

EXPEDICIONARIO

REVISTA DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México Año 3 Núm 6 Julio a Diciembre de 2017



Secretaría de Cultura

María Cristina García Cepeda

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández

Director General

Aída Castilleja González

Secretaria Técnica

Adriana Konzevik Cabib

Coordinadora Nacional de Difusión

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

Emiliano Gallaga Murrieta

Director

Jorge Antonio Reyes Valdez

Secretario Académico

Claudia Elizabeth Nevárez Aguilar

Subdirectora de Difusión, Vinculación y Extensión

Emiliano Gallaga Murrieta

Raúl García Flores

Gabriela García Salido

Johannes Neurath

Andrés Oseguera Montiel

Cynthia Radding Murrieta

Jorge Antonio Reyes Valdez

Comité editorial

Andrés Oseguera Montiel

Director de la edición

Frida Salcido Hernández

Edición

Ana Sofía Rodríguez Quiñonez

Diseño

Fotografía de portada

Jorge Antonio Reyes Valdez

Niña recolectando hongos, Camino de las Ramadas, Mezquital Durango, Julio de 2006.

Expedicionario, revista de estudios en antropología, Año 3, num. 6, julio a diciembre de 2017, es una publicación semestral, editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México. Director: Andrés Oseguera Montiel. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo num. 04-2015-052115002600-102. ISSN: 2448-4814. Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: calle 5 de Febrero e Instituto Politécnico Nacional (calle 28) num 301, col. Guadalupe, C.P. 31410, Chihuahua, Chihuahua. Imprenta: Impresos Santander, Ernesto Talavera num. 1207, col. Rubio, Chihuahua, Chihuahua. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2017 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Índice

Editorial	5
<i>Andrés Oseguera Montiel</i>	
Artículos	
Configuraciones sociolingüísticas del ralámuli (tarahumara) de Munérachi	6
<i>Edgar Adrián Moreno Pineda</i>	
Configuraciones sociolingüísticas en ralámuli (tarahumara) de Choguita	17
<i>Bianca Paola Islas Flores</i>	
Apuntes para la dialectología del tepehuano del sur	33
<i>Gabriela García Salido</i>	
<i>Antonio Reyes Valdez</i>	
Identidad y creación de tradiciones: los danzantes tohono o'odham de Quitovac, Sonora, como comunidad de práctica	50
<i>Selene Yuridia Galindo Cumplido</i>	
Reseña	
Transformación de conflictos socioambientales e interculturalidad: explorando las interconexiones	64
<i>Juan Jaime Loera González</i>	



Editorial

El *Expedicionario* como revista científica

En septiembre de 2010 apareció el *Expedicionario* como periódico de la Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua (ENAH-Chihuahua). Este periódico, que ahora ha madurado para llegar a ser la primera revista científica en ciencias sociales de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), tuvo como primer antecedente la iniciativa de estudiantes y profesores para reportar las actividades del I Coloquio Carl Lumholtz, celebrado en el 2005. Traigo a cuentas el origen del folleto, del periódico (2010 al 2011), del boletín (2012 al 2015) y de la revista (2016) como evidencia de una historia marcada por el esfuerzo colectivo para hacer presente la tradición de más de 20 años de antropología en Chihuahua.

El *Expedicionario* es ahora la expresión de un pasado que tuvo varios retos y caminos andados; pienso en la primera revista de la ENAH-Chihuahua *Tierra Norte* donde se publicaron algunas investigaciones de profesores y estudiantes en no más de cinco números, todos ellos publicados sin regularidad y de manera casera. *Tierra Norte* fue un proyecto sin el suficiente apoyo institucional y dejado a la deriva por sus mismos creadores. Sin duda el *Expedicionario* retoma las ideas trazadas por su antecesora, pero quizá ahora con el sello de una visión boasiana al abrirse a las distintas disciplinas de la antropología.

El *Expedicionario* se une ahora a las revistas del Instituto Nacional de Antropología e Historia con una tradición importante. Pretende ser la otra cara de la antropología en México, aquella que se lleva a cabo en el norte sin querer marcar una tendencia regional. Se presenta como un escaparate donde puedan presentarse visiones y enfoques académicos sin importar latitudes y posicionamientos teóricos.

Este número inaugural cuenta con el trabajo fotográfico de diversas temporadas de trabajo de campo, a lo largo de casi 20 años, de Antonio Reyes Valdez en las comunidades tepehuanas del sur de Durango. Las ilustraciones aparecen así como un discurso paralelo al de los artículos, y en él se muestran los rostros de distintas personas que durante este tiempo han contribuido con el antropólogo a través de la participación activa en los encuentros etnográficos registrados por el mismo.

Andrés Oseguera Montiel



EDGAR ADRIÁN MORENO PINEDA

CONFIGURACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS DEL RALÁMULI (TARAHUMARA) DE MUNÉRACHI

Resumen

En el presente trabajo se muestran los resultados de la investigación llevada a cabo sobre “configuraciones sociolingüísticas” con base en el manual de *Estudio diagnóstico sobre las prácticas comunicativas vigentes en las comunidades de habla indígena en México*, propuesto por Pellicer *et al.* (2012), mismo que pretende realizar un estudio exploratorio sobre el uso y la situación de las lenguas indígenas en las comunidades de habla. Dicha investigación se realizó durante cuatro temporadas comprendidas entre los años 2013 y 2014 en las comunidades de Chinibo, Napáchare, Sorichike, Retosachi, Munérachi, Santa Rita y Chapátare pertenecientes al ejido Munérachi, municipio de Batopilas, Chihuahua.

Palabras clave: sociolingüística, ralámuli, actitudes, identidad.

Abstract

In this document shown the results of research conducted on "Configuraciones sociolingüísticas" based on the diagnostic manual *Study on communicative practices in force in Indian-speaking communities in Mexico*, proposed by Pellicer, Diaz Barriga, Muñoz and Figueroa (2012), same that seeks to make an exploratory study on the use and status of indigenous languages in speech communities. This research was conducted for four research seasons between the years 2013 - 2014 in the communities of Chiníbo, Napáchare, Sorichíke, Retosachi, Munerachi, Santa Rita and Chapátare belonging to the Ejido Munerachi, municipality of Batopilas, Chihuahua.

Keywords: sociolinguistics, ralámuli, attitudes, identity.

Figura 1. Representación del yúmارة como evento comunicativo, 2015. Foto Edgar Adrián Moreno Pineda.

Introducción

La mayoría de los miembros de la sociedad *ralámuli* se distribuyen actualmente en la parte suroeste del estado de Chihuahua, en el territorio conocido como Sierra Tarahumara, región que podría considerarse una de las zonas interétnicas de México (Navarrete, 2004), pues en ella interactúan diversas culturas, las cuales, con relación al núcleo poblacional *ralámuli*, se distribuyen de la siguiente manera: ó'dami (tepehuanos del norte) al sur, warijón (guarijíos) al oeste y los o'ob (pimas) al norte, además de que existen varias comunidades mestizas a lo largo del territorio serrano.

De acuerdo con la Encuesta Intercensal de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2015, la población de 3 años y más que se declaró hablante de tarahumara suma un total de 73 856 personas, de las cuales 36 856 son hombres y 37 000 mujeres, por lo que es el grupo étnico nativo con la mayor cantidad de población en el estado de Chihuahua, representado por el 77.8%, del total que habla alguna lengua indígena y conforman el 2.5% de la población total en el estado.¹

La población *ralámuli* se distribuye principalmente en diez municipios, donde conforman más del 20% del total de dichos municipios, éstos son: Guachochi, Balleza, Bocoyna, Carichí, Guadalupe y Calvo, Morelos, Batopilas, Urique, Maguarichi y Guazapares. En otros siete municipios también tienen presencia y conforman menos del 20% de la población, éstos son: Nonoava, Guerrero, Chínipas, Ocampo, Moris, Uruachi y Temósachi. Cabe resaltar que por motivos de migración hay importantes núcleos poblacionales en las principales ciudades del estado, conformando colonias en los municipios de Chihuahua, Juárez y Parral.

Del total de hablantes de tarahumara, 6 462 (8.75%) aproximadamente, corresponden a la variedad dialectal 'cumbres' (*ralámuli ra'íchala*), distribuidos en el municipio de Batopilas y en algunas comunidades de los municipios de Guachochi y Urique (Valiñas, 2001). Una división interna dentro de los mu-



Figura 2. Nawésali de Semana Santa, Múnerachi, Batopilas, 2015. Foto Edgar Adrián Moreno Pineda.

nicipios es la que corresponde a las comunidades que están bajo el sistema de ejidos. El trabajo de campo que sustenta esta investigación se realizó en el ejido Munérachi, con cabecera en la comunidad del mismo nombre.

Características socioculturales de la población *ralámuli*

No se puede hablar de los *ralámuli* como una sociedad homogénea, debido a que presentan diferenciación interna tanto en aspectos culturales como lingüísticos. Estas diferencias se observan de comunidad a comunidad y varían según el entorno geográfico en el cual se ubiquen. Por lo tanto, al hablar en general de 'la cultura *ralámuli*', se cae en el error de no dar cuenta de las diferencias intraétnicas evidentes. Por ello, puesto que se trata de una sociedad diversa y desigual, aquí únicamente se hará referencia a los *ralámuli* que habitan

¹ Datos obtenidos del sitio de internet del INEGI, consultado el 29 de noviembre de 2017: http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm

en el ejido Munérachi, para el caso de la descripción de los datos etnográficos y lingüísticos.

Con relación a la personalidad de los *ralámuli*, se les percibe como individuos un tanto introvertidos en su trato con foráneos y extranjeros. Las mujeres son más reservadas que los hombres y las relaciones sociales de amistad y compañerismo se establecen mayormente entre individuos del mismo sexo, presentándose la oportunidad de interactuar ambos sexos en ciertas ocasiones, como en las *tesgüinadas*.

En cuanto a la distribución del trabajo por género, las mujeres se dedican a la preparación de la comida, el cuidado de los niños, la elaboración de la ropa y de *tobéke* (canastas). Estas últimas las intercambian cada cierto periodo, que varía entre 4 y 6 meses, por comida proporcionada por la asociación CEDAIN (Centro de Desarrollo Alternativo Indígena, A.C.). Las mujeres también ayudan a la siembra y cosecha en los campos de cultivos cercanos a la casa.

Los hombres se encargan de la siembra, cuidado y cultivo de los alimentos, además de la recolección de leña. Elaboran las casas de adobe con techo de lámina y son los que normalmente acuden a otras comunidades, ya sea mestizas o *ralámuli*, a intercambiar o comprar alimentos y diversos productos como telas o correas para los huaraches. Los niños por su parte se encargan del cuidado de las chivas, además de ayudar en la recolección de la leña.

La base de la alimentación es el maíz (*sunú*), con el cual se preparan las principales comidas como las tortillas (*riméke*), pinole (*kobísi*), esquiate (*ko'ri*), tamales (*ramáli*) y el *tesgüino* (*suwíki*). El resto de los productos que complementan la alimentación son el frijol (*muní*), quelites (*kilibá*), chile (*kori*), papa (*relówi*), cebolla, tomate, repollo y algunas frutas que se dan en ciertas temporadas, como mangos, naranjas, papaya, limón, melón, sandía, entre otras. En algunas ocasiones consumen carne de algunos animales como gallinas (*tolí*), ardillas (*chapawí*), ratas de campo (*rokwíri*) y pescados (*rochí*), mientras que la chiva se consume principalmente en las festividades como el *yúmari*.²

² Cabe aclarar que no únicamente la chiva se consume en las ceremonias rituales o festividades, ya que también puede sustituirse por caldo de gallina o estar presentes ambas comidas.

En general, la sociedad *ralámuli* de este ejido ha logrado mantener su identidad étnica, ya que su estilo de vida y comportamientos contrastan fuertemente con los del mestizo. Esto, desde mi punto de vista, debe ser interpretado como una voluntad de mantener la cohesión social más que como una voluntad de mantener el 'aislamiento' en el cual se encuentran.

Configuraciones sociolingüísticas del *ralámuli* de Munérachi

En el presente apartado se muestra el modelo de configuraciones sociolingüísticas con el cual:

se quiere dar una visión sistemática y holística a una serie de fenómenos que nos permiten conocer la situación sociolingüística de una comunidad de habla determinada, y las problemáticas descritas además de los comportamientos que los hablantes manifiestan en función de diferentes factores y acciones (Pellicer *et al.*, 2012, p.3).

De esta manera, el objetivo del modelo de configuraciones sociolingüísticas es tener un panorama general sobre el estado real de la lengua en una comunidad de habla y, a partir de ahí, encaminar medidas para fortalecerla o frenar su pérdida. Es importante mencionar que dichos estudios se realizan con el objetivo de poder establecer comparaciones con otras variedades de la misma lengua o con otras lenguas ya sea de la región o del país y, de esta manera, tener una idea más clara sobre los aspectos sociolingüísticos.

Existen diferentes herramientas emanadas desde la sociolingüística para acercarse a la situación de vitalidad de una lengua, desde la elaboración de entrevistas a manera de encuesta hasta la utilización de etnografía. Para la realización de esta investigación la metodología utilizada consistió en entrevistas abiertas y observación participante, que se modificaron o adecuaron con relación a los resultados obtenidos, por lo que no todos los puntos que se presentan en el manual fueron seguidos al pie de la letra. Son ocho parámetros que se utilizan para analizar las configuraciones sociolingüísticas:

1. Adquisición, aprendizaje y competencia: describe la transmisibilidad intergeneracional y la competencia de acuerdo con las etapas de crecimiento de los hablantes.

2. Contextos sociales: refiere a las situaciones y lugares en los cuales se elige la lengua originaria como medio de comunicación.
 3. Atención lingüística: qué tipos de investigaciones se han emprendido con el idioma de estudio.
 4. Prácticas discursivas: cuáles son los diferentes tipos de discursos que existen en la comunidad y si estos siguen siendo productivos dentro de la comunidad.
 5. Redes sociales y socialización: cuáles son las redes que se establecen dentro y fuera de la comunidad y qué papel juega la lengua local en la comunicación.
 6. Migración y contacto de lenguas: describe la situación de migración y de contacto y de qué manera se relaciona con el desplazamiento de la lengua nativa.
 7. Actitudes lingüísticas: el objetivo principal de este punto es conocer los aspectos positivos y negativos que los hablantes tienen hacia su lengua.
 8. Identidad: se busca indagar la función de la lengua nativa como parámetro de identidad.
- Estos ocho parámetros son descritos a continuación, mostrando los resultados obtenidos en el área de estudio.

Adquisición, aprendizaje y competencia

Las etapas del crecimiento y desarrollo de los individuos tienen su reflejo en el conocimiento y uso de la lengua. La concepción *ralámuli* del desarrollo del individuo implica una distinción equivalente a la de infante como distinta a la de niño. Tal distinción se expresa mediante las palabras *ranála* y *towí*, donde la primera corresponde a los infantes, ya que designa la etapa previa a la adquisición de la lengua y de su uso como forma principal de comunicación. Es decir, *ranála* es cuando la principal forma de comunicación es mediante el llanto, que al igual que en nuestra cultura se relaciona con el apetito y en ciertas ocasiones con el querer dormir. Esta etapa abarca hasta el momento en que se empiezan a producir las primeras palabras, que en los infantes *ralámuli* son: *nána* (mamá), *táta* (papá) y *máma* (agua). Dicho léxico se va modificando conforme se va adquiriendo la lengua.

La palabra *towí* (masculino) o *tiwé* (femenino), corresponde a la etapa en que el niño maneja cierto grado de lenguaje, que le permite comunicarse por medio del habla; remite a un intervalo de edad de en-

tre los dos años y 12 años: En esta etapa el padre les da el primer *nawésali*³ aproximadamente a los cuatro años, cuando el niño es capaz de entender y comprender lo que se le dice. De igual manera, en esta etapa el niño comienza a participar en las labores del hogar, especialmente ayuda a traer pequeños trozos de leña. Al final de la etapa de *towí/tiwé* se considera que ya se tiene una madurez en el habla; además es cuando al niño lo dejan trasladarse sólo entre las diversas comunidades de la sierra y se responsabiliza del cuidado de los animales.

La siguiente etapa corresponde a la de *rijói* (hombre), iniciando aproximadamente a los 15 años, donde se espera que forme una familia, entre los 18 y 20 años. Esta etapa no tiene una relación con el desarrollo y uso de cierto tipo de lenguaje, sino con la responsabilidad en el trabajo, que conlleva realizar labores agrícolas, principalmente.

La última etapa del ser humano, conocida como ‘*ochérame*’ (anciano), tiene una relación más directa con el habla, pues en esa etapa se espera que la per-



Figura 3. El conocimiento de los antiguos en los ochélame, Santa Rita, Batopilas, 2014, Foto Edgar Adrián Moreno Pineda.

³ Consejo que se da de los padres a los hijos. Aunque también hace alusión a los consejos que dan las autoridades tradicionales a la comunidad.

sona anciana tenga un mayor dominio del léxico y del discurso.

Contextos sociales

En el caso del *ralámuli* de Munérachi, la lengua indígena es el principal vínculo de comunicación en todos los contextos sociales: *tesgüinadas*, *yúmare*, tienda, iglesia, escuela, pláticas entre individuos, contextos domésticos, entre otros.

Al igual que el resto de las rancherías que conforman el ejido, es común el monolingüismo, principalmente entre los niños y las mujeres. En cuanto a las personas bilingües *ralámuli*-español, la mayoría aprenden el español en la escuela primaria. La utilidad de esta segunda lengua es común en los hombres, debido a las relaciones comerciales que establecen con los mestizos de las comunidades cercanas como Cerro Colorado y Batopilas y, en menor medida, con centros turísticos como Creel y Guachochi para la venta de artesanías.

Atención lingüística

Los trabajos que se han desarrollado en la Sierra Tarahumara, han sido principalmente de carácter antropológico, es decir, explican fenómenos relacionados con la interacción del hombre en sociedad. De ellos, destacan las investigaciones realizadas por Bennett y Zingg (1935), Kennedy (1970), Pennington (1981), Montemayor (1995), Levi (2001), Sariego (2002), De Velasco (2006), Herrera (2008), Bonfiglioli (2008), Rodríguez (2010) y Pintado (2012).

Con relación a los estudios lingüísticos han sido escasos, como principales antecedentes en el estudio de la lengua se cuenta con diversos trabajos centrados en la elaboración de gramáticas y diccionarios realizados durante el período colonial como *El Arte de la Lengua de los Tarahumaras y Guazapares* de Thomas de Guadalaxara escrita en el año de 1683, siendo de los primeros documentos que dan cuenta de las características gramaticales de ambas lenguas.

En el año de 1826 el sacerdote franciscano Miguel de Tellechea escribe su *Compendio Gramatical para la Inteligencia de la Lengua Tarahumar*. A pesar de que la obra es de carácter religioso, hace un aporte considerable al conocimiento de la gramática de la lengua en esa época, además de incluir un pequeño apartado sobre los sonidos de la misma.

A lo largo del siglo xx se realizaron diversos trabajos importantes con relación a la gramática tarahumara y se continuó con la elaboración de diccionarios, entre los que destaca la Gramática Rarámuri o Tarahumara de Leonardo Gassó (1903), el Diccionario Rarámuri-Castellano (1976) y la Gramática Rarámuri (1953) de David Brambila, así como el Diccionario Tarahumara de Samachique de Simon Hilton (1993).

Entre los trabajos emanados de investigaciones lingüísticas podemos citar a Burguess (1970, 1979, 1984), Burguess *et al.* (1997), Lionnet (2001), Leyva (2005), Islas (2010), Caballero (2011), Caballero y Carroll (2013; 2015), Villalpando (2010) y Valdez (2014).

Concretamente en la región de estudio, que corresponde a la variedad Cumbres, se cuenta con la investigación de maestría de Moreno (2013) quien hace un estudio sobre las características discursivas de los mitos en el ejido de Munérachi. Por su parte, Alvarado (2007; 2009) ha realizado trabajos en el área de estudio aquí descrita, dichas investigaciones describen aspectos gramaticales como la categoría de número (2007) y la secuencia de sufijos (2009), este último, en colaboración con Alfonso Medina.

En general, las comunidades se muestran colaborativas con la documentación de su lengua, como tarea primordial en la región es necesario ayudar a la alfabetización en *ralámuli*, debido a que muchos han manifestado el interés por leer y escribir en su lengua, así como elaborar cuestiones relacionadas con el paisaje lingüístico, debido a que los anuncios y letreros existentes se encuentran en español.

