

Oralidad guarijío: sabiduría indígena y normatividad social

Claudia Jean Harriss Clare*

Introducción

Este ensayo surgió a partir de una investigación de antropología lingüística enfocada en la lengua e identidad étnica guarijío (Harriss, 2012).¹ Este pueblo, de aproximadamente 800 personas,² reside en la región de Las Barrancas, en la sierra Tarahumara de Chihuahua. Son hablantes de la variante “serrana”, la cual es llamada por ellos mismo “guarijío” (Miller, 1996: 21).³

Los datos presentados a continuación reflejan el uso de la lengua en la vida cotidiana y durante el ceremonial del grupo. Entre los ejemplos encontré formas de orientarse en el espacio, una historia oral que explica sus referentes geográficos, y algunos cantos tradicionales del grupo. Una interpretación “libre” del habla da pautas para entender los posibles significados y nexos entre el lenguaje, las creencias y las expectativas o normas sociales. Además, el lenguaje cotidiano y ceremonial refleja una forma particular de construir y conceptualizar su relación con el entorno, la cual es identificada por Bassols-Barrera (2003) como *indigenous knowledge system* (sistema indígena de conocimiento). Dicho por Geertz (1983), esto es “el conocimiento local”.

El uso diario de la lengua y de los cantos del *tuguri* socializan expresiones que los orientan, desde la infancia, en el espacio. Proyectan, además, la cosmovisión, los valores y la normatividad de conductas “deseadas”. Esta oralidad articula una relación entre ellos y el medio ambiente, es decir, la socialización de este repertorio cultural significa un proceso de acumulación de sabiduría local, la cual es una herencia de los antepasados transmitida vía la lengua de generación en generación (Pretty *et al.*, 2009).

Para la comprensión de lo anterior, un sistema normativo es una institución social culturalmente específica que proyecta, dicta o moldea “las reglas del juego” o las conductas esperadas de la población, amén de sus matices de clase, etnicidad y género. Estas instituciones o “sistemas normativos” abarcan el lenguaje, las estructuras sociales jurídicas tradicionales, las costumbres, las creencias y el ceremonial, las relaciones de parentesco e ideas en torno a los roles sociales por sexo, edad y prestigio. En conjunto constituyen las obligaciones y los derechos

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH.

¹ Agradezco los recursos brindados para el trabajo de campo y el apoyo humano ofrecido desde el año 2000 por parte del proyecto de “Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio” del INAH.

² En línea [www.cuentame.inegi.org.mx], 2012.

³ Los hablantes de la variante de guarijío o makurawe, llamada “del río” (Miller, 1996), residen en el sur del Sonora. Aquí concentro el análisis en lo observado entre los guarijío (guarijío) de los municipios serranos de Uruachi, Moris y Chínipas, Chihuahua. Algunos ejemplos presentados se refieren a vocablos compartidos por ambas variantes (Miller, 1988; Barrera, 2005).

no escritos de un pueblo (Geertz, 1983). Además, pueden incluir las prácticas relacionadas y las ideas proyectadas en la cosmovisión, el respeto y la tradición oral del pueblo detallado más adelante.

Contexto cotidiano y el ceremonial

Los guarijíos son agricultores tradicionales de temporal con siembras de maíz, frijol y calabaza. Además, mantienen jardines de traspatio y viven de la caza y recolección de plantas medicinales y comestibles. Su trabajo y vida ceremonial se ciñen a un calendario ritual que se inicia con Semana Santa y la temporada de "las aguas" para la siembra, y se termina con las cosechas de maíz en noviembre. Para muchos, el resto del año se dedica a jornadas de trabajo doméstico, así como a la construcción en las comunidades mestizas locales o regionales.

La mayoría vive en un patrón de asentamiento llamado "ranchería". Estas localidades, conformadas por entre una y 20 casas, son un tipo aldea cuyo esparcimiento cumple una lógica de aprovechamiento (no agotamiento) de los distintos nichos ecológicos serranos y los recursos de agua, plantas y animales de cacería que provean. Las distancias entre estos sitios son de dos a nueve horas caminando por una compleja red de veredas de la sierra.

En tal sentido, para la supervivencia, una orientación en este inmenso territorio montañoso desde una edad temprana es determinante entre los menores. Desde muy pequeños aprenden a interpretar los significados de las huellas de la gente o de los animales sobre los senderos. A partir de los siete años pueden nombrar y articular los usos de aproximadamente 20 plantas locales. En este entorno los elementos y símbolos codificados en la geografía expresan una relación con el río Mayo-*pako*, el aguaje- *pawichi*, el monte *kuutere* (o *kawe*) o el lugar donde brotan las plantas-*hu ani*. Entre otras, estas referencias sirven para orientar a las personas en su mundo.

