, Jaakko

1997. "The silent Finn revisited" en Jaworsky, Adam (ed.) *Silence: interdisciplinary perspectives*, Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 268-284.

Saravia, Anastasio G.

1979. "Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya", México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Saur, Carl.

1998 [1932a]. "Aztatlán", México: Siglo XXI.

_____, 1934. "The distribution of aboriginal tribes and languages in Northwestern Mexico", en *Iberoamericana*, No. 5, Berkeley: University of California Press.

Saville-Troike, Muriel.

1982. "The Ethnography of Speaking", Oxford: Blackwell Press.

Schieffelin Bambi B., Woolard Katheryn A., Kroskity Paul V. (eds.)

1998. "Language Ideologies, Practice and Theory", New York: Oxford University Press.

Scott, James.

1985. "Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance", New Haven: Yale University Press.

Sherzer, Joel y Darnell, Reyna.

2000. "Guía resumida para el estudio etnográfico del uso del habla" en *Estudios de Sociolingüística*, Lastres, Yolanda (ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 63-74.

Sherzer, Joel.

1987. "A diversity of voices: men's and women's speech in ethnographic perspective, en *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*, Phillips, Steele y Tanz (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 2000. "Lengua y cultura enfocadas en el discurso", en *Estudios de Sociolingüística*, Lastres, Yolanda (ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 515-541.

Silverstein, Michael.

1979. "Language Structure and Linguistic Ideology", en *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Paul R. Clyne, Hanks, William F., Hofbauer,

Carol L. (eds.), Chicago: Chicago Linguistic Society, University of Chicago.

Spicer, Edward H.

1962. "Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960", Tucson: University of Arizona Press.

Tannen, Deborah.

1993. "Framing in Discourse", New York: Oxford University Press.

Terborg, Roland y Velásquez Vilchis, Virna.

2005. "Enseñanza de Lenguas y su Impacto en la Ecología Lingüística" en *Estudios de Lingüística Aplicada*, julio, año/vol. 23, número 041, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 39-54.

Terborg, Roland.

2006. "La 'ecología de presiones' en el desplazamiento de las lenguas indígenas por el español. Presentación de un modelo", en *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 7, No. 4, Art.4-septiembre.

Tigre-Talla, Juan.

2009. "Frasas Español-Guarijío", Chihuahua: Coordinación Estatal de la Tarahumara, Gobierno del Estado de Chihuahua.

Trías Ortiz, F.

1986. "Conocimientos tradicionales de los guarijíos", en *México Indígena*, No 9, México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 42-43.

Valdéz, Carlos M.

1995. "La gente del Mezquite", Colección, *Historia de los pueblos indígenas de México*. México: CIESAS, Instituto Nacional Indigenista.

Valdivia-Dounce, Teresa.

1990. "La tuburada entre los guarijíos", en *Rituales y religiosidad. Cuaderno de Trabajo*, Acevedo M.L et. al. (comp.), No. 39. México: Dirección de Etnología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 1994. "Sierra de Nadie", México: Instituto Nacional Indigenista.

_____, 2007. "Entre Yori y Guarijíos, Crónicas sobre el quehacer antropológico", México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Valiñas, Coalla, L.

1996. "La doble dimensión de la lengua en los procesos de identidad", en, *Identidad. III Coloquio Paul Kirchoff*, Leticia Méndez y Mercado (eds.), México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____, 2001. "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara" en *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, Porras, Eugenio, Molinari, Claudia (comps.), México: Colección Obra Diversa, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.

_____, (ms, sf). "Reflexiones en torno a las lenguas guazapar tarahumaras Coloniales".

Wasserman, Mark.

1984. "Capitalists, caciques, and revolution: the native elite and foreign enterprise in Chihuahua, Mexico, 1854-1911", Chapel Hill: University of North Carolina.

_____, 1993. "Persistent oligarchs: elites and politics in Chihuahua, Mexico 1910-1940", Durham: Duke University Press.

_____, 2000. "Everyday life and politics in nineteenth century Mexico: men, women, and war", Albuquerque: University of New México Press.

Woolard, Katherine A. y Schieffelin, Bambi B.

1994. "Language Ideology", en *Annual Review of Anthropology*, 23: 55- 82.

Woolard, Katherine A.

1985. "Language variation and cultural hegemony: toward an integration of sociolinguistics and social theory", en *American Ethnologist*, (94) pp. 738-748.

_____, 1992. "Language Ideology: Issues and Approaches" en *Pragmatics* 2:3.235-249.

_____, 1998. "Introduction, Language Ideology as a Field of Inquiry" en *Language Ideologies, Practice and Theory*, Schieffelin, Bambi, Woolard, Katherine y Kroskrity, Paul (eds.), New York: Oxford University Press.

Yetman, D.

1995. "Camino of San Bernardo Revisited", en *Journal of the Southwest*, Vol. 37 (2). Tucson: University of Arizona Press.

_____, 1996. "Sonora: An Intimate Geography", Albuquerque: University of New México Press.

_____, 2002. "The Guarijío of the Sierra Madre", Tucson: University of Arizona Press.

Waʔási - kehki buu naaósa-buga

“Hasta aquí son todas las palabras”

**La ideología lingüística en la construcción
de la identidad entre los guarijó del alto mayo,**

se terminó de imprimir el mes de Julio de 2012
en Carmona Impresores, S.A. de C.V.
con domicilio en Calzada Lázaro Cárdenas No. 850,
Col. Eduardo Guerra
Torreón, Coahuila

La edición consta de 1 000 ejemplares

Coordinador editorial
Enrique Servin Herrera

Mesa de redacción
Maribel Quintana Bustamante
Gisela Franco Deándar

Diseño
Laura Calzadillas Medina

Cuidado de edición
Leticia Carrillo Girón