Prácticas discursivas

Existen distintas prácticas discursivas en la comunidad como cantos, mitos, cuentos, etcétera. Algunas de las prácticas sirven como control social entre los que podemos mencionar al '*chunéma*' o juicio, cuya finalidad es imponer un castigo por las faltas cometidas en la comunidad por sus miembros.

El *chunéma* se realiza en el pueblo al cual se adscriben las rancherías de las partes demandadas. Estos son solicitados por las partes ofendidas, quienes acuden con el *síliame* para que fije la hora y el día del juicio. En este tipo de eventos la lengua tiene una importancia fundamental, debido a que todo se realiza de manera oral, donde es importante el '*cómo habla*' el acusado, es decir, la manera en que se defiende y expresa su perspectiva del conflicto, además de tener que demostrar y dejar claro que no volverá a repetir

la falta. En dichos juicios todas las personas, en principio, pueden opinar y dar su punto de vista sobre la falta cometida y el castigo a otorgar.

El *nawésali* es un tipo de discurso dado por el *siláme* o gobernador, quien es la persona autorizada para pronunciarlo. En él se dan consejos dirigidos a los miembros de la comunidad. Normalmente se realizan durante fiestas, reuniones o celebraciones importantes donde participa toda la comunidad, como Semana Santa, las fiestas Decembrinas o Candelaria. Son manifestados en espacios rituales como el patio de la casa (*awíłachi*) o el atrio de la iglesia. Cuando el discurso se imparte en el atrio de la iglesia las autoridades tradicionales se ubican en los costados de la iglesia, las mujeres con los niños se sientan en la explanada y los hombres se paran en las orillas del atrio, participando únicamente como espectadores hasta terminar el discurso.

Redes sociales y socialización

Lo que mantiene la cohesión social dentro del grupo es primeramente ‘la red del tesgüino’, la cual, es esencialmente un asunto entre vecinos. Intervienen los que viven en un radio cercano o aquellos a quienes se debe de corresponder por haber ayudado en alguna acción. Su principal importancia radica en el hecho de que proporciona una frecuente y agradable vida social a un grupo vecino (Bennett, 1986, p. 501). La red del tesgüino se encuentra ligada a los trabajos comunales y a las actividades rituales, además son espacios donde se forjan matrimonios y otras alianzas sociales. A su vez, en el aspecto económico, se observa que los bienes son comunitarios y que por medio de la institución del ‘*kórima*’⁴ se garantiza la supervivencia del grupo y se evita la acumulación de riqueza.

El uso del habla en la sociedad *ralámuli* es de vital importancia para el aprendizaje, desarrollo y actuación social del individuo. Muchos de los conocimientos culturales se transmiten de generación en

generación por medio del habla, a lo largo de los procesos de socialización primaria y enculturación. Sin embargo, hay otros que se aprenden por medio de la observación y la imitación, donde el uso del habla pasa a un segundo plano.

No está de más recordar que la educación y ‘el ser buen *ralámuli*’ se enseña desde temprana edad por medio de consejos pronunciados por los padres a los hijos. En el caso de los hombres, los padres enseñan a los hijos a sembrar y las madres enseñan a sus hijas a hacer *mapácha* (camisas) y *tobéke* (canastas). En el aprendizaje de todas estas actividades es fundamental el uso del habla, pues a través de ella se dan instrucciones y consejos sobre cómo hacer un buen trabajo.

En otras actividades realizadas, como las de bailar, el *ralajípa* (carrera de bola) o la *aliwéta* (carrera de aro) el aprendizaje por medio de la imitación predomina sobre la verbalización. Otra actividad donde es indispensable el uso del habla es en el aprendizaje para la preparación del *suwíki*, el amarre de la carga al burro y la realización del *yúmare*.

Migración y contacto de lenguas

La migración en estas comunidades es poca, la mayoría de los *ralámuli* que llegan a salir lo hacen temporalmente y trabajan como jornaleros en campos agrícolas ubicados en los municipios de Cuauhtémoc, Ascensión y Casas Grandes. En la ciudad de Chihuahua realizan trabajos de albañilería, en el caso de los hombres y de servicio doméstico en el caso de las mujeres.

Los *ralámuli* del ejido Munérachi, en muy contadas ocasiones llegan a salir del estado y si lo hacen se trasladan principalmente a los campos agrícolas de Los Mochis, Sinaloa y, en menor medida, a algunas poblaciones de Sonora. El tiempo que permanecen fuera pocas veces es mayor a un año. Sin embargo, conozco el caso de dos mujeres *ralámuli* de la comunidad de Munérachi quienes se han establecido permanentemente en la ciudad de Chihuahua.

Referente al conocimiento de la existencia otras lenguas, algunos *ralámuli* mencionan el *plattdeutsch* (Bajo Alemán) que se habla en las comunidades menonitas de Cuauhtémoc, Chihuahua, debido a que varios de ellos han trabajado en sus campos agrícolas.

Aunque, por medio de la radio, conocen la existencia de otros grupos étnicos de la región como los *warijós* y *ó’dami*, la relación con ellos es nula, únicamente mantienen tratos frecuentes con los mesti-

⁴ El *kórima* es una institución económica cuya principal función es distribuir el excedente para evitar la acumulación de comida en una sola persona y asegurar la supervivencia de todo el grupo, de esta manera entran dentro del intercambio, maíz, frijol o frutas como naranjas, mangos o duraznos. También el trabajo comunal se puede incluir dentro de esta institución económica.

zos del municipio de Batopilas, principalmente de la comunidad de Cerro Colorado. Dicha relación es de cordialidad y respeto, donde incluso algunos pobladores mestizos son compadres de varios *ralámuli* de comunidades cercanas. Además, como se mencionó anteriormente, los tratos que tienen con el mestizo son mayormente comerciales, ya que mediante ellos intercambian o compran productos como manteca, azúcar, café, refrescos, sal, entre otros. Además suele haber relaciones en torno a trabajos comunales o asuntos colectivos, como la actual construcción del centro ejidal en la población de Munérachi.⁵

Actitudes lingüísticas de los ralámuli.

Al igual que muchas de las sociedades ágrafas, el uso del habla entre los *ralámuli* es importante para la convivencia, la comunicación y el cumplimiento de roles sociales, por lo que se pueden identificar distintas actitudes lingüísticas que dan una significativa importancia a las habilidades verbales en general y, en particular, al uso apropiado del *ralámuli*.

De acuerdo con lo observado en las comunidades, la definición de algunos roles sociales de prestigio y autoridad de los mayores es a partir del habla, es decir, la capacidad o competencia en el uso del lenguaje es un criterio importante para el otorgamiento de cargos como el de *silíame* (gobernador), además se debe tener un habla adecuada para ser considerado un buen *ochérame* (anciano). Entonces, se espera que dependiendo del rol que se tenga en la comunidad se maneje un tipo de lenguaje, mismo que, desde el punto de vista occidental, se puede considerar como un ‘habla culta’ o como lo que la sociolingüística denomina *registros formales* (por contraste con los registros coloquiales o del habla cotidiana). Así, los miembros del grupo que muestran notables habilidades verbales son considerados como personas adecuadas para intervenir en los asuntos públicos o de interés colectivo.

En lo que respecta al habla diaria, un *ralámuli* no tiende a utilizar un lenguaje considerado vulgar, es decir, se dirigen con respeto y evitan en todo momen-

to el uso de las llamadas ‘malas palabras’, mismas que la mayoría son préstamos del español, ya que hacer uso de ellas se considera un habla inadecuada o como se dice coloquialmente por los propios *ralámuli* es ‘hablar de cabrón’, muchas de estas características están presentes también en el *warijío* (Harris, 2012).

El uso constante de dicho lenguaje o que lleve comúnmente a una persona a expresarse de esa manera, genera el rechazo por parte de la comunidad, por lo que a las personas que se expresan así se les deja de invitar a las *tesgüinadas* y a las faenas de trabajo, debido a que existe también una relación entre lenguaje y comportamiento, es decir, el tener un lenguaje irrespetuoso y ofensivo se relaciona con un comportamiento inadecuado, al grado de hacer una correlación con el ‘*komúchi*’ (diablo), del que se dice que ‘los manda a hablar malas cosas’.

No sólo un comportamiento inadecuado está relacionado con un habla irrespetuosa y ofensiva; también existen actitudes negativas hacia ‘los defectos del habla’. En el ejido Munérachi las personas niegan la existencia de personas mudas; sin embargo, existen tartamudos, a los que se refieren como ‘*tamudo*’ (un préstamo del español), o en algunos casos como ‘*ke natéame*’, traducido literalmente como ‘el que no piensa’. Las personas que padecen este trastorno son considerados como que ‘nacen tontos’, condición que muchos le atribuyen al ‘*komúchi*’. De igual manera, a tales personas se les niega la participación en ciertos eventos públicos, como por ejemplo en los *chunéma* (juicios).

La designación de ‘*ke natéame*’ da una idea sobre la conexión que existe entre el lenguaje y el pensamiento, misma que para los *ralámuli* está íntimamente relacionada. De igual manera, sí una persona se expresa bien en su habla se refieren a ella como ‘*we ga’la natéame*’, traducido literalmente como ‘el que piensa muy bien’. Esta designación, como se mencionó anteriormente, se les atribuye a personas que ocupan un cargo, ya sea ritual (como *owilúame*) o político (como *silíame*), o incluso a los *ochérame* (ancianos), como personas que tienen un conocimiento de la historia y los sucesos que han ocurrido.

Posiblemente exista una relación entre el desempeño verbal y algunos roles sociales, principalmente los de carácter político más que ritual. Entre las características de personalidad que se debe tener para esos roles están la facilidad de palabra y la autonomía de pensamiento. Así, de acuerdo con el dato etnográfico las personas que son vergonzosas no pueden ser

⁵La construcción del centro ejidal de Munérachi se atestiguó entre los años 2012 y 2013.

siliame. Es por eso que, en el caso de Munérachi, todos los gobernadores son hombres, aunque el cargo no se restringe únicamente a los miembros de este sexo. Sin embargo, según he observado, las mujeres tienden a ser introvertidas en el trato y, por lo tanto, se abstienen de esos cargos.

Además de estas características, quienes cumplen roles de autoridad política o ritual también tienen que ser responsables y serios, debido a que tienen que estar ‘pensando’, es decir, tienen que estar analizando los consejos que se le dará a la gente, por lo tanto no son personas extrovertidas.

Ejido	Pueblo	Ranchería
Munérachi	Munérachi	Munérachi
		Chinlbo
		Okórare
		Rapuchínare
		Chapátare
		Santa Rita
		El Plátano
		Los Mezquites
		Wichawirare
		Napáchare
		Wijórachi
	Wisúchi	Wisúchi
		Siotabo
		Kuèchi
		Witóchi
		Sorichúke
		Retosáchi
		Abieláchi
		Awiláchi
		Wasachúke
		Ravivichi
	El Pandito	
	Koláchi	
	Rowélachi	
	Sapareáchi	
	Ayórare	

Cuadro 1. Constitución dialectal del *ralámuli ra'ichala* del ejido Munérachi.⁶

⁶Cabe aclarar que las comunidades aquí presentadas no constituyen la totalidad del ejido Munérachi, ya que en extensión abarca mayor territorio. Sin embargo, son las comunidades que los hablantes identificaron como “que hablan del mismo modo”.

Identidad hacia la lengua

El uso del *ralámuli* en el ejido Munérachi es de suma importancia, prevaleciendo sobre el español en los principales contextos comunicativos, exceptuando únicamente los tratos con el mestizo. Aunque el uso de esta lengua indígena es importante para la identidad del *ralámuli*, no es un determinante absoluto, ya que algunas personas consideran que se puede ser *ralámuli* siempre y cuando alguno de sus padres lo sea, aunque no hable la lengua.

Sin embargo, dentro de cada variedad existen todavía diferenciaciones internas. Esta diferenciación interna es reportada por los propios hablantes, quienes integran en lo que perciben como ‘el habla de Munérachi’ las comunidades mencionadas en el cuadro 1.

Estas diferencias dialectales del *ralámuli ra´íchala* funcionan como un mecanismo de identidad con respecto a otros sub-grupos *ralámuli*. Es decir, al percibir una modalidad de habla como similar a la que se habla en una determinada comunidad, la relacionan con patrones culturales similares. De la misma manera, al percibir una modalidad de habla como distinta a la suya, por ejemplo como las de pueblos cercanos (Kírare, La Yerbabuena, Polanco, etc.), la identifican con patrones culturales diferentes, lo que implica diferencias en las fiestas, vestimenta, forma de organización, etc.⁷

Es importante dar cuenta de las creencias que existen con relación al origen de su lengua o idioma, debido a que eso refuerza la identidad del grupo. Se cree que el idioma fue enseñado por *Onolúame*. En algunos casos se menciona que la lengua fue adquirida cuando *Onolúame* insufló la escultura de barro con la cual creó al *ralámuli*.

La creencia que existe acerca de la naturaleza y origen de la lengua *ralámuli*, se traslada a las lenguas indígenas colindantes. La mayoría de las personas tienen conocimiento de la existencia de lenguas cercanas como el *warijío* (guarijío), principalmente, y el ódami (tepehuano del norte). En contraste, la existencia del *o’ob* (pima) es desconocida por la mayoría.

⁷ Mis observaciones sobre la relación entre usos de la lengua, identidad y cultura se basan en comentarios hechos por los propios hablantes de las comunidades donde se realizó el trabajo de campo.

Como en el caso del *ralámuli ra´íchala*, piensan que fueron otorgadas por *Onolúame*.

En el caso del español (*chabochála*) hay varias menciones que atribuyen su origen al *komúchi*. Dicha creencia se ve respaldada por la actitud que se tiene hacia el *chabóchi* (mestizo, persona no *ralámuli*), a quien por lo general relacionan con la maldad. Sin embargo, esta idea hacia el español no está generalizada entre toda la población, debido a que varios me han mencionado que también fue otorgado por *Onolúame*.

De las lenguas distintas al *ralámuli*, en el ejido Munérachi, el español es la segunda más utilizada por los hablantes, misma que puede ser descrita como una particular variedad étnica (etnolecto) del español, utilizada en estas comunidades e históricamente desarrollada a raíz de los tratos comerciales, jurídicos y trámites gubernamentales a que los ha obligado el contacto con la sociedad hispanohablante.

Reflexiones finales

El contexto sociolingüístico en el cual se encuentra la lengua *ralámuli* muestra que se trata de una lengua dinámica que presenta variedades lingüísticas dentro de la comunidad, sin embargo, no he podido ahondar en este tema, aunque fue posible observar que esta lengua, al igual que en muchas otras, muestra diferencias generacionales; es decir, el habla de los ancianos es diferente al habla del resto de la población de menor edad, respecto a la que se observa que hay diferencias principalmente de carácter léxico, no obstante aún falta profundizar en el aspecto generacional de la lengua ya que podría estar relacionado con la noción de competencia lingüística. En lo que respecta a las diferencias entre el habla de los hombres y de las mujeres, éstas son mayormente de carácter fonológico. Cabe aclarar que aún falta hacer estudios que puedan corroborar observaciones preliminares, por lo que únicamente se esbozan como un potencial tema de investigación.

La lengua actualmente es el principal medio de comunicación entre las personas de estas comunidades, es adquirida como lengua materna por el total de los niños y presenta un uso dinámico en contextos sociales, exceptuando la educación secundaria y los tratos con los mestizos de las comunidades cercanas.

De igual manera, el idioma presenta una serie de géneros discursivos que siguen reproduciéndose

en rituales como los *nawésali*, en conflictos sociales como los *chunéma* o en el ámbito doméstico como lo son los cuentos y los mitos. Es importante continuar con el fortalecimiento de la lengua en la educación básica y secundaria con la finalidad de que no dé un giro la vitalidad de la lengua y sufra el mismo proceso por el que se encuentran algunos idiomas en el territorio nacional.

Dentro de lo que falta por estudiar es con relación a la variedad tomada o establecida como correcta o si existen formas lingüísticas o pronunciaciones que se toman como punto de referencia en términos de corrección. Sin embargo, de acuerdo con mi experiencia de observación de campo, un rasgo que actúa como criterio de corrección es el de la pronunciación de los fonemas /r/ y /l/ en posición intervocálica, en palabras como /kalí/ (casa), /bilé/ (uno), /ralámuli/ (gente), entre otras, considerándose erróneo la pronunciación con /r/, de igual forma, por lo que se ha registrado con otras variedades como la variedad centro o norte, la pronunciación con /r/ es más recurrente.

Por último, la descripción aquí realizada sienta las bases que describen el contexto general en el cual se encuentra la lengua *ralámuli* de esta variedad y, de igual manera, permitirá hacer comparaciones con investigaciones similares realizadas con otras variedades, en particular, y desde un punto de vista general con el panorama sociolingüístico de México, con el objetivo de tener claro cuál es la situación real a la que nos enfrentamos con relación a la situación lingüística de México.

Referencias

- Alvarado García, Maribel. (2007). Procesos morfofonológicos y supletividad como mecanismos para expresar la categoría gramatical de número en tarahumara. *Dimensión Antropológica*, 40. núm. 14. pp. 29-53.
- Alvarado García, Maribel y Alfonso Medina Urrea. (2009). Towards the speech synthesis of Raramuri: a unit selection approach based on unsupervised extraction of suffix sequences. *Research In The Teaching of English*. núm. 41. pp. 243-256.
- Bennet, W. y R. M. Zingg. (1986). *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista.
- Bonfilglioli, Carlo. (2008). El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco* volumen 15. número 42. enero-abril. pp. 45-60.
- Brambila, David. (1976). *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumar)*. Buena Prensa.
- Burgess, Donald. (1970). Tarahumara phonology. *Studies in language and linguistics*, Ralph W. Ewton y Jacob Ornstein-Galicia (eds.). Texas Western Press. pp. 45-65.
- Burgess, Donald. (1979). Verbal suffixes of prominence in western Tarahumara narrative discourse. *Discourse Studies in Mesoamerican Languages*. Linda K. Jones (ed.). Summer Institute of Linguistics. pp. 171-188.
- Burgess, Donald. (1984) Western Tarahumara. *Southern Uto-Aztecan grammatical sketches, studies in Uto-Aztecan grammar*. Ronald W. Langacker (ed.). Summer Institute of Linguistics. pp. 3-149.
- Burgess, D. William Merrill y Aureliano Ramos Chaparro. (1997). *Compendio básico de la gramática ralámuli, Chihuahua*. Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Caballero Hernández, Gabriela. (2011). La fonología y morfología de los dominios morfológicos del rarámuri (Tarahumara) de Choguita. *Proceedings of the Conference on Indigenous Languages of Latin America-V*. University of Texas at Austin.
- Caballero Hernández, Gabriela y Lucien Carroll. (2013). Procesos de adaptación en préstamos del español al rarámuri (tarahumara) de Choguita y al tu'un savi (mixteco) de Ixpantepec Nieves. *Proceedings of the Conference on Indigenous Languages of Latin America-VI*. University of Texas at Austin.
- Caballero Hernández, Gabriela y Lucien Carroll. (2015). Tone and stress in Choguita Rarámuri (Tarahumara) word prosody. *International Journal of American Linguistics*. 81. núm. 4. pp. 457-493.
- Gassó, Leonardo. (1903). *Gramática rarámuri o tarahumara*. "La Europea" de J. Aguilar. Vera y Comp. (S. en C.). Fotocopia.
- Harris Clare, Claudia Jean. (2012). *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*. PIALLI, Colección Rayénali.
- Herrera, Arturo. (2008). Consumo de teswíno, patrimonio cultural impugnado de los ralámuli. Ponencia presentada en el Seminario Patrimonio Cultural de Chihuahua, Chihuahua, México.
- Hilton, Simon. (1993). *Diccionario Tarahumara de Samachique*. Tucson. Instituto Lingüístico de Verano.