Aquí es importante recordar que la ubicación geográfica de los guarijío se encuentra por el lado oeste de la Sierra Madre Occidental. En esta región la lluvia suele llegar de la costa, pero al juntarse el temporal con la sierra el agua regresa y baja a la región guarijío desde el este, de modo que la mayoría de las referencias ceremoniales para atraer el agua se dirijan allí.

Por entender su orientación en el espacio, en la lengua guarijío no hay términos para los puntos cardinales fijos, y tampoco hay forma para decir "norte" o "sur". El "este" y

"oeste" se indican con cuatro sufijos que codifican movimiento y la "dirección del hablante", "lejos" y "no empinado" (Miller, 1988: 509):

- *giebo*: hace al este y significa arriba, lejos, no empinado, allá.
- *giabona*: desde el este, es abajo, lejos, no empinado, acá.
- *reribo*: significa hace el oeste, abajo, lejos, no empinado, allá.
- *reribona*: significa desde el este, arriba, lejos, no empinado, acá

El uso de estos sufijos refleja el movimiento, el terreno y el hecho de que los guarijío viven, como señalé ya, en la región de "la baja", al lado oeste de la Sierra Madre Occidental. Pero el uso de estos términos puede resultar contrario, según el posicionamiento de la persona sobre el monte y la dirección de su mirada. Es decir, las referencias direccionales incorporan el tipo de terreno, la distancia, el movimiento del sujeto y la mirada del mismo (Miller, 1996). Además, encontré que su sistema de orientación no incluye direccionales para la salida del sol (*kawiya*) ni por dónde baja este astro (*iwaru*). Dichas referencias no son indicativas de lugares, ya que para ellos se refieren a la hora del día (Harriss, 2012).

Otros nombres señalan áreas generales (arriba o abajo), lugares en relación con otros sitios, distancias relativas al hablante, y los lugares ubicados con respecto al río. Por ejemplo, *tepó-mi* significa "el área del cerro arriba"; *witipó-mi* es "el área del cerro abajo"; *tewí* es un cerro cercano específico y *witú* es un cerro cercano particular. *Witú-mi* es un "área general plana muy lejos". Esta última es una referencia para Ciudad Obregón, y *tewí-mi* es la de Chihuahua. Pero la comprensión del uso de estos términos depende del contexto de la ubicación física del hablante sobre el terreno.

En la vida cotidiana, la combinación de las toponimias con los términos de locación ya expuestos permite la ubicación, el señalamiento de direcciones y la conceptualización de espacios precisos. Para comprender este mapeo mental, es importante saber que cada nicho ecológico en la sierra corresponde a un terreno particular con plantas y animales específicos. Por ejemplo, *segorichi* (*chi*-lugar de) es el lugar de la olla. Esto es un sitio con barro utilizado por las artesanas en la confección de ollas. *Pasébochi* es el lugar del "palo dulce". Otros sitios son nombrados por plantas son *pacayvo*-carrizo, *guásima*-árbol, y de animales como



La *paskola* de “la iguana”, Mocerichi, Uruachi, Chihuahua. **Fotografía** Sebastien Neveu, 1996.

el *mahoe*- venado o el *waréwere*-abajo el águila (ranchería ubicada abajo de los nidos de las águilas).

La historia oral es otra forma de construir el entorno y a su vez proyecta las normas sociales. El siguiente ejemplo fue ofrecido un día en la casa por un abuelo para entretener a su hija y nietos:

La mujer que hizo el río Mayo

owérume achigori reka wemúme inerira

(Había una mujer que le gustaba mucho ir a las fiestas)

katirari pie owérume achigo wemíne oika yaiwachi

(Iba siempre a la fiesta aunque era lejos donde andaba)

iao newíni waika, kiche baraa kunála

(Cuando ya se enfadó su esposo)

waikasa sawí e’ego rewanieme

(Entonces, luego, había una flor)

paló sageira e’ego

(El esposo molió el palo luego [de la flor])

owiro michi e’ego yawichi

(Cuando ella se fue a la fiesta)

chaneíra teimála, kawiábona 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 puká esa cañería

(Entonces, luego, en su casa, en este lugar es cuando dijo el esposo)

apóteima iísa jiká, kochimiriga wana mina poiká

(Así mujer, toma, acuéstate por aquel lado)

kochimesa

(Acuéstate)

waika e'ego tes pegó né'ne noaira kunala
 (Al rato, luego, el esposo fue a mirarla)

tewisa apó teimá né'nera puchi
 (Miró a los ojos, se vio sus ojos)

setáme pushieía nenéori
 (Eran colorados cuando los vio)

waiká imewíra
 (Estaba [la mujer] revolviéndose)

teíga nekú popoiroga
 (Estaba quejándose)

waíka oiroiira
 (Cuando se fue)

waíka shinoi kajusá
 (Cuando se hizo culebra)

waáshi chistúlaga
 (Cuando se hacía como una rosca)

ya ya roga chanaira kunála
 (Cuando estaba sentada es cuando le dijo su esposo)

iwáribo shimishka witiópó kosochi
 (Vete por aquí abajo, abajo en el arroyo)

machihenasa
 (Cuando salió [la mujer])

owegabo pakiríri
 (Iba el esposo por arriba, cuando se metió [en el aguaje])

shishina moira iwareru shimshiká chaneira kunála
 (Cuando le gritó vete por ahí abajo, cuando dijo [el esposo])

wajiba jiji naósari
 (Se acabaron las palabras)