- INEGI: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/chih/08_principales_resultados_cpv2010.pdf
- Islas Flores, Bianca Paola. (2010). *Caracterización morfo-sintáctica y semántica de los conceptos de propiedad en rálámuli de Choguila*. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Kennedy, John. (1970). *Inápuchi, Una Comunidad Tarahumara Gentil*. Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales. núm. 58.
- Levi, Jérôme. (2001). ¿La flecha y la cobija: codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rálámuli? *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. Molinari y Porras (coord.). INAH.
- Leyva González, Ana Daniela. (2005). *Bilé Sitákame Chuluwi Tami Ruyéri. El Componente del Punto de Vista Aspectual del Rálámuli en Tres Narraciones de Rejogóchi*. Tesis de Licenciatura en Lingüística. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Lionnet, Andrés. 2001. Sufijos verbales derivativos en verbos del tarahumar. *Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller*. José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 413-417.
- Montemayor, Carlos. (1995). *Los Tarahumaras, Pueblo de Estrellas y Barrancas*. BANOBRAS.
- Moreno Pineda, Edgar Adrián. (2013). *Chabé nilúame natáli: análisis de los referentes principales en el discurso mítico rálámuli*. Tesis de Maestría. Universidad de Sonora.
- Navarrete, Federico. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM.
- Pellicer, Dora; Díaz-Couder, Ernesto; Barriga, Francisco; Muñoz Cruz, Héctor y Figueroa Saavedra, Miguel. (2012). *Estudio diagnóstico sobre las prácticas comunicativas vigentes en las comunidades de habla indígena en México*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / Universidad Veracruzana.
- Pennington, Campbell. (1981). *La Carrera de Bola entre los Rarámuri de México, Un Problema de Difusión*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Pintado Cortina, Ana Paula. (2012). Los hijos de riosi y riablo: Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca. Tesis de Doctorado. UNAM.
- Rodríguez López, Abel. (2010). *Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los rarámuri del círculo interior en el Alto Río Conchos*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. UNAM.
- Sariago Rodríguez Juan Luis. (2002). *El Indigenismo en la Tarahumara. Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. Colección Antropología Social. Instituto Nacional Indigenista.
- Tellechea, Miguel. (1826). *Compendio Grammatical para la Inteligencia del Idioma Tarahumar*. Imprenta de la Federación en Palacio.
- Valdez Jara, Yolanda. (2014). The indexation of central arguments in Urique Tarahumara main clauses. *Amerindia*, 37. núm. 1.
- Valiñas, Leopoldo. (2000). Lo que la Lingüística Yutoazteca podría Aportar en la Reconstrucción Histórica del Norte de México. *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México*. Hers Marie-Areti, Mirafuentes José Luis, Soto María de los Dolores y Vallebuena Miguel, (coord.). Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 175 – 206.
- Valiñas, Leopoldo. (2001). Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara. Claudia Molinari y Eugeni Porras (eds.). *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*. CONACULTA/INAH. pp. 105-125.
- Velasco Rivero, Pedro de. (2006). *Danzar o Morir, Religión y resistencia a la Dominación en la Cultura Tarahumara*. ITESO.
- Villalpando Quiñonez, Jesús. (2010). *Hacia una caracterización del tarahumara de Turuachi: de lo básico a lo complejo*. Maestría en Lingüística. Universidad de Sonora.

Configuraciones sociolingüísticas en ralámuli (tarahumara) de Choguita

Resumen

El objetivo del presente artículo consiste en dar cuenta de los resultados de la investigación sobre las configuraciones sociolingüísticas en la lengua ralámuli (tarahumara) de Choguita (variante lingüística centro). El modelo de las configuraciones sociolingüísticas se basa en ocho parámetros para conocer la fortaleza o el debilitamiento de las lenguas. El estudio se centra en describir los fenómenos sociolingüísticos de la vitalidad lingüística con el apoyo del método etnográfico, se plantea que la identidad se configura a través de la lengua, de modo que la lengua es el motor que le provee de sentido y movimiento a la vida ralámuli, y resulta fundamental para el consejo, los juicios, las fiestas, las redes sociales, los juegos y la comunicación con los ancestros.

Palabras clave: configuraciones sociolingüísticas, vitalidad lingüística, etnografía, bilingüismo, L1-L2, ralámuli ra'ichali, Choguita.

Abstract

The aim of this paper is to advance research on sociolinguistic configurations in Choguita Ralámuli (Tarahumara) language (variant center). The model of sociolinguistic configurations used is based on eight parameters, which serve in determining the strength and/or weakness of languages. With the support of ethnographic methods, the study focuses on describing sociolinguistic phenomena regarding linguistic vitality. It has been frequently stated that identity is largely configured through Ralámuli language use. Thus, speaking serves as a social engine that provides meaning and movement in and throughout Ralamuli life that is essential for councils, judgments, celebrations, daily social networking, sports, in addition to communication with ancestors.

Key words: sociolinguistic configurations, language vitality, ethnographic method, bilingualism, L1-L2, ralámuli ra'icha- li (tarahumara language), Choguita



Figura 1. Chémale Fuentes, échi W'alú Silíame, Choguita, Guachóchi, 2011. Foto: Bianca Islas Flores

Resumen

El objetivo del presente trabajo consiste en presentar un primer estudio exploratorio de los fenómenos lingüísticos que conforman las configuraciones sociolingüísticas en la lengua rálámuli ra'íchali (tarahumara) de Choguita¹ cuyo entramado histórico-social es determinante para el uso de la lengua nativa u originaria en los ámbitos sociocomunicativos al interior de la

¹ El estudio se basa en los fenómenos sociolingüísticos observados en las temporadas de campo del 2008 al 2015, así como talleres y entrevistas que he realizado a algunos miembros de la comunidad durante las temporadas de campo de septiembre-octubre del 2010, abril del 2011, diciembre del 2013, abril del 2014 y marzo-abril del 2015.

unidad doméstica familiar, en el nivel comunitario e institucional. Esta lengua se habla principalmente al suroeste del estado de Chihuahua, en la región de la Sierra Madre Occidental conocida también como Sierra Tarahumara, donde además habitan los ó'dami o tepehuanos del norte, guarijó o guarijíos, o'óba o pimas y los ciudadanos mexicanos no adscritos a ningún pueblo originario (mal llamados mestizos) (*chabochi* 'hombre barbado' y *sinthro* 'mujer no rálámuli').

En México, como en otras partes del mundo, se constata el debilitamiento de la diversidad lingüística. De las aproximadamente 7,099 lenguas que se hablan en el mundo, se estima que un tercio está en peligro de extinción (Simons y Fennig, 2017). Esto se debe principalmente a la situación de contacto lingüístico y bilingüismo entre dos sociedades con lenguas disímiles, con culturas distintas cada una y, por lo tanto, con una manera diferente de interpretar y organizar el mundo. Lo que podría desatar un conflicto lingüístico sobre qué lengua elegir para determinados ámbitos sociocomunicativos ante la imposición de una lengua dominante como lengua oficial o lengua de uso común en ámbitos públicos y al interior de las instituciones externas, dejando de lado, incluso negando y hasta prohibiendo, el uso de las lenguas originarias, incitando con estas actitudes su minorización. Otro factor tiene que ver con el descenso de los ámbitos de uso de la lengua minorizada y las políticas lingüísticas que, a pesar de reconocer los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas de México,² privilegian el uso del español como lengua de uso común.

² La Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (*Diario Oficial de la Federación*, 2003) establece que las lenguas indígenas son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado Mexicano (Artículo 2); forman parte del patrimonio cultural y lingüístico (Artículo 3); son lenguas nacionales al igual que el español (Artículo 4); y que el Estado a través de la Federación, Entidades Federativas y municipios reconocerá, protegerá y promoverá su preservación (Artículo 5); e instrumentará medidas para asegurar su difusión (Artículo 6). Reconoce su validez para asuntos de carácter público, así como para acceder a la gestión, servicios e información pública (Artículo 7). Señala que las personas hablantes de cualquiera de las lenguas nacionales no podrán ser sujetos a discriminación por hablar en cualquiera de estas lenguas (Artículo 8).

Se identifican varios tipos de bilingüismo; pero para estudiar los fenómenos de vitalidad y desplazamiento lingüístico se retoma la distinción entre bilingüismo aditivo y bilingüismo sustractivo. Para Lambert (1974), ambos términos pueden tener efectos positivos y/o negativos, por ejemplo, si una persona aprende una lengua que no percibe como amenaza para el mantenimiento de su propia lengua, entonces el bilingüismo es aditivo; pero si la lengua que está aprendiendo es de manera obligada y la percibe como una amenaza a su propia lengua, entonces el bilingüismo es sustractivo.

La situación de vitalidad lingüística de una lengua presentará variaciones al interior de sus variantes lingüísticas. Embriz y Zamora (2012, p. 14) plantean que una lengua o variante lingüística está en riesgo de desaparecer por el número reducido de hablantes, la dispersión geográfica, el predominio de hablantes adultos y la tendencia al abandono de estrategias de transmisión de la lengua materna a las nuevas generaciones. De acuerdo con estos investigadores, las variantes lingüísticas del tarahumara o *ralámuli ra'ichali* que se encuentran en situación de riesgo de desaparecer son: la variante cumbres, en riesgo mediano; y las variantes sur, norte, oeste y centro en riesgo no inmediato.

La metodología que emplearon Embriz y Zamora para la clasificación del grado de riesgo de desaparición de las variantes lingüísticas se basa en el número de hablantes, el total de localidades, el conjunto de localidades con 30% de hablantes de la lengua indígena, el porcentaje de población total y el porcentaje de niños hablantes de entre cinco y catorce años de edad. Cabe aclarar que el estudio de Embriz y Zamora no toma en cuenta estudios particulares *in situ* con base en evidencias etnográficas que describan el grado de vitalidad de las variantes lingüísticas de las lenguas indígenas u originarias, pues se basan princi-

palmente en datos estadísticos. Se sugiere que para complementar este tipo de estudios sobre la vitalidad lingüística de las lenguas del mundo es necesario recurrir a indagaciones etnográficas más exhaustivas, tal como lo plantea Coronado (1999), con el fin de identificar las dimensiones de interacción social en los ámbitos y espacios sociocomunicativos que se dan en el nivel comunal y en el de las instituciones externas.³

Por otro lado, la metodología con la que me base para este trabajo tiene que ver con las técnicas etnográficas de la observación, la observación participante, las entrevistas abiertas y semidirigidas, y la elaboración de dos talleres participativos con autoridades y estudiantes del telebachillerato y la telesecundaria. Considero necesario primero conocer el estatus de vitalidad de las lenguas desde su contexto local y particular para la posterior implementación de políticas lingüísticas de concentración participativa y democrática, cuyo propósito sea generar las condiciones necesarias para valorar la lengua y la identidad *ralámuli* y dar cabida al mantenimiento o revitalización de la lengua en situación de riesgo.

Configuraciones sociolingüísticas

La propuesta del modelo de las configuraciones sociolingüísticas que plantean Pellicer *et al.* (2012) surge como una necesidad para conocer el grado de vitalidad o debilitamiento de las lenguas originarias mexicanas, a partir de ocho parámetros tales como: la adquisición, los contextos sociales, la atención lingüística, las prácticas discursivas, las redes sociales y la socialización, la migración y contacto de lenguas, las actitudes lingüísticas y la identidad. Las configuraciones sociolingüísticas las definen como “un entramado histórico y organizativo de diferentes factores que intervienen en la comunicación social y en la manifestación de la diversidad lingüística y cultural en ámbitos individual,

Y que es derecho de todo mexicano comunicarse en la lengua de la que sea hablante, sin restricciones en el ámbito público o privado, en forma oral o escrita, en todas sus actividades sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas y cualesquiera otras (Artículo 9). <http://www.inali.gob.mx/pdf/ley-GDLPI.pdf> [en línea, consultada 16-05-2017]

³ El nivel comunal incluye la unidad doméstica familiar, la producción, el trabajo colectivo, el trabajo comunal, la asamblea comunal, la fiesta, la costumbre, el comercio; mientras que las instituciones externas: la escuela, medios masivos de comunicación, centros de salud, instituciones nacionales, la migración, el entorno regional, el comercio, el municipio, las organizaciones políticas, las iglesias, etc. (Coronado 1999).

familiar comunitario e institucional”. El establecimiento de las configuraciones, así como lo apunta Barriga (2013, p. 1), “implican la posibilidad de atender (las lenguas) de una manera más adecuada; cada uno de los parámetros nos posibilita descubrir cómo éstos se articulan para determinar la vitalidad y el mantenimiento de la lengua en cuestión”.

Antes de la primera mitad del siglo xx, el ejido de Choguita estaba adscrito al municipio de Batopilas y, en 1962, el ejido pasó a formar parte del municipio de Guachochi. Este ejido se caracteriza por estar rodeado de pinos, encinos, manzanillas, táscates y madroños; encontramos plantas comunes como helechos o machoga –en rálámuli ra’ichali– *pteridium aquilinum*, requesón *stevia serrata*, alamillo, fresno, capulín, zarzamora, uva silvestre, etc. También cuenta con una amplia variedad de fauna como coyotes, zorrillos, armadillos, tlacuache, tejón, venado, mapache, ardilla gris y amarilla, conejo, jabalí, zorra, león o puma, pájaro carpintero, paloma, cuervo, gallinita, zopilote, calandrias, jilguero, chachalacas, víbora de cascabel, etc. (SEMARNAT, 2008).

Choguita

El ejido de Choguita se distribuye en dieciséis rancherías o localidades⁴ y cuenta con alrededor de 284 ejidatarios. Se localiza al norte del municipio de Guachochi (coordenadas 27° 26’40.15” de latitud norte y 107° 16’ 27.14” de longitud de Greenwich) a 2248mcnm; colinda con los ejidos: de Tewelrichi al norte; noreste con Nararachi y Pawichike; este con Norogachi; sur con Tatahuichi; y oeste con Basihuare. Según el reporte del INALI (2005), la lengua rálámuli ra’ichali de Choguita pertenece a la variante lingüística centro en transición entre las variantes norte y centro. Y según el Censo del INEGI del 2010, la ranchería que lleva por nombre Choguita cuenta con 290 habitantes; no se tiene el dato preciso del número total de la población que habita en las demás rancherías de todo el ejido, pero el Comisariado ejidal estima alrededor de unas 2000 o 2500 personas.

⁴ Choguita, Boquimoba, Basigochi, Huichachi, Capochi, Gumisachi, Rayabó, Iréachi, Kokowichi, Koechi, Kochírachí, Wisarochi, Ranórachi, Rolichi, Rewéachi y el Manzano.

La organización comunitaria en Choguita se compone de tres *isilíkame* ‘gobernadores’, generales, capitanes, comisario de policía, *mayóli*, fiesteros y *chapéyokos*. Los *isilíkame* son los responsables regular el funcionamiento de la comunidad, actúan como jueces en los conflictos, organizan las fiestas, intervienen en la realización de las fiestas por medio del *nawésali* ‘sermón’; el *wa’lú silíame* ‘gobernador mayor’ es el representante ante las autoridades y el interlocutor con los agentes externos (misioneros, asociaciones civiles e instituciones del Estado). Las autoridades oficiales del gobierno rálámuli no sólo cumplen un rol político al interior de la comunidad, también desempeñan un rol moral y religioso.

La asamblea ejidal es la máxima autoridad dentro del ejido, se integra por un presidente o comisariado ejidal, un secretario, un tesorero, un consejo de vigilancia y cada uno de los ejidatarios. El cargo del comisariado ejidal tiene una duración de tres años y son elegidos por la asamblea, sus funciones consisten en ser el intermediario con las instituciones externas como por ejemplo la SEMARNAT, Comisión Nacional Forestal (Conafor), entre otras, y con los dueños de aserraderos con quienes establecen negociaciones sobre el aprovechamiento del bosque y actividades propias del ejido. La mayoría de los ejidatarios son hombres, las pocas mujeres que son ejidatarias son viudas o sus padres no tuvieron hijos varones a quienes otorgarles el designio de sucesión.

Las principales actividades productivas son la agricultura y la forestal; también se apoyan en gran medida de la recolección de plantas comestibles y medicinales, la cacería y la pesca. Las actividades agrícolas de la siembra y cosecha del maíz y frijol de temporal se relacionan directamente con la vida ritual; están intrínsecamente ligadas y son inseparables.

En cuanto a la recolección de plantas, frutos y productos de la Sierra, el consumo de hongos o *wikóli* es una actividad que realizan en temporada de lluvias a finales del mes de julio hasta mediados o finales del mes de agosto. En las temporadas de campo he constatado que para su alimentación han llegado a cazar del monte *rowí* ‘conejo’, *chimolí* ‘ardilla azul’, *chichimoko* ‘ardilla pequeña’, *chomalí* ‘venado’, *rocháko* ‘lagartijas’ y *sayáwi* ‘víbora de cascabel’; y de pesca, ya sea en el *wa’lú bakóchi* o en la presa, capturan para su consumo truchas y charales. Otra actividad económica con menos impacto a nivel comunitario es la de la cría de ganado bovino, porcino y ovino.

Otras actividades que les generan ingresos eco-

nómicos o en especie a algunas familias choguiteñas son la producción de artesanías que comercializan por fuera de Choguita o las intercambian por despensa en la Centro de Trueque de Centro de Desarrollo Alternativo Indígena A.C. (Cedain), localizado en Huichachi,⁵ el apoyo económico que aportan a las familias por la migración de algunas personas de manera temporal a zonas agrícolas de Chihuahua, Sonora y Durango para la siembra y pisca de frutas y verduras, otros optan irse a ciudades como Chihuahua y Ciudad Juárez donde los hombres trabajan principalmente en construcción como albañiles y la mujeres como empleadas domésticas.

Las configuraciones sociolingüísticas en Choguita

A continuación procedo a describir los elementos que integran las configuraciones sociolingüísticas en la lengua rálámuli de Choguita para conocer su situación de vitalidad lingüística.

Adquisición, aprendizaje y competencia

El parámetro de la adquisición, aprendizaje y competencia de la lengua tiene que ver con el orden en que la o las lenguas se adquieren y aprenden, cada una de



Figura 2. Niños danzantes, Choguita, Guachóchi, 2011, Foto. Bianca Islas Flores.

⁵ La asociación civil de Cedain ofrece a varias comunidades rálámuli de la Sierra Tarahumara dos programas: Programa Especial de Seguridad Alimentaria (DECOBA) y Centros de Trueque y Tejiendo la Cultura, además de ofrecer un programa de sensibilización sobre la cultura rálámuli a través de las artesanías a los ciudadanos que no pertenecen a un pueblo originario de escuelas y empresas. El programa de Centro de Trueque comenzó a operar en Cho-

guita desde el 2004. La asociación civil de Cedain ofrece a varias comunidades rálámuli de la Sierra Tarahumara dos programas: Programa Especial de Seguridad Alimentaria (DECOBA) y Centros de Trueque y Tejiendo la Cultura, además de ofrecer un programa de sensibilización sobre la cultura rálámuli a través de las artesanías a los ciudadanos mexicanos que no pertenecen a un pueblo originario de escuelas y empresas. El programa de Centro de Trueque comenzó a operar en Choguita desde el 2004.

“las lenguas que conforman la comunidad de habla, así como con su grado de competencia activa y pasiva” (Barriga, 2013, p. 1). En Choguita la lengua materna es el *ralámuli ra’ichali* L1, la lengua de uso común al interior del hogar, en los rituales, en los juegos tradicionales y en las fiestas, excepto en la escuela.

Las primeras interacciones sociales de los *kúruwi* ‘niños’ se presentan en el núcleo familiar. Los *rijímala* ‘parientes’⁶ de los niños conviven con ellos, juegan, los conducen por el *buwé* ‘camino’, les platican en *ralámuli ra’ichali* o lengua tarahumara y les dan consejo sobre cómo conducirse dentro de las normas éticas y morales de la comunidad. La interacción comunicativa es en *ralámuli ra’ichali* hasta que los niños entran al preescolar o a la primaria. La gran mayoría de los niños ingresan al preescolar y a la primaria siendo monolingües en L1 y aprenden el español como L2 en la primaria, la secundaria y el bachillerato.

Es importante aclarar que, con base en las entrevistas que he realizado a las autoridades, a algunos padres de familia y a algunos profesores de primaria, secundaria y preparatoria perciben de manera positiva aprender el español como L2, porque es la lengua con la que podrán acceder a trabajos con la gente que no pertenece a un pueblo originario (mal llamados mestizos), particularmente para los que migran de manera temporal a otros municipios del estado de Chihuahua. La L2 es una lengua de acceso a empleos remunerados para mejorar su forma de vida.

La mayoría de los jóvenes y adultos (en su mayoría hombres) son bilingües, dominantes⁷ en la L1 y habitan en las rancherías más representativas por su número de habitantes: Choguita, Wicháchi y Boquimoba, donde se localiza el camino de acceso a las *trokas boliyeras* ‘camiones de carga de troncos de pinos’ y

las camionetas dentro ejido que conecta a otras rancherías, el bachillerato, la secundaria, la primaria, el Centro de Salud, las canchas de básquetbol y los templos religiosos. No obstante, la gente que habita en las rancherías más alejadas suele ser monolingües en la L1 o bilingües pasivos.⁸ La mayoría de las mujeres de más de 50 años suelen ser monolingües en la L1 –me falta indagar más sobre este aspecto, pero considero que quizá se deba a que estas mujeres no asistieron a la escuela, lo que permitió y afianzo el monolingüismo en *ralámuli ra’ichali*-, mientras que las mujeres menores de 50 años, en su mayoría, también suelen ser bilingües en L1 y L2.

La lengua de uso común de los niños sin lugar a dudas es la L1, por lo tanto, es la lengua que adquieren durante sus primeros balbuceos y sus primeros pasos en la unidad doméstica familiar. Sin embargo, la situación será diferente si la familia se integra por una persona no *ralámuli*, regularmente, estos niños suelen adquirir ambas lenguas como lenguas maternas.

Contextos sociales

En el segundo parámetro, los contextos sociales que he registrado son: el hogar, los templos religiosos, la asamblea, los ámbitos de justicia, las fiestas-ceremonias-rituales, los juegos, los centros de salud y las escuelas.

El hogar

En Choguita la transmisión del conocimiento se da a partir “los colectivos residenciales”⁹ en L1. Las relaciones de parentesco afianzan la integración de los niños a las actividades de la vida *ralámuli*. Los parientes de

⁶ “Tienen un sistema cognático donde se otorga igual importancia a la línea paterna que a la materna y, por lo tanto se manifiesta la bilateralidad” (Pintado, 2008, p. 77).

⁷ El bilingüismo es un fenómeno social e individual que refiere a la capacidad que poseen los agentes para comunicarse en dos sistemas lingüísticos y alternar entre ellos. El estudio de este fenómeno no es propio de la sociolingüística, porque al ser un factor del tipo social intervienen mecanismos neurológicos, psíquicos, sociales y culturales que pueden ser abordados desde otras disciplinas.

⁸ El bilingüismo pasivo se caracteriza por la comprensión auditiva principalmente, en transición a un bilingüismo más receptivo y productivo.

⁹ Con base en los datos etnográficos obtenidos en Norogachi, El Cuervo y Tewelichi, Isabel Martínez (2012, pp. 60-61) define los colectivos residenciales como “las personas que, siendo parientes o no, cohabitan en un espacio común y que cualquiera que sea su constitución, es también un colectivo de trabajo [...], fue evidente un desplazamiento que va de los modelos de grupos hacia las redes [...], el término familia, nuclear.

la misma generación, específicamente “[...] los colaterales son un colectivo de apoyo y cooperación potencial cotidiana” (Martínez, 2012, p. 60); por ejemplo, *ba’chilá* es el hermano mayor y primo hermano mayor de ego del sexo masculino o femenino, *bonilá* es el hermano menor y primo hermano menor de ego del sexo masculino o femenino, *ko’chíla* es la hermana mayor o prima hermana mayor de ego masculino o femenino, *wayéla* es la hermana menor y prima hermana menor de ego masculino, mientras que *binilá* es la hermana menor de ego femenino.

El aprendizaje en los niños se da a través de los sentidos, sobre todo considero que es por medio de la vista, es decir, no he identificado que reciban instrucciones sobre cómo hacer las cosas, en cambio, reciben consejo sobre cómo continuar el camino de los *anayáwali* ‘antepasados’ y cómo ser buen ralámuli. Los niños aprenden a cuidarse por sí mismos, a jugar con otros niños, a cuidar a los niños más pequeños, experimentan el andar por los caminos que conectan a otros caminos del échi *kawí* ‘la sierra’, perciben los colores, las texturas, los olores, el frío, el calor, los sonidos y ruidos que envuelven la región de la sierra donde habitan, y aprenden también a relacionarse socialmente con actividades tales como el pastoreo de las chivas, el acarreo de agua y leña hacia la vivienda familiar, la siembra y cosecha de maíz, frijol, y calabaza, y también colaboran apoyando o participando en las carreras de *ralájipa* y *rowéla*. De modo que desde niños los ralámuli aprenden a cuidarse asimismo y a los demás.

En Choguita podemos encontrar las relaciones interétnicas en la vida cotidiana, hay familias donde uno de los padres es de fuera -no es ralámuli-, en este contexto familiar tienden a emplear ambas lenguas tanto para la comunicación como para la transmisión del conocimiento al interior del hogar. De manera que los descendientes de estas familias son bilingües dominantes en la L1. Por ejemplo, se da el caso donde el padre es fuereño (no ralámuli) y la madre es ralámuli, quienes tienen nueve hijos, seis hombres y tres mujeres la mayoría casados y con hijos, tal como se muestra en la tabla 1, y quienes consideran importante la transmisión de la L2 a sus sucesores:

Los hijos de este matrimonio se casaron con gente ralámuli. Sólo V y C no viven en Choguita, migraron hace unos diez años a La Junta, Guerrero para trabajar en los campos agrícolas. Se da el caso en donde Mr tiene actitudes negativas para hablar en L1 y lo evita, así que se comunica con su esposa y sus hijos en L2; caso contrario a su esposa, quien refuerza su identidad y se comunica en todo momento tanto con su esposo como con sus hijos en L1. Los hijos de V y C, quienes han crecido en un ambiente interétnico fuera de Choguita donde confluyen ciudadanos mexicanos cuya lengua materna es el español y ralámuli de otras regiones de la sierra, han desarrollado más habilidades lingüísticas en la L2 que en la L1, incluso se constatan actitudes negativas hacia la L1; algunos de ellos son bilingües pasivos entienden y comprenden el ralámuli ra’íchali, pero ya no lo hablan o no lo quieren hablar.

Los grupos religiosos

Se tiene el registro que en 1761 se construye la misión de Nuestra Señora del Camino, asentada en la rancharía de Choguita (Ramírez, 2011, p. 61). A partir de 1923 la evangelización protestante se estableció en la Sierra Tarahumara con el fin de predicar el credo entre los ralámuli (Molinari, 1995).¹⁰ En los templos católicos localizados en la rancharía de Choguita y en Huicháchi se llevan a cabo las ceremonias de la liturgia católica y afuera de las iglesias los *isilikame* dan los *nawésali* o sermones ralámuli a la gente que se congrega principalmente los días de celebración de las fiestas católicas o después de la misa.

Sus principales fiestas son las de semana santa con las danzas de los pintos, soldados y fariseos, la fiesta de la Virgen del Pilar (12 de octubre) con las danzas de los matachines, la celebración de día de

¹⁰ Entre 1936 y 1940 se instalaron los misioneros y lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano en Creel, Tónachi, Samachique con el objetivo de estudiar la lengua ralámuli y traducir el Nuevo Testamento en esta lengua para así lograr la evangelización. En Choguita se asentó el misionero Alfredo Guerrero en 1978, con el firme propósito de “fomentar la creación de la Iglesia Indígena, independiente de cualquier denominación y jerarquía religiosa” (Molinari, 1995).

Tabla 1. Hijos de un matrimonio integrado por un hombre de fuera que no es ralámuli y una mujer ralámuli, quienes están casados o solteros y tienen o no hijos

Hombres	Casado y con hijos	Mujeres	Casada y con hijos
Ma	Sí y tiene tres hijos	Mo	Sí y tiene cuatro hijos
V	Sí y tiene dos hijos	My	Sí y tiene dos hijos
JL	Sí y tiene tres hijos	Y	Soltero sin hijos
J	Sí y tiene tres hijos		
C	Sí y tiene dos hijos		
Mr	Sí y tiene dos hijos		

muerdos, el día de la Virgen de *Gualupa* (Guadalupe), la navidad y el 6 de enero. Estas celebraciones se desarrollan la mayoría de las veces en L1, pero si asiste una de las Hermanas de la Congregación del Divino Pastor o una persona de fuera que no es ralámuli, se hará en L2 con la interpretación de un ralámuli en la L1.

Existen también tres templos protestantes ubicados en Boquimoba, Choguita y Huicháchi, cada uno de estos adscritos a una religión distinta -entre ellos los Testigos de Jehová y la Iglesia Indígena-. En Boquimoba está a cargo de un pastor ralámuli que da el sermón todos los domingos en la L1, en alguna festividad, cuando visita a algún enfermo para darle consejo o cuando despide a un muerto. Para el caso de los templos de Huicháchi y Choguita no se tienen datos precisos sobre los pastores, pero por lo que he indagado, en Huicháchi el pastor es de fuera, emite su sermón en L2, pero se apoya de hablantes de L1 para la interpretación.

La división que hay entre los grupos religiosos ha generado conflictos entre los adeptos de los grupos religiosos. Los protestantes critican y prohíben el consumo del *batali* (teswino)¹¹ o cerveza de maíz en las celebraciones tradicionales y litúrgicas propias de los ritos católicos. Las autoridades tradicionales, tan-

to en las entrevistas como en los talleres *Diagnóstico Bachillerato Intercultural Ralámuli*¹² sobre la situación lingüística y cultural de esta comunidad, ven como riesgo para los rituales sagrados (danzas, cantos, *yumali*, curaciones, etc.) la imposición ideológica de los grupos protestantes.

Los rituales católicos y protestantes se imparten en ambas lenguas, L1 y L2, siendo la L1 la lengua de uso común, excepto cuando las hermanas católicas o el pastor que son de fuera, intervienen en las actividades rituales.

La asamblea

La asamblea es convocada por el Comisariado Ejidal a través de invitación personal o por medio de oficios escritos en español que pegan en las rancherías del ejido y se lleva a cabo en la L1. Sólo en los casos en los que se presenta a la asamblea personal de alguna institución o Asociación Civil o algún documento proveniente de alguna institución estatal o federal se emplea la L2 pero de todas maneras se traduce a la L1.

¹¹ Esta bebida fermentada se elabora a base de maíz, “es una especie de cerveza espesa y es considerado por los rarámuri un don que Onorúame o Dios les dio para que puedan trabajar a gusto y regocijarse plenamente” (Herrera, 2008:2)

¹² Los talleres Diagnóstico del Bachillerato Intercultural Rarámuri, se llevaron a cabo en septiembre y octubre del 2010; se realizaron dentro del proyecto interinstitucional (Universidad Iberoamericana (UIA), Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y Siné-Comunarr) Diagnóstico del Bachillerato Intercultural Rarámuri: viabilidad, diseño curricular y formación de profesores, cuyo objetivo consistió en evaluar la pertinencia para el diseño y construcción de un bachillerato intercultural ralámuli.

Los ámbitos de justicia

Las autoridades son las encargadas de dar el *nawésali* y aplicar la justicia *ralámuli*. A través del *nawésali* se transmiten las palabras de los *anayáwali* o antepasados, quienes a través de los *isilikame* ‘gobernadores’ proveen de consejos para que los *ralámuli* transiten por el buen camino, expresan las palabras de *onolúame* ‘el que es padre’ sobre la manera cómo deben conducirse para ser un buenos *ralámuli*. Los *nawésali* se reproducen por las autoridades en las celebraciones dominicales católicas, en las fiestas de Semana Santa, las celebraciones del fin del ciclo agrícola, los rituales mortuorios y los *yúmali* o *tutubuli*.¹³

Previo a la *najóloma* o justicia, el denunciante, quien sufrió un perjuicio por parte de un agente de Choguita, se presenta ante los *isilikame* ‘gobernadores’ a emitir una denuncia, esta puede ser por riñas violentas, insultos, robo, destrozos causados por animales domésticos de propiedad del inculpado o por mala conducta de algunas personas de Choguita. Las autoridades se informan sobre cómo estuvo la situación de la demanda con parientes y conocidos de los agentes involucrados en el conflicto. Cuando se tiene la información suficiente sobre el caso, se convoca al juicio a través de los capitanes, quienes se encargan de llevar a los inculpados al *najóloma*.

Los juicios suelen ser públicos, después del *nawésali* afuera del templo católico o afuera de la casa ejidal, ante la comunidad que está atenta para emitir datos sobre el caso o simplemente verter su opinión personal. Cualquier *ralámuli*, *umuki* ‘mujeres’, *retewi* ‘hombres’, *kuruwi* ‘niños’ y *tewé* ‘niñas’ pueden ser llamados al *najóloma* si transgredieron el orden social *ralámuli*. Cuando el transgresor acepta que cometió una falta al romper con el orden armónico y desviarse del camino de *Onolúame*, los *isilikame* lo reprenden con la vara de mando, haciéndole saber las consecuencias de sus actos; llegan a un acuerdo para que el

transgresor repare el daño, los asistentes al *najóloma* lo ratifica y llega a su fin.

Cuando la justicia es externa, sólo en situaciones de asesinatos o de intentos de asesinato, se les llama a las autoridades municipales para que acudan al ejido a impartir la justicia del Estado mexicano, en estos contextos se suele hacer uso de la L2 por parte de los sujetos externos.

Salud

Si la gente de la comunidad se enferma tiene al menos dos opciones para solicitar ayuda de un experto. La más común es asistir con el *owilúame* ‘el que cura o curandero’, quien está capacitado para tratar las enfermedades de los *ralámuli*, pero en el caso de que sea una enfermedad grave provocada por algún hechizo de un brujo tendrán que visitar a otros especialistas rituales como el *sipáame* ‘raspador’, el *waníame* ‘el que saca piedras’ o el *sukulúame* ‘el que hechiza’;¹⁴ los rituales de curación que hacen cualquiera de estos especialistas tradicionales serán desarrollados únicamente en la L1.

Por otro lado, el enfermo o los enfermos también tienen la posibilidad de asistir al Centro de Salud¹⁵ que se localiza en la rancharía de Huicháchi, la presencia del doctor o enfermera a cargo no es regular, son personas que hacen su servicio médico para cumplir con un trámite burocrático, limitando un

¹³ Los *yúmali* son definidos por Guillen y Martínez (2005:24) como una “ceremonia ritual preventiva y de curación donde se realizan sacrificios animales y danzas. Tiene un carácter colectivo donde se cuenta con intermediarios (*wikarame* –cantador) entre Dios (*Onorúame*) y los *rarámuri*”.

¹⁴ Los *ralámuli* conciben la enfermedad como la pérdida o extravío de una de las almas que poseen, tres los hombres y cuatro las mujeres, y para curarse debe ser “tratada por el especialista (*owilúame*) como aquello que repercute o puede repercutir en la colectividad y en el cosmos *rarámuri* entero” (Rodríguez, 2010:43). Las enfermedades pueden ser causadas por sustos, por algún hechizo provocado por algún *sukulúame* ‘hechicero’ que provocan la salida de las almas del cuerpo o durante los sueños el alma también puede extraviarse. Si el enfermo no acude a tiempo con el especialista *owilúame* puede entristecerse y llegar a morir porque su cuerpo no recuperó su alma extraviada. Para que el cuerpo del *ralámuli* se cure en sumamente necesario que el *owilúame* rastree su alma a través de rituales de curación.

¹⁵ Secretaría de Salud del Estado de Chihuahua, a través del Programa de Ampliación de Cobertura (PAC)

acercamiento más personalizado con los pacientes. Cuando se presentan en la comunidad lo hacen por una semana al mes y se apoyan de tres promotoras de salud que fungen como traductoras bilingües; cada una se hace cargo de una o dos rancherías -Choguita, Capochi y Huichachi-Boquimoba-.

En la ranchería de Choguita hay una Unidad Médico-Rural del IMSS Prospera¹⁶ que tiene a su cargo una pareja rálámuli, cuenta con una camioneta de urgencias propiedad del ejido para transportar a mujeres embarazadas en labor de parto o a personas en estado grave de salud a los hospitales más cercanos del municipio; la pareja tiene el compromiso de llevar a los enfermos a los hospitales, se comunican en L1 con las personas enfermas que trasladan, ya sea, a la cabecera municipal de Guachochi o al ejido de Norogachi, ellos fungen como traductores en L1 o en L2.

Los juegos

El ejido de Choguita se ha dado a conocer por los excelentes corredores con los que cuenta. Los deportes que practican con gran entusiasmo son la *ralahípali* ‘carrera de bola’ y la *rowéla*¹⁷ ‘ariweta, carrera de aros’,

la primera la practican los hombres y la segunda las mujeres. Lo interesante de estos deportes son las apuestas y el proceso de organización de las carreras.¹⁸ También practican otros deportes o juegos:¹⁹ *nakíbuli* ‘atado’ que practican mujeres, niños y niñas; el cuatro y el *romáala* ‘quince’ se practican sólo por hombres; y el *nihilápuma* ‘tender o tirar’ es una lucha cuerpo a cuerpo que juegan hombres, mujeres, niños y niñas el sábado de Gloria de la Semana Santa. En todos estos juegos se socializa en L1, desde el proceso de la organización de las carreras, las apuestas, el apoyo a los jugadores, las bromas, los chistes hasta el momento en el que se gana y se reparten las apuestas al grupo que apostó por determinado corredor ganador.

La escuela

El ejido de Choguita cuenta con una escuela primaria bilingüe-intercultural con albergue, una telesecundaria con albergue y un telebachillerato sin albergue. La primaria indígena, se abrió por la década de los cincuenta, comenzó siendo un cuartito con un maestro y siete alumnos, al principio la tenían a cargo los padres católicos, pero después se hizo cargo el estado mexica-

¹⁶ El programa Prospera, de acuerdo con la definición que ofrece el Gobierno Federal (2012-2018) es “Programa de Inclusión Social, que articula y coordina la oferta institucional de programas y acciones de política social, incluyendo aquellas relacionadas con el fomento productivo, generación de ingresos, bienestar económico, inclusión financiera y laboral, educación, alimentación y salud, dirigida a la población que se encuentre en situación de pobreza, bajo esquemas de corresponsabilidad que les permitan a las familias mejorar sus condiciones de vida y aseguren el disfrute de sus derechos sociales y el acceso al desarrollo social con igualdad.”

¹⁷ A la rowéla también se le conoce como carrera de aros. Los aros son elaborados de hojas de pino o con alambre de unos 13 cm de diámetro, enrollados por tiras de tela para afianzarlos y no se rompan fácilmente. Palillos como los de la rowéla son elaborados de varas de chiwite, encino o fresno verde, tienen que ser rectos y medir de acuerdo con el tamaño de la persona, elaboran cortos para las niñas y un poco más largos para las mujeres (1 metro aproximadamente); las varas se van calentando en el fuego para ir doblando la punta en forma de gancho; se dejan secar hasta que queden listos para la rowéla. El juego consiste en la competencia de dos equipos, puede ser de una sola mujer en cada uno o de dos o tres mujeres que apoyen por equipo, se ponen de acuerdo

de la ruta que seguirán durante la carrera y las vueltas que darán para concluir la carrera y gane el equipo o la mujer que sea más walinéami ‘ligero’. Los equipos inician la carrera lanzando el aro hacia delante sobre el camino, al principio trotan hasta llegar al aro que previamente lanzaron, lo cogen con el gancho del palillo, le dan vueltas para impulsarlo y lo vuelven a lanzar con fuerza hacia delante en el camino.

¹⁸ Los cho’kéame ‘organizadores’ son los encargados de invitar a los corredores y organizan la carrera invitando a la gente a hilama ‘apostar’ por un corredor o corredora. Las carreras pueden ser de niños, niñas, jóvenes, hombres o mujeres, locales en la misma ranchería, entre rancherías o entre ejidos, cada corredor tiene su propio cho’kéame, estos se encargan de organizar las apuestas donde suelen apostar ropa (nápacha ‘camisas/blusas’, sipúcha ‘faldas o trajes’), telas, estambres, marranos, chivas, caballos, dinero, etc. Los apostantes tienen que ritúrma ‘apoyar, apuntar’ a su corredor proveyéndole de kobisi ‘pinole’ con agua y aluzándoles el camino con botes de lata que contienen chopé ‘ocote’ encendido cuando les cae la noche.

¹⁹ Desconozco las reglas de estos juegos, de modo que no me es posible proveer de una descripción del mismo, sólo he presenciado en una ocasión el nakíbuli cuando lo jugaban niños y niñas

no. La telesecundaria federalizada (clave 08DTV0107G) se gestionó por el Comisariado Ejidal a principios del año 2000 y se abrió en el 2002; actualmente cuenta con alrededor de 70 alumnos y cinco docentes. Por otro lado, el telebachillerato (clave 86136) se construyó en 2008, año que dio inicio con la primera generación de estudiantes; en la actualidad cuenta con alrededor de 20 alumnos, dos docentes y el director, quien también funge como profesor.