Luego el señor siguió su relato en español: “Ésta [la mujer] se fue como culebra arrastrándose y se hizo el río [Mayo] donde dejó su huella. Dicen que se ve ella por el cajón [del río] sentada en una piedra, esta mujer cepillando su cabello, es ésta, la mujer culebra del río. El marido se fue por arriba, donde está el aguaje, no sé, tal vez se quedó ahí como *paisori* [culebra invisible que protege las fuentes de agua]”.

Entre otras, esta historia forma parte de lo que ellos llaman *pichikena*, “la creencia”. La historia, reproducida en la cotidianidad, humaniza el entorno y articula las normas de género. Una mujer guarijía crea y forma parte viva del medio ecológico. De la normatividad de género que el cuento revela surgen las consecuencias padecidas por las mujeres cuando festejan o “agarran la fiesta” con demasiada frecuencia. Además, la historia contiene una advertencia sobre los resultados cuando una mujer “enfada” a su ma-

rido, mientras señala, a partir de sus transgresiones, el nacimiento geográfico del río Mayo y del aguaje del cerro de la comunidad donde residen estos personajes hasta la fecha.

El repertorio de historias forma parte de lo que ellos llaman *guarijó pichiké-na*-la creencia guarijó, lo cual expresa su cosmovisión y se relaciona 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 creer-*pichiké-na*. Esta última se asocia con “la verdad”-*pichiuá-me*, “decir la verdad”-*pichiwári* y “aceptar”-*piciké-ma*. Según lo entendido, *piciké-na* es “la creencia acerca de la aceptación de una verdad del orden del mundo”. Tiene implicaciones religiosas en su forma de conceptualizar la vida, la muerte, la llamada tradición o *kotúmbre*, y moldea sus ideas referidas al origen del grupo, su entorno ecológico, las conductas ideales y las relaciones interétnicas. Entonces, *guarijó pichiké-na* conforma un sistema normativo que moldea sus creencias, así como las prácticas en la vida cotidiana y su ritualidad.

El *tuguri* forma parte de este sistema en un calendario de las prácticas rituales domésticas de las rancherías. Es una forma de agradecer *no'no* (el padre de todos los guarijíos). Además, es “un rito de fertilidad” y motivo de atraer la lluvia para la siembra. El *tuguri* es realizado en los patios de las casas, donde las mujeres bailan en filas, agarradas de las manos, frente al *maynate* (cantador o maestro rezandero), quien se encuentra sentado sobre un banco mientras toca sus tres sonajas. El *maynate* se ubica al lado oeste del patio frente al altar, en el cual se encuentra una cruz de madera con una manta blanca acompañada por los santos católicos de san Juan, la Virgen de Guadalupe y san Isidro. Al pie de la cruz, en la tierra, se halla un frasco con agua “bendita” (agua de los agujeros del monte), otro con *isuki* (cerveza de maíz), velas y flores.

Mientras las mujeres bailan para pedir la lluvia, manteniéndose con los cantos del *maynate*, los hombres, en un espacio cercano, realizan las danzas de *paskola* con música de arpa y violín, las cuales son representadas en sonetos que invocan a los animales del monte como la iguana, el venado, el coyote, el jabalí, el zorrillo, la ardilla, la chuparrosa y la paloma. Como se explicó, “el *tuguri* es para agradecer a Dios, es para las aguas, para tener más, más maíz, más comida y más guarijíos”.

Una muestra de los cantos del *tuguri* señala esta construcción humana del entorno y las normas sociales deseadas:



Tres generaciones de mujeres guarijias. San Juan, Uruachi, Chihuahua (Claudia Harriss, 2008).