La escuela primaria lleva por nombre de 5 de febrero (clave 08DPB0519M), cuenta con alrededor de 30 alumnos y 12 docentes. A pesar que la Escuela primaria 5 de Febrero tiene la denominación “intercultural-bilingüe”, es un discurso político que no se lleva a cabo en la praxis. La mayoría de los profesores privilegian la L2 como lengua de enseñanza y de transmisión del conocimiento; por ejemplo, se privilegia la alfabetización en L2 pero no en L1. El problema consiste en que los niños son alfabetizados en L2 en su formación inicial, lengua que no hablan, y después, si el profesor es rálámuli y lo desea hacer, se alfabetiza en L1. Este problema no se ha podido solventar desde los programas indigenistas de asimilación e incorporación. Los profesores que son de fuera y no son rálámuli tienen muchas dificultades al interior del aula, porque hay niños que son monolingües en L1 y no pueden comunicarse con ellos en la L2. Con base en los resultados de las entrevistas que realice en 2010 a los profesores, alumnos y padres de familia, la educación es impartida en un 80% en español y el 20% en rálámuli ra'ichali tan sólo en la primaria.

Por otro lado, en la secundaria y el bachillerato la lengua de instrucción es L2. Los estudiantes presentan muchas deficiencias de lecto-escritura y comprensión de lectura en esta segunda lengua. El director del telebachillerato en 2010 comentaba que los estudiantes “batallan mucho con las palabras, no las escriben bien, no las entienden [...] Llegan a la secundaria y no saben leer (en español)” ya en el bachillerato cuentan con muchas dificultades para comprensión de lectura.

La primaria y la secundaria cuentan con un albergue para los estudiantes y los docentes. En los albergues se reproduce el modelo de educación indigenista para la castellanización e incorporación. Encontramos quienes son monolingües en L2 y bilingües L2 y L1, pero no hablan la lengua o variante lingüística que hablan los estudiantes, lo que implica que la educación en el medio indígena es mayoritariamente en español y, por ende, se constata el desplazamiento de la lengua originaria en este medio.

Los estudiantes emplean la L1 con sus compañeros en el aula, fuera del aula y en los albergues, y en los ámbitos comunitarios con sus parientes y conocidos de la comunidad. En el bachillerato, los estudiantes también emplean la L1 para comunicarse entre ellos. Mientras que los docentes bilingües en L1 y L2 y los monolingües en L2, pero se comunican entre ellos en L2.

Atención lingüística

El parámetro de la atención lingüística “Estima el impacto, alcance y grado de aceptación de acciones y/o materiales específicos, que promueven el reconocimiento, la regulación, valoración, prestigio y revitalización de las lenguas, como resultado de implementación de una política del lenguaje” (*Ibidem* 2013).

La política de lenguaje “intercultural-bilingüe” privilegia la L2 en la formación escolar. A nivel institucional y en ámbitos de carácter público externo a la vida rálámuli (acceso a la educación, salud, justicia del Estado mexicano, literatura y medios de comunicación de televisión y radio), la lengua de uso común sigue siendo L2. Existe la estación de radio XETAR donde el 40% de su transmisión es en rálámuli ra'ichali y ódami, el otro 60% se emite en L2.

La gente de Choguita no se ha alfabetizado de manera eficaz en la L1, esto se constató en los talleres del *Diagnóstico Bachillerato Intercultural Rálámuli* con las autoridades, padres de familia y jóvenes cuando les solicitamos que reflexionaran y escribieran cómo ha sido el proceso del cambio histórico, social y cultural en Choguita, los que se animaron a escribir lo hicieron con las grafías del alfabeto latino que emplea la L2, p. ej. en lugar de <k> empleaban <c> o <q>, en lugar de <w> empleaban <g> o <hu>.

sobre el llano justo en el momento en el que se llevaba a cabo una carrera de rowéla. Del cuatro y del quince sólo lo he escuchado por comentarios durante las entrevistas. Sin duda son un tema pendiente para futuras indagaciones.



Figura 3. Rowáme, ¡we sapú ka!, Choguita, Guachóchi, 2014, Foto. Bianca Islas Flores.

Prácticas discursivas

Las prácticas discursivas consisten en “los géneros y los aspectos performativos del uso de la lengua, por parte de los hablantes, en los contextos y dominios característicos de las comunidades” (*Ibidem* 2013). Para los ralámuli, la práctica discursiva fundamental para la reproducción de su cultura es través del *nawésali* ‘consejo o sermón’ en la L1, porque se transmite el pensamiento, conocimiento y la palabra de los *anayáwali* ‘antiguos o antepasados’; también en él se expresa el sentido de cómo caminar *kanili ka* ‘felices’ por el *buwé* ‘camino’, pero eso sí nunca caminar *risówa* ‘entristecidos’. Mientras que en el mito ralámuli se enuncia el pensamiento de los *anayáwali* ‘antepasados’, que se le conoce en la lengua como *chabé nilúame natáli* ‘el pensamiento de los antiguos originarios’, se transmiten de manera oral y de generación a generación en L1 por parte de los ancianos, el *síliame* ‘gobernador’ y el *owilúame* ‘curandero’.

Otra práctica discursiva de gran importancia es la aplicación de justicia. Los *isilíkame* son quienes juzgan o reprenden a las personas transgresoras del orden social ralámuli. La justicia se aplica en L1 para la mediación, la conciliación y la reparación del daño; es responsabilidad de los agentes transgresores reparar el daño que provocaron a los afectados.

Los géneros discursivos donde también se emplea la L1 que he identificado en el trabajo etnográfico son: historias de vida, historia local, el chisme, los cuentos, los juegos verbales en las teswinadas y las

canciones. Se tiene registradas historias sobre cómo era Choguita antes de la instauración del ejido, cómo fue el impacto del ejido en la vida comunitaria hasta la llegada de las escuelas a la comunidad; este ejercicio se hizo con las autoridades, los estudiantes de bachillerato y con padres de familia, todas se recopilaron en L1.

Las historias de vida y los cuentos o relatos son otras estrategias de mantenimiento y reforzamiento cultural; los colectivos residenciales transmiten a los niños sus historias, cuentos y relatos como el *échi kanóko* ‘el gigante come niños’, *échi ojí* ‘el oso’, *échi ma’iwá* ‘el león’, entre otros. Por último, los juegos verbales de contenido sexual fortalecen las redes sociales durante el momento de las teswinadas.

Redes Sociales y socialización

Las redes sociales asientan la interacción entre “los diferentes actores sociales que conforman la red de relaciones interpersonales de los hablantes” (*Ibidem*, 2013, p. 2). La principal red social que, como se mencionó arriba, fortalece la socialización entre los ralámuli es el *plexus* o complejo del teswino (Kennedy, 1970). Las ceremonias donde se consume el *batáli* o teswino se les conocen como teswinadas: en los rituales del *yúmale* o *tutubuli*, rituales de curaciones, en las danzas de fariseos, pintos y soldados de semana santa, las danzas de matachines, algunas fechas como el 12 y 24 de diciembre, el 3 de mayo, los días de muertos o algún santoral, así como la celebración de algún cumpleaños o por haber apoyado en alguna actividad como la siembra, cosecha o la construcción de alguna casa. La teswinada es el espacio de socialización por excelencia, Herrera (2008, p. 14) señala que:

el complejo del teswino está constituido por todas las relaciones socioculturales, de parentesco, económicas, políticas, de jerarquía social, y territoriales que propicia y reproduce la organización de las teswinadas. De manera que la teswinada y el complejo de teswino tienen una importancia vital económica, ceremonial, de control social y de estatus social de los rarámuri, pues son de hecho, la red que articula y actualiza constante y pragmáticamente la vida en común.

Otros espacios de socialización en L1 son los deportes o juegos, que ya se comentaron arriba, *raláhipáli* ‘carrera de bola’, *rowéla* ‘aros’, *romáala* ‘el quince’, basquet bol, etc. con las apuestas; también en los rituales y ritos religiosos, en el trabajo del campo y del ejido.

El paisaje lingüístico²⁰ escrito en L1 y L2 es reciente y se impulsa por gobierno estatal y federal. En Choguita se puede encontrar carteles interinstitucionales escritos en L1 y L2 por el Sector Salud, Seguro Popular, Programa Oportunidades del gobierno estatal y federal con temas como la planificación familiar, las campañas de vacunación, el cuidado de los niños, la prevención de las enfermedades y el embarazo. Estos los colocan afuera de las escuelas y en el Centro de Salud y están escritos en la variante lingüística norte.

Los carteles escritos en L1 y L2 muestran imágenes fotográficas de personas rálámuli, por ejemplo, en uno hay una mujer cargando en brazos a un bebé, en L1 se lee *a bajisa ácido fólico ala ocherita mo rana-la ala iwerama* ‘Tomar ácido fólico hace que tu bebé nazca más fuerte’; en otro se muestran cuatro niños rálámuli, dos niñas y dos niños, lavándose las manos y se lee *panijua sinibi sekala kiti k´nayúpa* ‘Lavarse las manos previene muchas enfermedades’; en otro una mujer embarazada está siendo atendida por una doctora o enfermera del Sector Salud, se lee *muje ropelsa mecha simea enesia doctor* ‘si estoy embarazada tengo que ir con el doctor cada mes’. Dentro de la clínica de salud se encuentra un cartel elaborado por el gobierno estatal de una campaña contra el cáncer, este también está escrito en L1 y L2. También se encuentra señalética en L2 tales como datos del ejido por Conafor y sobre la salud en la escuela por Servicios Educativos del Estado de Chihuahua.

En Choguita, antes de la llegada de la luz eléctrica, la mayoría de las casas contaban con paneles solares donados por un grupo de religiosos protestantes. Algunas pocas casas contaban con antenas de televisión por prepago y televisiones. Después del 2008, cuando llegó la luz eléctrica, comenzó la incorporación de artículos electrodomésticos en más hogares –refrigeradores, licuadoras, radiograbadoras, más antenas de televisión por prepago, más televisiones y teléfonos móviles–.

El sistema de comunicación que establecían los parientes que migraban a otros lugares fuera del ejido, previo a la llegada de los teléfonos móviles, era por medio de la radiodifusora XETAR desde donde enviaban avisos o mensajes a sus parientes y conocidos, estos mensajes se siguen enviando tanto en L1 y L2. Desde el 2013, la telefonía móvil tiene un nuevo concepto que ha sido adoptado por algunas familias de Choguita, los teléfonos fijos que funcionan a través de antenas de prepago para telefonía celular. La telefonía móvil y el internet son tecnologías que están siendo adoptadas para mantener los lazos sociales en L1 y L2 con los parientes migrantes que han salido del ejido para trabajar.

Migración y contacto de lenguas

La migración es un fenómeno social que puede incidir en el cambio lingüístico, “los efectos lingüísticos que causan la migración, tanto en la comunidad de origen como en la de destino, así como los procesos de refuncionalización lingüística” (*ibidem*, 2013). Todavía no conozco estudios sobre la migración de la población rálámuli de Choguita y los efectos lingüísticos sobre la L1, tarea pendiente para futuras investigaciones. Pero lo que he indagado en trabajo de campo y a través de las redes sociales de parentesco en la ciudad de Chihuahua, la migración de los habitantes del ejido de Choguita tiende a ser temporal y regional, es decir, aquellas personas que salen de la comunidad lo hacen a pueblos como Norogachi, Guachochi, Creel y la Junta; a ciudades como Chihuahua, Ciudad Juárez y Cuauhtémoc donde se emplean en actividades tales como la pizca de la manzana, la papá y el chile, en labores ganaderas, en la albañilería y en el servicio doméstico. Son contados los casos de la gente que sale de la comunidad y no regresa. La migración es por medio de las redes parentales y los colectivos residenciales, quienes han migrado previamente y reciben a los nuevos migrantes, les ayudan a buscar trabajo y a mantener las redes sociales con la gente de su comunidad de origen y, en la medida de lo posible, refuerzan su identidad participando en actividades rituales.

Sin embargo, la migración interviene sobre los modelos culturales y sociales rálámuli al transformar la organización tanto de las localidades de origen como las de llegada, ante la adopción y adaptación de elementos culturales externos que propician el cambio cultural tales como la alimentación, la vestimenta, estructuras políticas, sistemas ceremoniales, siste-

²⁰ El paisaje lingüístico “consiste en la presencia escrita de distintas lenguas en espacios públicos” (Castillo & Sáez, 2011, p. 73), con el cual se mide el índice de vitalidad lingüística de los hablantes de la o las lenguas que ocupan el mismo espacio territorial.

mas cognitivos y las relaciones interpersonales e interétnicas, entre ellos la lengua L2. A falta de un estudio sobre la situación sociolingüística de la migración, en especial en las zonas urbanas, se plantea a manera de hipótesis que en los contextos sociales urbanos se podría estar generando un bilingüismo del tipo sustractivo en los niños.

En las ciudades de recepción de los migrantes de pueblos originarios no se ofrece atención bilingüe en las lenguas originarias que se hablan en el estado de Chihuahua, ni los medios de comunicación, ni de paisaje lingüístico, mucho menos en las escuelas públicas. Sin embargo, las redes de socialización entre parientes, amigos y conocidos que habitan tanto en la ciudad como en Choguita se establece en la L1 ya sea de manera personal o a través del teléfono móvil.

Actitudes lingüísticas

Barriga (2013) describe el parámetro de las actitudes lingüísticas como “la creencia, los aspectos valorativos, las opiniones favorables y desfavorables, los prejuicios y las reacciones [...], (como) factores determinantes de las fortalezas y debilidades de su propia lengua”. Las actitudes lingüísticas son resultado del contacto con la ideología dominante que ha ido penetrándose en la vida ralámuli. En Choguita, la L2 es una lengua de acceso al mundo externo, el de las ciudades con personas cuya lengua materna es el español (L2), a trabajos remunerados, a la educación y a los apoyos de asistencia social para combatir la pobreza como ‘Prospera’ y ‘Procampo’²¹. La actitud lingüística es a favor de un bilingüismo L1 y L2 por las autoridades, los padres de familia y los jóvenes ralámuli.

En algunas entrevistas realizadas a dos profesores de la secundaria en 2010, se evidenciaba la discriminación hacia el uso de la L1, ellos argumentaban que su “dialecto” (L1) es un problema y no van a encontrar trabajo si lo siguen hablando. La educación y la migración han producido cambios sociales que se evidencian particularmente en los ambientes ur-

banos, estos se llevan hacia la comunidad de origen, de modo que las autoridades tradicionales y algunos jóvenes no ven de manera positiva el cambio cultural derivado por la migración:

los más nuevos ya no quieren danzar en las fiestas, son más groseros y, cuando se van a Chihuahua o a Cuauhtémoc por un tiempo largo, regresan muy maleados, toman mucho, fuman marihuana, se vuelven cholos y ya no quieren hablar el tarahumar” (Autoridad tradicional) “los hombres se visten como chabochis, hay mujeres que ya comienzan a vestir como sintro (mujer mestiza)... la cultura se está perdiendo, algunos ya no toman teswino, ahora sólo toman cerveza, pisto y tepache... ya no se toma pinole porque se toma soda, se come mucha sabrita y maruchan. (Respuesta de los estudiantes del bachillerato en el Taller Diagnóstico Bachillerato Intercultural Ralámuli, 2010).

Identidad

En los talleres del *Diagnóstico Bachillerato Intercultural Ralámuli*, que se llevaron a cabo con los miembros de la comunidad: autoridades, padres de familia y estudiantes de bachillerato, secundaria y primaria, en el 2010, y con base en las entrevistas dirigidas durante las temporadas de campo de diciembre del 2013 y abril del 2014, la comunidad es consciente de su identidad y de las transformaciones culturales y sociales al interior de ella, ven su pasado de manera armónica, donde la gente asistía a las fiestas, los niños, jóvenes y adultos danzaban y todos respetaban a las autoridades, se tomaba *batáli* (teswino), siempre se hacía ofrendas a *onolúame*, se acudía al *owilúame* para curarse, los hombres usaban *napácha* ‘camisa’, *tagora* ‘taparrabo’ y *koyera* ‘cintillo’ y las mujeres *sipucha* ‘trajes’. Sin embargo, visualizan un futuro muy transformado a la manera del mexicano hablante de español, “olvidarán sus fiestas, se dejará de sembrar, habrá más casas y menos árboles, se perderá el tarahumara (la L1)”.

Para ellos la L1 es un factor fundamental para la configuración de su identidad porque es el idioma que empleaban los *anayáwali* ‘antepasados’ y con el cual siguen escuchando a través de los *nawésali* sus consejos y enseñanzas sobre cómo seguir en el camino ralámuli. El *nawésali* es por excelencia el motor generador de la identidad porque se hace presente en las cele-

²¹ Procampo es un programa del Gobierno Federal que tiene como objetivo apoyar económicamente a los productores del campo mexicano asentados en zonas rurales.

braciones del ciclo agrícola, en los rituales mortuorios y en las prácticas de curación del *owilúame*. El complejo del teswino, las relaciones de parentesco y los colectivos residenciales son la energía que fortalece la identidad ralámuli, esto se logra a través del trabajo comunitario, la realización de las celebraciones y de los deportes, el respeto a las autoridades, el cuidado y acompañamiento de los niños y la aplicación de justicia para resolver los problemas que desequilibran el orden social.

En estas indagaciones, ellos consideran que no debe perderse su L1. Los habitantes de Choguita no perciben a su lengua (L1) el riesgo de la lengua en los niños y jóvenes que están creciendo fuera del ejido, en las zonas agrícolas y en las ciudades donde hay presencia de personas cuya lengua materna es español, porque son más susceptibles a adoptar elementos de la cultura de la gente de fuera y que cuando regresan a la comunidad traen actitudes negativas sobre el uso de la lengua y la reproducción de la vida ralámuli al interior de los colectivos residenciales. Sin embargo, están en favor de aprender también el español como L2 para poder tener acceso al mundo de los ciudadanos mexicanos, no quedarse sin la oportunidad de obtener un trabajo remunerado y para que éstos no abusen de su falta de conocimiento del mundo que está fuera de su comunidad.

Al respecto Fujigaki (2015, p. 286), plantea que las formas de integración-transformación implementadas por el Estado como estrategia de asimilación –y aniquilamiento del ser ralámuli o ser de un pueblo originario- (el texto entre guiones es mío) “han dañado históricamente a las poblaciones amerindias, entre otras cosas, por el simple hecho de querer convertirlas, de querer hacer que dejen ser lo que son”. Y la lengua ralámuli es un elemento de la identidad en riesgo en espacios y contextos externos a los colectivos residenciales de Choguita. Para ellos resulta fundamental elegir entre “las formas tradicionales de relacionarse con ellos mismo y el cosmos o aquellos dispositivos de socialidades de las alteridades, de los agente externos” (*Ibidem*, p. 289) que fungen como mediadores de las actitudes ideológicas respecto al empleo de la lengua mayoritaria y mayorizada de la sociedad dominante.

Reflexiones finales

El ralámuli ra'ichali de Choguita se habla por la mayoría de los miembros de la comunidad, de manera que es una lengua que no muestra evidencias de un riesgo inmediato porque se habla por la mayoría de los miembros de la comunidad, sobre todo por los niños. Los ámbitos de uso son en la L1, a pesar de que la escuela sea el acceso al aprendizaje de la L2, se privilegia el uso de la L1 para la comunicación en la mayoría de los ámbitos sociocomunicativos afuera del ambiente escolar. Por otro lado, en los nuevos ámbitos de uso de la L1, como consecuencia de la migración, ésta se emplea en las relaciones interpersonales con gente ralámuli y por medio de teléfono móvil, pero ante la presencia de gente que no es ralámuli emplean la L2 como medio de comunicación.

La socialización de la L1 escrita es una utopía, por lo menos en las evidencias halladas en el trabajo etnográfico, existe escaso material escrito en ralámuli ra'ichali que no es producido al interior de la comunidad. La alfabetización, si bien forma parte de los programas de estudio, no se lleva a cabo de manera formal y sistemática. Por otro lado, el uso de la L1 no goza de prestigio al nivel de las relaciones interétnicas, en especial entre los ciudadanos mexicanos cuya lengua materna es el español y la mayoría de los maestros de las escuelas de todos los niveles educativos. El estado mexicano ha concedido el reconocimiento, protección y promoción para su preservación, desarrollo y uso de las lenguas originarias (Ley General de los Derechos Lingüísticos); sin embargo, esto no ocurre en la práctica cotidiana. Las actitudes lingüísticas en las ciudades son de discriminación y racismo hacia los ralámuli, o'oba noka, guarijó, ódami o cualquier otro grupo o pueblo originario, un lastre que podría tener consecuencias que impacten tanto en su identidad como en sus lenguas.

Se debe insistir a las autoridades estatales y federales sobre la urgencia para la difusión de las lenguas originarias a través de los medios de comunicación masiva: radio, televisión, periódicos, revistas, redes sociales (internet), etc.; con esta acción los hablantes valorarían el hecho de continuar reproduciendo su lengua de manera oral y escrita. Los miembros de la comunidad valoran su lengua porque es el principal vehículo generador y afianzador de su identidad, pero también ven de manera positiva el aprendizaje de la L2 como vía de acceso al mundo de la cultura dominante que habla la lengua mayorizada y mayo-

ritaria: el español. El ralámuli ra'ichali de Choguita no muestra evidencias de situación de riesgo como es el caso del o'oba noka o el guarijó de Chihuahua, pero no debemos quitar el dedo del renglón y continuar tejiendo junto con la comunidad estrategias de mantenimiento y valoración lingüística de la L1: el ralámuli ra'ichali.

Referencias

- Barriga, Francisco. (2013). Hacia el establecimiento de políticas lingüísticas diferenciadas. Conferencia magistral presentada en el II Coloquio RALMEX: Documentación y revitalización lingüística y cultural de lenguas minoritarias, Chihuahua, México.
- Castillo, Mónica y Sáez R., Daniel. (2011). Paisaje Lingüístico en Madrid. *Lengua y migración*, Núm. 3:1, Universidad de Alcalá, Madrid, pp. 73-78.
- Coronado, Gabriela. (1997). *Porque hablar dos idiomas... es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México Plural*. México: cieras, pp. 21-119.
- Diario Oficial de la Federación. (2003). *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y Reforma a la Fracción IV del Artículo VII de la Ley General de Educación*.
- Embriz, Arnulfo y Zamora, Óscar. (2012). *México. Lenguas indígenas en riesgo de desaparición*. INALI México.
- Fujigaki L., José Alejandro. (2015). *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guillén, Héctor D. e Isabel Martínez. (2005). *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Humanidades.UAEM.
- Herrera, Arturo. (2008). El teswino, lo más cercano al corazón de la rarámuri. Ponencia presentada en el 2do Congreso de Patrimonio Gastronómico de la Frontera Norte.
- Lambert, W. E. (1974). Cultura and languages as factors in learning and education. F. Abound y R. D. Meade (Eds.) *Cultural Factors in Learning*. Bellinghaum, Western Washington State College, pp. 223.
- Martínez Ramírez, María Isabel. (2008). *Los caminos rarámuri, persona y cosmos en el noroeste de México*. Tesis de Maestría en antropología, México, D.F.: IIA-UNAM
- (2012). *Alteridad,, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*. Tesis de Doctorado en antropología, México, D.F.: IIA-UNAM
- Molinari, Claudia. (1995). El protestantismo en la Tarahumara. *Dimensión Antropológica*, vol. 4, mayo-agosto, pp. 159-171.
- Pellicer, Dora, et al. (2012). *Estudio diagnóstico sobre las prácticas comunicativas vigentes en las comunidades de habla indígena en México*. México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ Universidad Veracruzana.
- Pintado Cortina, Ana Paula María. (2008). *Los hijos de riosi y riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. Tesis de Doctorado en antropología, D.F.: IIA-UNAM
- Ramírez Hernández, Daniela. (2011). *Actores externo y visiones rarámuri sobre el desarrollo en la sierra Tarahumara*. Tesis de maestría en antropología social. ENAH-Unidad Chihuahua y CIESAS Chihuahua.
- Rodríguez López, Abel. (2010). *Praxis religiosa, simbolismo e historia: Los rarámuri del "círculo interior" en el Alto Río Conchos*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. México, D.F.:UNAM.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales(SEMARNAT). (2008). Evaluación rural participativa, informe único, ejido de Choguita. Coordinación General de producción y productividad gerencia de silvicultura comunitaria, *Programa de Desarrollo Forestal Comunitario (PROCYMAF II)*.
- Simons, Gary F. y Fennig, Charles D. (ed.). (2016). *Ethnologue: Languages of the World, Nineteenth edition*. Dallas, Texas: SIL International.

APUNTES PARA LA DIALECTOLOGÍA DEL TEPEHUANO DEL SUR¹

GABRIELA GARCÍA SALIDO

ANTONIO REYES VALDEZ

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo sentar las bases para los estudios en dialectología en la lengua tepehuana del sur, así como el de brindar elementos para la comparación con otras lenguas del grupo lingüístico tepimano. Partimos de considerar que, una vez establecida una alta correspondencia léxica entre estas lenguas, se ha puesto poca atención a sus diferencias y sobre todo, se ha evitado aclarar de qué orden pueden ser éstas. En el presente texto, ofrecemos los primeros avances en la comparación entre las dos variantes principales y claramente establecidas del tepehuán del sur, el *o'dam* y el *audam*, señalando los cambios más destacados en los niveles fonológico, léxico y gramatical.

Palabras clave: dialectología, variación léxica, diversificación, tepehuano del sur, *o'dam*, y *audam*.

Abstract: This paper has the goal of setting a base for examining the dialectology of the Southern Tepehuan language of Northern Mexico, as well as to provide elements for comparison with other Tepiman languages. We observe that once it was established in the literature that there was a hypothetically high lexical correspondence between Southern Tepehuan languages, their internal differences have received no attention and the nature of those internal differences is not clear. Here, we present our initial findings in comparing the two major and well-established varieties of Southern Tepehuan, O'dam and Audam. We highlight the most noticeable variations in the phonological, lexical and grammatical levels.

Key words: dialectology, lexical variation, diversification Southern Tepehuan, O'dam and Audam.

Introducción

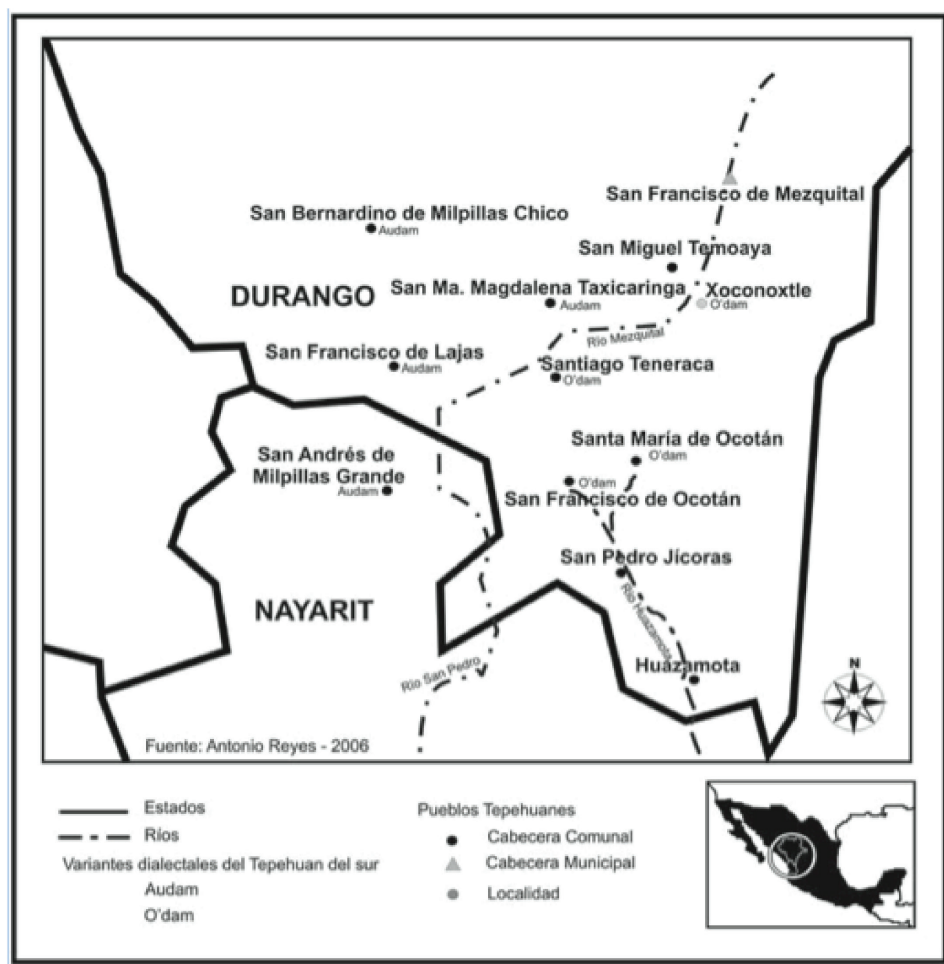
En 2008, el *Catálogo de las Lenguas Indígenas: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* (INALI, 2008) estableció de manera oficial que en México se hablan 68 lenguas indígenas y 364 variantes. Antes de los trabajos desarrollados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INA-

¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto PAPIIT (IA401417): "Estudio gramatical del tepehuano del sur. Comparación entre el *o'dam* y el *au'dam* de Durango" desarrollado en la UNAM por los autores de este trabajo, así como del Proyecto "Antropología e Historia de las Poblaciones Originarias de Durango" del INAH (Folio: 10182).

u) se estimaba que en México se hablaban entre 50 y 100 lenguas indígenas (Valiñas, 1993, p. 169). Entre los factores que complicaban, entonces y ahora, determinar dicho número se encuentran: a) la dificultad para trazar la distinción entre las nociones de lengua y dialecto (las características lingüísticas de los idiomas); y b) el nombre que se da a las lenguas y las identidades étnicas que se atribuyen a los hablantes de las mismas (*ídem*).

Las lenguas tepehuanas y sus hermanas de la rama lingüística tepimana, habladas en el noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos, constituyen un claro ejemplo en el que estas fronteras resul-

tan muy difíciles de trazar y en las que, además, han jugado un papel importante, factores ideológicos establecidos desde la época colonial y sostenidos hasta el presente por diversos historiadores. En este artículo nos proponemos avanzar en la descripción de estas lenguas, aportando elementos que contribuyan a establecer la distinción entre las lenguas de la rama tepimana sureña, en particular, hacemos la distinción entre las variantes dialectales del tepehuano del sur, reconocidas tanto por el nombre de las mismas como por los endoetnónimos empleados por sus propios hablantes: *o'dam* y *audam* (Reyes, 2006b, p. 5), como se observa en su distribución geográfica (Mapa 1).²



Mapa 1. Comunidades hablantes de tepehuán del sureste y tepehuán del suroeste (Reyes, 2006a, p. 15).

² El mapa 1 corresponde con una distinción preliminar de las dos grandes variantes del tepehuán del sur identificadas con base a la experiencia en campo de los dos autores del presente texto. No obstante, consideramos que los resultados del mismo suponen la necesidad de recabar más información en campo y afinar dicho mapa. Por otra parte, la historiadora Chantal Cramaussel (2007, p. 19) presenta un mapa con las zonas correspondientes aproximadas a las diferentes variantes dialectales del tepehuano del sur, incluyendo el tepecano y una que llama de manera hipotética “tepehuán de los valles” no obstante, no proporciona los criterios con base en los cuales hace dichas distinciones.



Figura 1. Caballero de Santiago, Fiesta patronal Santiago Teneraca, Durango, Julio de 2006. Foto Antonio Reyes Valdez.

Aquí presentamos los primeros resultados de la comparación entre las dos variantes dialectales del tepehuano del sur señalando los cambios más destacados a nivel fonológico y léxico, que ocurren entre una y otra variante, con el propósito de establecer una ruta de investigación en este tema.

Antecedentes

En el contexto de las lenguas yuto-aztecas, la familia Tepimana destaca por un supuesto alto grado de correspondencia léxica, según derivó del trabajo de Miller (1984, 1990). Con base en la lista de 100 palabras diagnósticas propuesta por Swadesh (1955), Miller (1984, pp. 19-20) propone habría una correspondencia léxica

superior al 90% entre las lenguas pápago, pima alto, pima bajo, tepehuano del norte, tepehuano del sur y el extinto tepecano, las cuales conforman el grupo Tepimano. Si bien a los autores del presente texto nos parece que 100 palabras constituyen una muestra muy limitada, con base en ello, se llegó incluso a sugerir que no se trataba sino de variantes dialectales de una sola lengua (*cfr.* Miller, 1984; Sauer, 1998 [1934], p. 187). Por su parte, los diversos tipos de análisis estadísticos desarrollados por Cortina-Borja y Valiñas en su estudio *Some Remarks on Uto-Aztecan Classification* (1989), refuerzan de manera secundaria la corta distancia entre las lenguas tepimanas, si bien éste no es el objetivo central de su trabajo. En la misma línea, más tarde Cabrero y Valiñas (2001) sostienen que “la semejanza

que hay entre las lenguas tepimanas es ‘mayor’ que la que hay entre el cora y el huichol, y un poco menor que la que existe entre el tarahumara y el guarijío. Los porcentajes de las semejanzas léxicas serían:

Entre el pápago y el tepehuán del sureste 73%

Entre el pápago y el tepecano 76%

Entre el cora y el huichol 58%

Entre el tarahumara y el guarijío 79%

Cuadro 1. Correspondencia léxica de las lenguas tepimanas
Fuentes: Shaul y Hill, 1998, p. 3; Cabrero y Valiñas, 2001, p. 302.

Esta supuesta correspondencia incluso sirvió como base para apoyar entre los arqueólogos la tesis del llamado “corredor tepimano”, que sería una ruta de contacto en tiempos prehispánicos entre Mesoamérica y el área Hohokam, gracias a la supuesta homogeneidad lingüística de la misma (cfr. Wilcox, 1986).

Dicha unidad estaría además reforzada por la opinión de algunos historiadores que, leyendo las fuentes coloniales de forma poco crítica, asumen por lo menos la unidad de la “nación tepehuana” durante la época colonial, considerando que las fuentes históricas de la época no distinguen entre tepehuanes del norte y tepehuanes del sur. Al respecto Cramausel refiere que:

Sin prejuzgar acerca del tipo de vínculos culturales, lingüísticos o territoriales que hubieran podido ligar a los llamados tepehuanes y salineros, todo indica que los españoles de la primera mitad del siglo XVII lograron identificar en ellos a lo que habría sido el grupo geográficamente más extendido del septentrión novohispano. Ocupaban desde las montañas de la Sierra Madre de los actuales estados de Chihuahua, Durango, Jalisco y Nayarit, en la región de las barrancas, y continuaban hacia el norte serrano hasta la ribera del río Verde, en el actual estado de Chihuahua. Hacia el este de la Sierra Madre, se extendían también los tepehuanes del desierto o salineros, por el bajo río Conchos, al este del Florido, y llegaban probablemente hasta el río Bravo (Cramausel, 2000, p. 284).

Yendo más lejos, esta autora también apunta que “durante la época colonial, con frecuencia se llamaba también tepehuanes a los pimas del norte de la Sierra Madre Occidental, por hablar estos últimos un

idioma similar y comprensible para los tepehuanes propiamente dichos” (Cramausel, 2000, p. 284).³ El principal problema con esta información es que, por lo menos en el texto citado, no es posible verificar la fuente de la experimentada historiadora.

Por lo que respecta a los pueblos tepehuanos del norte y del sur, si bien Lumholtz (1904) a finales del siglo XIX ya había reconocido algunas diferencias, al menos de orden cultural, durante la primera mitad del siglo XX se les trata prácticamente como una unidad separada geográficamente sin mencionar diferencia alguna. Trabajos como los de Basauri, 1990 [1940]), De la Cerda (1943) y Gámiz (1948) refieren indistintamente información del norte o del sur, sin dar cuenta de las diferencias culturales y lingüísticas de ambos grupos de tepehuanos (Reyes, 2006a, pp. 16-23). Hacia la década de 1950, autores como Mason y Riley (1969) aportan elementos para distinguir entre ambos grupos de tepehuanes, separación que a partir de entonces no se pone en duda, no obstante que se mantiene la pregunta acerca de cuándo ocurrió la misma en tiempos históricos (cfr. Sánchez 1980, pp. 32 y 39). Mientras autores como Pacheco (2004) y Sánchez (1980, p. 32) sugieren que dicha escisión debió ocurrir en la época colonial. Reyes (2004) sostiene que hay evidencias para afirmar que esa separación ya existía al momento del contacto con los europeos y que potencialmente había más grupos de los llamados tepehuanes, no sólo los del norte y los del sur, sino también los llamados tepecanos y los indios “salineros” que habrían sido incluidos bajo dicha categoría (cfr. Vallebuena, 2009, p. 14).

Esta idea de unidad, tanto a nivel cultural como lingüístico ha limitado la exploración en términos de la diversidad entre los tepehuanos. Incluso en la monografía de los tepehuanes del sur de Escalante (1994) publicada por el INI en la colección Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, el autor identifica el endoetnónimo *o'dam*, tal como lo hiciera

³La autora se refiere a los “tepehuanes propiamente dichos” como aquellos que habitaban en las montañas y a cuyo atributo refiere su exoetnónimo “tepehuanes”, “gente de las montañas”, por contraste con los llamados indios salineros que serían “tepehuanes del desierto” (cfr. Cramausel, 2000, p. 284).

Sánchez (1980) casi 15 años antes, haciendo prácticamente intercambiables uno por otro: *o'dam* por tepehuano y tepehuano por *o'dam*. Ninguno de los dos reconoce el término *audam*, si bien ambos tratan en general de los tepehuanos de Durango y Nayarit.

No es hasta la publicación de la monografía de Reyes (2006b) de Tepehuanes del sur, en la colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo de la CDI que se reconoce el endoetnónimo *audam* en la literatura (cfr. Cramaussel, 2007, p. 10, nota 3), derivado de una visita que este autor realizó a San Andrés Milpillas Grande, Nayarit, en 1999, y el cual coincidía con la variante lingüística trabajada por Moctezuma (1992 y 1996) reconocida como tepehuano del suroeste (cfr. Shaul, 2000, p. 319).

A inicios del presente siglo la literatura reconoce al menos tres variantes lingüísticas en el tepehuano del sur: el *o'dam*, o tepehuano del sureste que correspondería con la variedad más ampliamente investigada por Willett (1991); el *audam*, o tepehuano del suroeste, sobre la que contamos con algunos trabajos breves de Moctezuma (1992 y 1996). La separación entre estas dos variantes dialectales coincide en buena medida con la separación establecida geográficamente por el curso del río Mezquital-Pedro. De esta manera y de forma general, podemos afirmar que hay una división básica entre las poblaciones del margen oriental y occidental del mismo, de tal forma que en las primeras se encuentran las comunidades de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle; Santiago Teneraca; y San Francisco de Ocotán. Mientras que en el margen occidental: Santa María Magdalena Taxicaringa, San Bernardino Milpillas Chico, San Francisco de Lajas y San Andrés Milpillas Grande. Todas ellas ubicadas al sur del estado de Durango, con excepción de la última que se encuentra al norte del estado de Nayarit.