kokóburí (La paloma)

kokóowi, kokóowi, kokóowi, kokóowi

(Paloma, paloma, paloma, paloma)

yeyanine witonana pitaya-ne

(Ahí está abajo en la falda sobre la pitahaya)

yasakani neuanaline kuchitan-nine

(Está sentado cantando en aquel lugar)

uyegane uanali-ne

(Ahí está cantando)

tesiwame – ne, tesiwame- ne

(Pobrecito, pobrecito [está cantando por tristeza])

tetan-ne kusi-chani

(Cantando)

pitayachi, pitayachi

(El lugar de la pitahaya, el lugar de la pitahaya)

moinali -ne lapanina-ne

(Despacito, sentado moviéndose de lado a lado)

achimorine (La ardilla)

achimori, achimori

(Ardilla, ardilla)

towilane

(Macho)

ateepanibo, ateevani kainabore

(Ahí anda, ahí anda en la falda [de la sierra])

ishina, ishina

(Está buscando, está buscando [comida])

kainabore

(En la falda [de la sierra])

abokochi, abokochi

(El lugar del pino, el lugar del pino)

iyaga, iyaga

(Está buscando, está buscando)

kusicane, kusicane

(Sus hijos, sus hijos)

muenari, muenari

(Grita por ellos, grita por ellos)

pichi-na -ne kai

(Pero no lo creen [al papá])

semuchi (La chuparrosa)

semuchi- ne, semuchi- ne

(La chuparrosa, la chuparrosa)

tánala, tánala, tánala - ne

(La cría, la cría, la cría)

ku -ku re re

(Está chupando)

ye ´ ye- la, ye ´ ye - la, kuchitena -ne

(Mamá, mamá, está hablando)

yikita -ta, kukiru-na, kitewaa, kitewaa

(Va hacer, el monte [sin traducción])

haponi, haponi, hakiwa- ne

(Está hablando a sus crías [sus hijos pero no hacen caso])

El canto de la paloma (*kokóburi*) muestra la emoción de tristeza. En su desánimo el ave va a la pitahaya para estar solo. La chuparrosa (*semuchi*) y la ardilla (*achimori*) son resignificados como los padres de familia en procesos de crianza de hijos. Los cantos adviertan sobre la importancia de enseñar a los menores sobre la búsqueda de comida en el monte, además de confiar en las palabras de sus mayores como guías en la vida. En todos los ejemplos de cantos del "mundo natural" se indica una cosmovisión a partir de su estrecha asociación con el entorno.

Conclusiones

Sin duda, dentro del contexto serrano la conceptualización del terreno, proyectada en el lenguaje vía las historias y los cantos, transmite sus nociones del espacio, significados del territorio y los valores sociales. Dentro de la ritualidad afirma las relaciones sociales del grupo y su concordancia con el entorno. Esta visión engloba nociones de su relación con el mundo "natural" en una construcción cultural propia del monte, las plantas y los animales. Al igual que las narrativas, las expresiones líricas representan un aspecto importante de su etnicidad en la transmisión y renovación constante de los valores socioculturales particulares.

Durante una entrevista, un *maynate* explicó que un buen cantador también compone canciones, inclusive du-

rante la fiesta misma y sobre situaciones ocurridas en el espacio y momento inmediato. Quiere decir que los cantos representan una creación cultural dinámica que, además de reproducir y transmitir lo ancestral, compone nuevos versos sobre circunstancias actuales. Empero, aún quedan muchas dudas sobre la transmisión de las normas sociales expresadas en estos ejemplos.

Finalmente hago hincapié en la marginación de las fiestas tradicionales en los últimos años por la violencia en la zona, y aún existen nuevas búsquedas para la socialización de sus relatos y cantos. En particular, una comunidad está organizando talleres tanto para la elaboración de instrumentos musicales como con los niños para enseñarles los cantos, con el propósito de mantener los elementos centrales de los *tuguri* y retomarlos de manera plena en cuanto haya condiciones. Además, en algunas comunidades tienen fiestas de las mujeres durante el día en sus casas con cantos de *tuguri* grabados, las cuales surgen de manera improvisada. En estos eventos las niñas y los niños se incorporan bailando *tuguri* y *paskola*. Sin duda se requiere mucha mayor investigación para conocer los mecanismos de persistencia cultural vía la producción y transmisión de la lengua, las historias y los cantos, además de su compleja relación con el entorno.

Bibliografía

- Barreras, Isabel Justina, "Toponimias 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, 2005.
- Barrera-Bassols, Narciso, "Symbolism, Knowledge and Management of Soil and Land Resources in Indigenous Communities: Ethnopedology at the Global, Regional and Local Sites", tesis de doctorado en ciencias de la tierra, Gante, Universidad de Gante, vol. I, 2003.
- Geertz, Clifford, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.
- Harriss Clare, Claudia Jean, *Hasta aquí son todas las palabras, la ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijío del alto Mayo*, México, Conaculta/Ichicult/Pialli (Rayénali), 2012.
- Miller, Wick A., *Guarijío, gramática y textos*, México, IIA-UNAM, 1996.
- _____, "Componential Analysis of the Guarijío Orientational System", en Shipley Williams F., *In Honor of Mary Haas. The Haas Festival*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1988, pp. 500-509.
- Pretty, Jules *et al.*, "The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity: Towards Integration", en *Conservation and Society*, vol. 7, núm. 2, 2009, en línea [<http://www.conservationandsociety.org>].