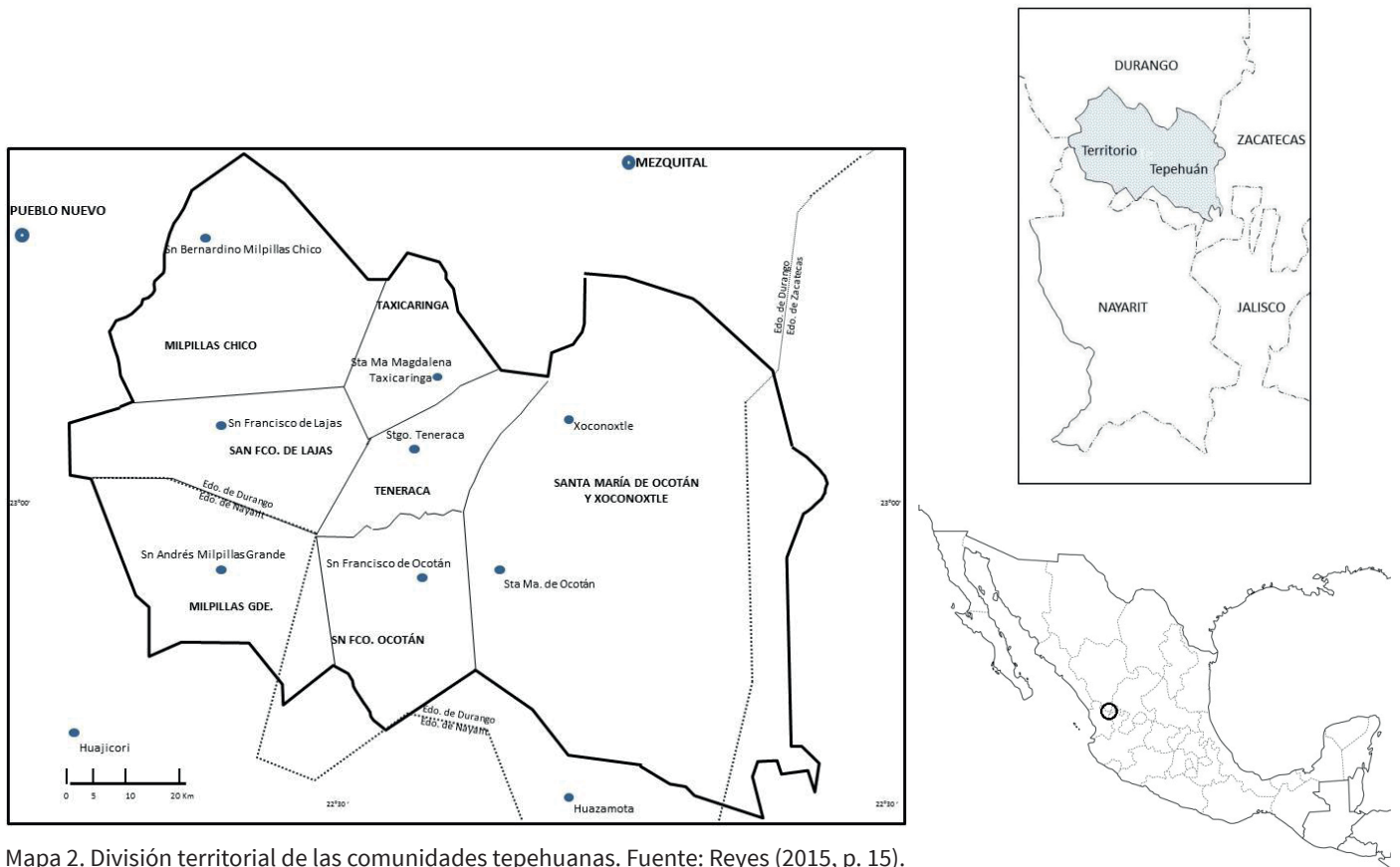
No obstante, la distinción anterior no es estricta ni tajante. Asimismo, Ambriz (2000) identifica dos variantes más sobre las que no contamos con mayores referencias: una “central” hablada en la cabecera comunal de Santa María Magdalena Taxicaringa y una cuarta que llama de “teneracos”, por alusión a los habitantes de Santiago Teneraca (hablantes de *o'dam*) que, según afirma, se establecieron en Taxicaringa a inicios del siglo xx. Si bien Ambriz no da mayor información acerca de la variación dialectal ni de los nombres propios en lengua vernácula, cabe apuntar que un grupo nutrido de personas que Reyes (2012) entrevistó en Taxicaringa afirmaron ser hablantes de *audam*, lo que correspondería con la variante oc-

cidental, pero que se entendían más con la gente de Santa María de Ocotán y de Santiago Teneraca, es decir, con los hablantes de *o'dam* o variante oriental. Ya sea que se trate de la llamada variante central o de la de “teneracos” reportada por Ambriz, estaríamos ante una variante *au'dam* más compatible con el *o'dam* que con su homónima del oeste. Por su parte, el INALI (2008) reconoce tres variantes: tepehuano del sur alto o *audam*; tepehuano del sur bajo u *o'dam*; y tepehuano del sur central u *o'dam*. Ni el INALI ni Ambriz ofrecen puntos de contraste que caracterizan a una u otra variante.

Todos estos autores han hecho alusión a estas variantes. No obstante, no hay una explicación de en qué consisten sus diferencias. Si bien es cierto que tenemos certeza de que se trata de una sola lengua, dada su mutua inteligibilidad, desconocemos el grado de la misma. Sabemos de su mutua inteligibilidad porque los hablantes afirman que “sí se entienden entre ellos”, pero no hemos dado cuenta de las dificultades que tienen para hacerlo.⁴ Los autores del presente texto, quienes hemos realizado trabajo de campo en poblaciones correspondientes a todas estas variantes (muchas veces acompañados por hablantes de una de las otras) sabemos, por experiencia, que los hablantes de ambas comunidades lingüísticas son capaces de comunicarse entre sí, pero que, según nos expresa la gente, hay cosas que no se entienden plenamente o bien quedan dudas acerca del sentido correcto de lo expresado. La gente con la que trabajamos también coincide en que para adaptarse y ser competentes en las otras variantes tendrían que vivir un par de meses en alguna de esas comunidades. La pregunta que se plantea entonces es de qué orden son las diferencias entre las distintas variantes del tepehuano del sur.

Otro asunto de gran importancia en este tema se refiere al de las fronteras dialectológicas. Por ahora sólo contamos con los indicios referidos arriba según

⁴ Caso contrario a lo que ocurre entre los hablantes de tepehuano del sur *o'dam* de Santa María de Ocotán y el tepehuano del norte *ódami* de Baborigame, quienes participaron en dos encuentros incentivados por un grupo de profesores de ambas comunidades y auspiciados por el Instituto Chihuahuense de Cultura y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en 2005



Mapa 2. División territorial de las comunidades tepehuanas. Fuente: Reyes (2015, p. 15).

Comunidad	Lenguas o variantes lingüísticas habladas	Extensión territorial en hectáreas	Municipio
Santa María de Ocotán y Xoconoxtle	<i>O'dam</i> o tepehuán del sureste	421,139	Mezquital, Durango
Santiago Teneraca	<i>O'dam</i> o tepehuán del sureste	100,224.78	Mezquital, Durango
San Francisco de Ocotán	<i>O'dam</i> o tepehuán del sureste	78,810.91	Mezquital, Durango
Santa María Magdalena Taxicaranga	<i>Audam</i> o tepehuán del suroeste	78,850.18	Mezquital, Durango
San Pedro Xicoras	Mexicanero o náhuatl de Durango y <i>O'dam</i> o tepehuán del sureste	18,750.78	Mezquital, Durango
San Francisco de Lajas	<i>Audam</i> o tepehuán del suroeste	94,770.80	Pueblo Nuevo, Durango
San Bernardino, Milpillitas Chico	<i>Audam</i> o tepehuán del suroeste	159,925.53	Pueblo Nuevo, Durango
San Andrés Milpillitas Grande	<i>Audam</i> o tepehuán del suroeste	80,900	Huajicori, Nayarit

Cuadro 2. Extensión territorial aproximada de las comunidades tepehuanas. Fuente: Reyes (2013, p. 280).

y 2006 respectivamente. En dichas reuniones, en las que participó Antonio Reyes Valdez, coautor del presente texto, siempre fue necesario el uso del español como lingua franca para establecer comunicación entre ambos grupos de hablantes.

las comunidades en las que se habla una u otra variante. No obstante, es importante considerar dos factores en aras de no crear una imagen monolítica y rígida sobre estas divisiones: a) por un lado, el hecho de que hay y seguramente ha habido a lo largo del tiempo, zonas de transición y/o confluencia de variantes. Tómese por ejemplo el caso de Taxicaringa mencionado arriba, donde parecen ocurrir ambos fenómenos. Asimismo, en San Francisco de Ocotán, donde se reconoce un gran número de hablantes de *o'dam*, hay personas y familias enteras (especialmente en el lugar conocido como La Mesa) que afirman hablar *audam* y que así era como se hablaba ahí cuando eran jóvenes; b) el hecho de que parece haber un desplazamiento del *audam* por parte del *o'dam*, lo cual es factible documentar en el tiempo reciente. Asimismo, vale la pena contemplar las dimensiones territoriales de las comunidades, entendidas en términos de la administración de la tenencia de la tierra, y el hecho de que los estudios lingüísticos se han realizado básicamente entre hablantes de las cabeceras comunales.

Antecedentes lingüísticos sobre el tepehuano del sur

Al referirnos al material lingüístico y a la documentación del tepehuano del sur salta a la luz que se trata de una lengua que carece de documentación colonial.⁵ Lo más antiguo fue recabado por Mason (1990 [1952]) en la primera mitad del siglo xx (1954-1956) en Xoconoxtle, Mezquital Durango, una localidad donde en la actualidad la mayoría de los pobladores son hablantes de español. Entre el material lingüístico más relevante se encuentra la gramática de Willett (1991), quien cuenta además con diversas publicaciones (1978, 1980, 1981, 1984, 1987, 1988, 1994, 1996, 2000, entre otros) entre ellas un diccionario (Willett *et al.* 2013). Adicionalmente, existen trabajos específicos en

⁵ Si bien se cuenta con el Arte de la lengua tepehuana del jesuita Rinaldini (1994 [1743], este corresponde con la variante colonial de Nabogame, hoy en Chihuahua (Valiñas, 2002, p. 26), la cual en todo caso tendría una relación genética-histórica en el tepehuán del norte (*cf.* Bascom, 1965, p. 4; Shaul, 2000, p. 319; Valiñas, 2002, p. 26).

las áreas de fonología (Willett 1982, 1985, Moctezuma 1988, 1992, Reyes 2014a, 2014b y 2015) y morfosintaxis (García 2005, 2007, 2009, 2012, 2014a, 2014b, 2014c, 2014d, 2017; García y Reyes 2015; Moreno 2016; Reyes y García 2017; Castillo 2017). Sin embargo, consideramos que el material más significativo es la documentación que se ha realizado desde el 2010 hasta la fecha de las dos variantes *o'dam* y *audam* por los autores del presente artículo. Con siete años de esfuerzos en esta área, se cuenta con un total de 75 horas de material generando dos bases de datos: i) 45 horas de material grabado y procesado de la variante *o'dam* de Mezquital; y ii) 30 horas de material textual de la variante *audam* de Pueblo Nuevo.⁶ Se cuenta con datos de los siguientes lugares pertenecientes a Mezquital: Santa María de Ocotán, Santiago Teneraca, Los Venados, La Guajolota, Las Papas, Las Aguilillas, Los Sauces, Los papeles, Candelaria, Cerrito Gordo, Las cuevas, Las Mojoneras, Los Chalates, Los Membrillos, La Cofradía, Tierras Coloradas, y San Miguel de las Mesas. Mientras que de Pueblo Nuevo se han obtenido datos de: San Francisco de Lajas, Balontita, La Ventana, El Carrizo y Bajío de Milpillas.

Este material sincrónico es el que nos da la pauta para analizar las diferencias que se encuentran en estas dos variantes y con ello trazar los posibles cambios en el camino dialectológico.

⁶ Cabe señalar que, desde el punto de vista metodológico, contrario a las diversas propuestas en torno a la formulación de cuestionarios para recabar ítems lingüísticos (*cf.* Chambers y Trudgill, 2008, pp. 21-29), los elementos tanto léxico, fonológicos y gramaticales analizados en el presente trabajo, son el resultado de un acumulado que ambos autores hemos logrado tras varios años de trabajo tanto etnográfico como lingüístico. No cabe duda que el uso de cuestionarios será más fructífero en el futuro al enfocarnos en campos semánticos específicos. El financiamiento para documentar el *o'dam* ha sido otorgado por la National Science Foundation (1065085, 2011), Foundation of Endangered Languages (2011); el Proyecto Antropología e Historia de las Poblaciones Originarias de Durango (INAH, 2012 a la fecha); la Academia Mexicana de Ciencia, el CONACYT, y el Consejo Consultivo de Ciencias de la República

Análisis de materiales lingüísticos

Con las consideraciones anteriores, en el presente documento, damos cuenta de algunas diferencias encontradas entre las variantes *o'dam* y *audam* del tepehuano del sur, resaltando los siguientes cambios fonológicos:⁷ 1) la variación de /au/ → /o/, 2) la eliminación de vocales finales en el caso del *o'dam*, y 3) la conservación del patrón bisilábico en *audam*, así como de cambios léxicos: 1) formas diferentes, y por último, cambios gramaticales.

Información fonológica

Una de las diferencias más notorias entre estas dos variantes corresponde al sistema de vocales. Mientras que el *o'dam* cuenta con 6 vocales (Willett 1991), el *audam* presenta 5 vocales (Moctezuma 1988). Si observamos el contraste de las Tablas 1 y 2, notamos que el *audam* no cuenta con la vocal media central /ə/, y la vocal media posterior es reemplazada por el complejo vocálico /au/, es decir, la diferencia entre estas variantes se presenta en las vocales medias.

	Anterior	Central	Posterior
Alta	i	i	u
Media		ə [e]	o
Baja		a	

Tabla 1. Cuadro de fonemas del *o'dam* (Willett 1991)

	Anterior	Central	Posterior
Alta	i	i	u
Media			au
Baja		a	

Tabla 2. Cuadro de vocales del *audam* (Moctezuma 1988).

Mexicana (2015), mientras que los datos de *audam* han sido documentados gracias al financiamiento otorgado por Endangered Language Fund (2016) y el Proyecto PAPIIT-UNAM, (IA 401417, 2017).

⁷ Es importante mencionar que Moctezuma(1988) nota un cambio fonético que no debería pasarse por alto en términos dialectales. El hecho de que en el tepehuano del sureste presenta saltillo nasal, al final de sílaba, mientras que en el suroeste es saltillo oclusiva sonora (en ambos casos con la palatalización después de i).

La variación entre /au/ y /o/

Este cambio podríamos decir que constituye la principal marca de identidad y distinción entre ambas comunidades de habla. Y es que no sólo ocurre en numerosos vocablos como los que mostramos a continuación (véase Tabla 3); sino en los nombres mismos de las variantes dialectales que son también los endonónimos de ambos grupos sociales: *o'dam* y *audam*.

Asimismo, es importante mencionar que también se ha registrado variación dentro de la variante *o'dam* con respecto a la alternancia /o:/ y /u/; es decir, una vocal media posterior es reemplazada en algunas

<i>o'dam</i> (tepehuano del sureste)	<i>audam</i> (tepehuano del suroeste)	Significado
<i>bo'</i>	<i>bau</i>	'acostado'
<i>koos</i>	<i>kaus</i>	'dormido'
<i>joob</i>	<i>jaus</i>	'tlacuache'
<i>o'</i>	<i>aug</i>	'padraastro'
<i>babook</i>	<i>babauk</i>	'mapache'
<i>book</i>	<i>bauk</i>	'estómago'
<i>yook</i>	<i>yauk</i>	'aguacate'

Tabla 3. Variación entre /o/ y /au/.

formas léxicas por una media alta, como se observa en la Tabla 4. Esto ocurre en contraste entre el *o'dam* de Santa María de Ocotán y el de Santiago Teneraca, aunque no descartamos que pueda ser un fenómeno que se encuentre en hablantes de otras cabeceras comunales.

Lo anterior nos alerta sobre dos cambios en el nivel medio del sistema de vocales; el primero identifica claramente al *o'dam* del *audam*: /o/ vs. /au/; mientras que el segundo ocurre al interior de la variante

o'dam y está relacionado de igual forma con el nivel medio; es decir, existe cierto léxico que reemplaza una vocal media posterior por una más alta: /o/ vs. /u/.

La eliminación de vocales finales y la conservación del patrón bisilábico

Otro fenómeno que distingue al *o'dam* del *audam* es el acotamiento al final de palabra en *o'dam* (véase Tabla 5), con ello se muestra que el *o'dam* mantiene una

<i>o'dam</i> (Santa María de Ocotán)	<i>o'dam</i> (Santiago Teneraca)	Significado
<i>jix momdora'</i>	<i>jix momdura'</i>	'verde'
<i>jiktob</i>	<i>jiktub</i>	'sobaco'
<i>bonaam</i>	<i>bunam</i>	'sombrero'
<i>olhia</i>	<i>ulhia</i>	'rodilla'
<i>jodai</i>	<i>judai</i>	'piedra'
<i>soobolh</i>	<i>sobulh</i>	'palma'
<i>kotbo</i>	<i>kotbu</i>	'hombro'

Tabla 4. Variación entre /o/ y /u/.

estructura monosilábica en ciertas palabras, mientras que el *audam* mantiene para el mismo léxico una estructura bisilábica. Nótese que esta última estructura es compartida con el tepehuano del norte (*ódami*) de Baborigame según los datos revisados en el diccionario de Bascom y Molina (1998).

En la Tabla 6 se muestra de nuevo para el *o'dam* una estructura monosilábica, mientras que para el *audam* su estructura se mantiene bisilábica. Nótese que todas las palabras de la Tabla 6 son elementos gramaticales y que lo que se mantiene al inicio de palabra en *audam* es la sílaba [j + vocal], la cual ya no se presenta en *o'dam*.

Información léxica

En el plano léxico, también se observan diferencias entre las dos variantes. En la Tabla 7, se enlistan algunas de las formas que se han registrado para el *o'dam* y el *audam*, en donde notamos en negritas algunas formas provenientes del español para las dos variantes.

<i>o'dam</i> (tepehuano del sureste)	<i>audam</i> (tepehuano del suroeste)	<i>ódami</i> (tepehuano del norte, Baborigame, Bascom y Molina 1998)	significado
<i>bhan</i>	<i>bhanai</i>	<i>banai</i>	‘coyote’
<i>ach</i>	<i>achi</i>	<i>aatími</i>	‘nosotros’
<i>bib</i>	<i>bibai</i>	<i>vívai</i>	‘tabaco’
<i>xib</i>	<i>xibi</i>	<i>xíbi</i>	‘hoy’
<i>tok</i>	<i>tuki</i>	<i>tóki</i>	‘algodón’
<i>chiñ</i>	<i>tiñi</i>	<i>tíni</i>	‘boca’

Tabla 5. Acotamiento de palabra en *o'dam*.⁸

⁸ Cabe observar que el valor fonético de las grafías bh en *o'dam* y *audam* es equivalente al de b en *ódami*, siendo en ambos casos la bilabial [b]; así como los de b y v respectivamente correspondientes con la fricativa.

<i>o'dam</i> (tepehuano del sureste)	<i>audam</i> (tepehuano del suroeste)	Significado
<i>ba'</i>	<i>jaba'</i>	'entonces'
<i>na</i>	<i>janau'</i>	'entonces'
<i>dhi'</i>	<i>jidhai'</i>	'3 sg'
<i>je'</i>	<i>jagi'</i>	'afirmación'

Tabla 6. La conservación del patrón bisilábico en *audam*.⁹

<i>o'dam</i> (tepehuano del sureste)	<i>au'dam</i> (tepehuano del suroeste)	Significado
<i>sooi'</i>	<i>jauk</i>	'animal' o 'animal doméstico'
<i>imai</i>	<i>suxi</i>	'calabaza'
<i>gaat</i>	<i>ja'u</i>	'arco'
<i>sabuirax</i>	<i>raagich</i>	'calzones'
<i>seer</i>	<i>apaut</i>	'cera'
<i>bhiikar</i>	<i>kuxiar</i>	'cuchara'
<i>kumaalh</i>	<i>gaikar</i>	'comal'
<i>too'm</i>	<i>kuñix</i>	Conejo

Tabla 7. Formas diferentes.

⁹En el caso de la afirmación "sí", también hemos documentado las variantes *jææ'* y *jii'* (cfr. Willett et al., 2013, p. 223).

Información gramatical

En el plano gramatical, se observan diferencias en las formas de ambos sistemas, como se muestra en la Tabla 8.¹⁰ Nótese que esta tabla no representa exhaustivamente todas las diferencias gramaticales que se documentaron.

Dos ejemplos se ilustran con el durativo en *o'dam*, el cual es marcado con el prefijo *tu-* (1); mientras que en *au'dam* es codificado con el prefijo *ta-* (2). De igual forma, el causativo en *o'dam* es codificado con el sufijo *-tu* (3) y en *au'dam* se utiliza el sufijo *-tu'g* (4). Formas como éstas nos alertan de la variación que existe entre estas variedades.

Reflexiones finales

En resumen, hemos dado cuenta mínima de la diversidad al interior de una lengua cuya característica principal ha sido la de pertenecer a una subfamilia lingüística con gran homogeneidad. Así, mostramos varias de las diferencias más destacadas en el tepehuano del sur, atendiendo a sus variantes *o'dam* y *audam* en los tres niveles de su gramática: fonológico, léxico y gramatical. No cabe duda que la distribución del tepehuano del sur, en la sierra de Durango, corresponde con una dirección oriente-poniente entre sus dos variantes, lo cual supone la posibilidad de estudiar el cambio gradual entre ellas en el tiempo y en el espacio. Asimismo,

<i>o'dam</i> (tepehuano del sureste)	<i>audam</i> (tepehuano del suroeste)	Significado
<i>tu-</i>	<i>ta-</i>	‘durativo’
<i>-tu</i>	<i>-tu'g</i>	‘causativo’
<i>jix-</i> <i>jir-</i>	<i>ix-</i> <i>ar-</i>	‘copulas’
<i>gu</i>	<i>gi</i>	‘determinante’
<i>na gu'</i>	<i>na gi'</i>	‘porque’
<i>na jax</i>	<i>na sin</i>	‘como’
<i>na jaroi'</i>	<i>na jarai'</i>	‘quien’
<i>ku</i>	---	‘conector’/ ‘habilitador’

Tabla 8. Formas gramaticales.

¹⁰ La Tabla 8 no representa exhaustivamente todas las alternancias gramaticales que se presentan en el tepehuano.

O'dam

(1) ¹¹Aa nat ja'p sap titda ee nach mo tu xikuana'
 aa na=t ja'p sap titda
 EXCLM SUB=3SG.SUJ.PFV así REP decir

ee na=ch mo tu-xikuana'
 INTERJ SUB=1PL.SUJ duda DUR-barbechar

'Ah luego le dijo vamos a barbechar.'
 (Text_102010_HCF_GGS_gujuun, 06:22)

Audam

(2) ta kadat sap ixkig sap ixbhaikat
 ta-ka-da-t sap ix=kig
 DUR-COMER-CONT-IMPERF REP COP=bien

sap ix=bhai-ka-t
 REP COP=maduro-EST-IMPERF

'Estaba comiendo según, bien maduros según.'
 (Text034_VCN_GGS_122016_audam, 00:14)

O'dam

(3) pui'ñi sap nat pai'dhuk bha aich gu suudai' xi chu jugakamit sap alh.
 pui'ñi sap na=t-pai'dhuk bha-ai-ch
 SENS.IND REP SUB=3.SG.PFV-ADVR DIR-llegar-CAUS

gu suudai' xi-chu-juga-k-amit sap alh
 DET agua IMP-DUR-COMER-PUNCT-3PL.PFV REP AFC

'Y así cuando trajeron el agua empezaron a comer.'
 (Text_102010_HCF_GGS_gujuun, 03:19)

Audam

(4) gi' nui sap gi' mui och'chu'g
 gi' nui sap gi' mui och'-chu'g
 DET zopilote REP DET DIR seguir-CAUS

'El zopilote según lo iba siguiendo.'
 (Text034_VCN_GGS_122016_audam, 06:34)

¹¹ Abreviaturas: 3 = tercera persona, ADVR = adverbializador, AFC = afectativo, CAUS = causativo, CONT = continuativo, COP = cópula, DET = determinante, DIR = direccional, DUR = durativo, EST = estativo, EXCLM = exclamación, IMP = imperativo, IMPERF = imperfectivo, INTERJ = interjección, PFV= perfectivo, PL = plural, PUNCT = puntual, REP = reportativo, SENS.IND = sensorial indicando, SG = singular, SUB = subordinante.

es posible identificar diferencias “comunitarias” al interior de las mismas y que hasta ahora no habían sido identificadas, tales como la variación entre /o/ y /u/ en el *o’dam* (Tabla 4). Asimismo, podemos identificar y clasificar las dos variantes presentadas arriba¹² de acuerdo con su tendencia o reticencia al cambio. La variante occidental o de Pueblo Nuevo (*audam*) se comporta más conservadora, ya que mantiene formas largas, asemejándose con el *ódami* o tepehuano del norte que se habla en el sur de Chihuahua. La variante oriental o de Mezquital (*o’dam*) se presenta asimismo

como innovadora, ya que es donde se pierde la vocal final reflejando un patrón monosilábico como producto de un cambio. Finalmente, cabe señalar que el presente texto nos plantea varias directrices para estudios futuros entre los que vale la pena destacar la necesidad de una mayor documentación de lo que hemos reconocido como la variante de Taxicaringa que se presenta con el nombre de la occidental (*audam*), pero que de acuerdo con la opinión de los hablantes es más compatible con la variante oriental (*o’dam*) de Mezquital.



Figura 2. Mujer bordando morrales. Santa María de Ocotán, Julio de 2010. Foto Antonio Reyes Valdez.



Figura 3. Mujer fumando tabaco makuche. Patio de Mitote comunal, Santiago Teneraca, Durango, 2010. Foto Antonio Reyes Valdez.

¹² Sin olvidar, como mencionamos en la primera parte del trabajo, que potencialmente hay al menos una variante central identificada por el INALI (2008) y las que nosotros mismos (*cf.* Reyes, 2012), así como la lingüística Ambriz (2000) hemos encontrado en Santa María Magdalena Taxicaringa.

Referencias

- Ambriz, María. (2000). Lo ético y lo émico en un sistema de parentesco de los tepehuanos del sur. *Revista Dimensión Antropológica*, Vol. 9, No. 24, pp. 79-11.
- Basauri, Carlos. (1990) [1940]. La población indígena de México, Presencias 1, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 307-319.
- Bascom, Burton. (1965). Prototepiman (Tepehuan-Piman). Washington: University of Washington. Tesis doctoral.
- Bascom, Burton y Gregorio Molina. (1998). *Diccionario tepehuán de Baborigame*, Chihuahua, ILV.
- Cabrero, Ma. Teresa y Leopoldo Valiñas. (2001). Cerro Colotlán: Aproximación arqueolingüística para su estudio. *Anales de antropología*, número 35, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp. 273-321.
- Castillo, Grecia. (2017). El comportamiento de los reportativos en o'dam o tepehuano del sureste. Tesis de Licenciatura. Universidad de Sonora.
- Cramausse, Chantal. (2000). De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya, *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones 150 Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 275-303.
- Cramausse, Chantal. (2007). La región de San Francisco de Lajas, Durango. Los tepehuanos audam de la vertiente occidental de la sierra Madre. *Revista Transición*, IIH-UJED, pp. 9-27.
- Cerda, Roberto de la. (1943). Los tepehuanos, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 5, No. 4, IIS-UNAM, pp. 541-567.
- Cortina-Borja, Mario y Leopoldo Valiñas. (1989). Some Remarks on Uto-Aztecan Classification, *International Journal of American Linguistics*, Vol. 55, No. 2, pp. 214-239.
- Chambers, J. K. y Peter, Trugill. (2008). *Dialectology*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Escalante, Yuri. (1994). Tepehuanes del sur. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Occidental*, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, México, pp. 140-173.
- Gámiz, Everardo. (1948). *Monografía de la nación tepehuana que habita en la región del sur del Estado de Durango*, Ediciones Gámiz, México.
- García Salido, Gabriela. (2005). La voz reflexiva, recíproca y media en tepehuano del sur Tesis de maestría en lingüística, Universidad de Sonora.
- (2007). La voz media en tepehuano del sur, *Mecanismos de voz, cambio de valencia y formación de palabra*, Zarina Estrada et al. (editores), México: Plaza y Valdés. pp. 153-176.
- (2009). La voz reflexiva, recíproca y media: el caso del tepehuano del sur, *Lengua y la Antropología por un Conocimiento Global del Hombre. Homenaje a Leonardo Manrique*, Susana Cuevas (editora), INAH. México. pp. 253-266.
- (2012). Las construcciones causativas en tepehuano del sur (o'dam). *Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, Universos No. 9. pp. 163-175.
- (2014a). The integration of loanwords in Southeastern Tepehuan. *Lenguas yutoaztecas: acercamiento a su diversidad lingüística*. Karen Dakin y José Luis Moctezuma (editores), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. Serie: Estudios sobre lenguas americanas 8, pp. 249-273.
- (2014b). La codificación de verbos de movimiento en o'dam. *Verbos de movimiento en lenguas de América: léxico, sintaxis y pragmática*, Lilián Guerrero (editora), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. pp. 179-206.
- (2014c). Así cuentan los tepehuanos: el uso y función del reportativo en el discurso o'dam. *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*. Instituto de Investigaciones Históricas. No. 6. pp. 19-31.
- (2014d). Clause Linkage in Southeastern Tepehuan, a Uto-Aztecan Language of Northern Mexico. Tesis doctoral, Universidad de Texas, Austin
- (2017). Los tipos de cláusulas de complemento en o'dam (tepehuano del sureste). *LIAMES* 17(1). pp. 69-86.

- García-Salido, Gabriela y Antonio Reyes Valdez. (2015). De maíz y de frijol: el paso de verbo final a verbo inicial en tepehuano del sureste (o'dam). Ascensión Hernández y Carolyn O'Meara (eds.), Tlalocan, Vol. XXI. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 85-134. ISSN: 0185-0989.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2008). Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. México: INALI.
- Mason, John Alden, 1990 (1952) Notas y observaciones sobre los tepehuanes. *Thomas B. Hinton, Coras, huicholes y tepehuanes, Presencias 22*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 137-156.
- Miller, Wick R. (1984). The classification of the Uto-Aztecan languages based on lexical evidence. *International Journal of American Linguistics*, vol. 50 (1), pp. 1-24.
- Miller, Wick R. (1990). Early Spanish and Aztec loan words in the indigenous languages of Northwest Mexico. *Beatriz Garza and Paulette Levy (eds.), Homenaje a Jorge Suárez, Lingüística indoeuropea e hispánica*, México, El Colegio de México, pp. 351-366.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis. (1988). Análisis fonológico preliminar del tepehuano del sur de San Bernardino Milpillas Chico. Redden, James (ed.), *Occasional papers on linguistics. Papers from the 1987 Hokan-Penutian Languages Workshop and Friends of Uto-Aztecan Workshop, Held at University of Utah, Salt Lake City, June 18-21, 1987*, 72-81. Carbondale, IL: University of Utah/Southern Illinois University.
- (1992). Reduplicación, acento y cantidad en el tepehuano de Milpillas Chico, Durango. *Noroeste de México*, número 11, Hermosillo, pp. 121-126.
- (1996). Simbolismo sonoro en aves e insectos en tepehuano del sur. *Noroeste de México* Número 13, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sonora, pp. 63-69.
- Moreno, Mónica. (2016). El sistema de demostrativos en lenguas tepehuanas: un contraste entre tepehuano del sureste y tepehuano del norte. Tesis de Maestría. Universidad de Sonora.
- Lumholtz, Carl. 1904 (1902). El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; *La Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. Traducción de Balbino Dávalos, 2 volúmenes, Charles Scribner's Sons, Nueva York.
- Pacheco, José de la Cruz. (2004). *El colegio de Guadiana de las jesuitas. 1586-1767*, México, UJED-Plaza y Valdés.
- Reyes Taboada, Verónica. (2014). Fonología del tepehuano de Santa María de Ocotán: estructuras segmentales y métricas. Tesis de Doctorado. Colegio de México.
- Reyes, Antonio. (2004). Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones lengua cultura entre los pueblos tepimanos del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos, tesis de maestría en Antropología, FFYL-UNAM.
- (2006a). *Tepehuanes del Sur. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas*.
- (2006b). *Los que Están Benditos: el Mitote Comunal de los Tepehuanes de Santa María de Ocotán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2012). Encuesta sobre preferencias radiofónicas y gustos musicales entre estudiantes de secundaria y preparatoria región indígena: tepehuán, huichol, mexicanera, Mezquital, Durango. Sistematización y análisis de aplicación de instrumentos de diagnóstico, CDI (mecanoescrito).
- (2013). Los pueblos indígenas de Durango en el Siglo XXI. Mauricio Yen Fernández, (coordinador), *Historia de Durango, Siglo xx*, México, IIH-UJED, pp. 372-408.
- (2015). The Perpetual Return of the Ancestors. An Ethnographic Account of the Southern Tepehuan and their Deities, tesis de doctorado en Antropología, University of St Andrews.
- Riley, Carol L. (1969). The southern Tepehuan and Tepecano. *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, pp. 814-821.
- Rinaldini, Benito. 1994 (1743). *Arte de la lengua tepeguana: con vocabulario, confesionario y catechismo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Sanchez Olmedo, José Guadalupe. (1980). *Etnografía de la Sierra Madre Occidental, tepehuanes y mexicaneros, Colección científica INAH*, número 92, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Sauer, Carl. (1998) [1934] La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México. *Azatlán*, Siglo XXI Editores, México, pp. 95-198.

- Swadesh, Morris. (1955). Towards greater accuracy in lexicostatistic", *International Journal of American Linguistics*, 21, pp. 121-127.
- Shaul, David. (2000). Comparative Tepiman: Phonological Change and Inflectional Categories *Uto-Aztecan: Structural, Temporal, and Geographic Perspectives. Papers in Memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan*, Eugene H Casad y Thomas Willett (editores), Universidad de Sonora División de Humanidades, editorial UniSon, Hermosillo, pp. 319-356.
- Shaul, David y Jane Hill. (1998) Tepimans, Yumans and Other Hohokam. *American Antiquity*, volumen 63, número 3, Washington D.C., pp. 375-396.
- Valiñas (1993) Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación. Lourdes Arizpe (coordinadora), *Antropología breve de México*, Academia de la Investigación Científica, México, pp. 165-187.
- (2002). *Prosodia tepima*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, (mecanografiado).
- Vallebuena, Miguel. (2009). Las misiones del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753. Miguel Vallebuena y Antonio Reyes Valdez (coordinadores), *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*, México, INAH, pp. 11-34.
- Wilcox, David. (1986). The Tepiman Connection: A Model of Mesoamerican-Southwestern Interaction. *Ripples in the Chichimeca Sea: New Considerations of Southwestern-Mesoamerican Interactions*, Frances J. Mathien y Randal McGuire (editores), Southern Illinois University Press, Carbondale, pp. 135-153.
- Willett, Elizabeth R. (1981). Word-shortening in Southeastern Tepehuan. Tesis de maestría. University of North Dakota, Grand Forks, North Dakota.
- (1982). Reduplication and accent in Southeastern Tepehuan. *International Journal of American Linguistics*, 48, pp. 168-44.
- (1985). Palatalization in Southeastern Tepehuan. *International Journal of American Linguistics*, 51, pp. 618-620.
- Willett, Thomas. (1978). The Southeastern Tepehuan Verb. *Anthropological Linguistics*, 20, pp. 272-294.
- (1980). Sentence components in Southeastern Tepehuan. *Work papers of the Summer Institute of Linguistics*, John P. Daly y Margaret H. Daly (eds.). SIL.
- (1984). Subordination in Southeastern Tepehuan Discourse. *Workpapers* vol 5. SIL. México.
- (1987). Discourse Strategies in SE Tepehuan. *Workpapers* vol 8. SIL. México.
- (1991). *A Reference Grammar of Southeastern Tepehuan*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, Universidad de Texas en Arlington.
- (1988). A Cross-Linguistic Survey of the Grammaticization of Evidentiality, *Studies in Language* 12 (1). pp. 51-97.
- (1994). Los Morfemas Gramaticales de Persona y Número en Tepehuan del Sureste. *Memorias del Segundo Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, Zarina Estrada, editora, T.I, vol. 1: 297-312. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- (1996). Acciones con Propósito en el Tepehuano del Sureste. *Memorias del Tercer Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, Zarina Estrada, Max Figueroa y Gerardo López, editores, T.I. Vol. 2. Pp. 555-571. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- (2000). Conjunciones de Subordinación en el Tepehuan del Sureste. *Quinto Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, Zarina Estrada e Isabel Barreras, editores, T.I. Vol. 1: 297-314. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Willett, Elizabeth, Thomas Willett, Cornelio Ramírez Solís, Emiliano Cervantes Solís, Melesio Cervantes Solís, Mariana Cervantes Márquez. (2013). *Diccionario tepehuano de Santa María Ocotán*, Durango. Durango, México: UPD.

**Identidad y creación de
tradiciones: los danzantes
tohono o'odham
de Quitovac, Sonora
como comunidad
de práctica**



Figura 1. Danzantes jóvenes en desfile, 2015. Foto Selene Galindo.

SELENE YURIDIA GALINDO CUMPLIDO

Resumen

Las danzantes tohono o'odham de Quitovac, Sonora han cobrado un papel importante en el reconocimiento y relación con el Estado mexicano, con otros indígenas y con el resto de la sociedad sonorense. Con la finalidad de abordar las complejas y múltiples dimensiones de la vida social de estos habitantes del desierto sonorense, utilizo el concepto de comunidades de práctica desarrollado por los sociólogos Etienne Wenger y Jane Lave (véase Lave y Wenger, 2009 [1991]; Wenger, 2008 [1998]). Asimismo, retomo las categorías de identidad y tradición como parte de la discusión necesaria para hablar acerca del grupo de danzantes y sus prácticas.

Palabras claves: tohono o'odham, comunidades de práctica, tradición, identidad.

Abstract The Tohono O'odham dancers of Quitovac, Sonora have developed a key role with the Mexican State, other native groups and Sonoran society as a whole. I examine identity and tradition to address the complex and multiple dimensions of social life of these desert dwellers. Finally, I use the perspective of communities of practice developed by sociologists Etienne Wenger and Jane Lave (see Lave and Wenger, 2009 [1991]; Wenger, 2008 [1998]) to analyze the dynamic relationship between actors.

Key words: tohono o'odham, communities of practice, tradition, identity.

Introducción

Los tohono o'odham¹ de Quitovac, Sonora desarrollan prácticas sociales para reivindicar sus múltiples caracteres, como: tohono o'odham, quitovaquense, sonorense, indígenas, mexicanos, entre otros. En este trabajo hablaré sobre un grupo de mujeres danzantes que han cobrado un papel importante en el reconocimiento y relación con el Estado mexicano, con otros indígenas y con el resto de la sociedad sonorense. Con la finalidad de abordar las complejas y múltiples dimensiones de la vida social de estos habitantes del desierto sonorense, utilizo el concepto de comunidades de práctica desarrollado por los sociólogos Etienne Wenger y Jane Lave (véase Lave y Wenger, 2009 [1991]; Wenger, 2008 [1998]). Se trata de un enfoque relacional que involucra a las personas, sus acciones y el mundo, lo cual es característico de una teoría de la práctica social (Wenger y Lave 2009 [1991], p. 50).

¹ Los tohono o'odham, también conocidos como "pápagos", habitan una porción fronteriza de los estados de Sonora y Arizona en México y los Estados Unidos Unidos de Norteamérica, respectivamente. En el primero, viven en los municipios de Puerto Peñasco, Caborca y Plutarco Elías Calles, principalmente. Mientras que, en el estado de Arizona, en su mayoría viven en la Tohono O'odham Nation. "El exo-etnónimo 'pápago' resulta denigrante para los tohono o'odham de los Estados Unidos, que por otra parte resulta inocuo para algunos de los mexicanos. En este trabajo decidí de manera deliberada eliminar 'pápago' por los problemas que su uso puede implicar y opté por escribir o'odham en vez de o'otham ya que es el más usado, tanto en México como Estados Unidos" (Galindo, 2017, 14).



Figura 2. Danzante de pascola y músicos durante desfile, 2015. Foto Selene Galindo.

En términos generales, la noción de participación que es intrínseco a este concepto disuelve la dicotomía entre la actividad cerebral y corporal, entre la contemplación y el involucramiento, entre la experiencia y la abstracción. De esta manera, no se enfatiza una parte del proceso de aprendizaje, sino que se vuelve necesario hablar acerca de las personas, las acciones y el mundo que están implicados en todo pensamiento, habla, conocimiento y aprendizaje (Wenger y Lave 2009 [1991], pp. 51-52). En este sentido, a la vez que este grupo de mujeres aprenden a bailar, por medio de esta comunidad de práctica, también establecen relaciones con otros, dentro y fuera de Quitovac. En donde para el Estado, “representan” a los tohono o’odham, pero también establecen relaciones con otros pueblos amerindios con quienes se encuentran en los contextos de los que son partícipes.

Las comunidades de práctica están formadas por personas vinculadas por un aprendizaje colectivo que se desenvuelve dentro de un dominio o fin de la actividad humana, el cual es compartido (Wenger y Wenger, 2015, p. 1). Este concepto permite alejarnos de las nociones esencialistas en torno a “lo indígena” y “lo étnico”, puesto que, tomando una idea planteada por Tim Ingold y aplicándola al caso, nos da la oportunidad de pensar que, en la vida contemporánea de los tohono o’odham: “las habilidades no se transmiten de generación en generación, sino que se recrean y son incorporadas a través de la realización del quehacer

particular cotidiano” (Ingold, 2011 [2000]: 5). En este sentido, hay que considerar que tanto la vida social como las prácticas sociales de los tohono son creadas y recreadas, aún aquellas a las cuales consideramos de “herencia prehispánica” o “colonial”. Pues, tal como lo explica Hobsbawm, “las ‘tradiciones’ que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas” (Hobsbawm, 2002 [1983], p. 7). En este sentido, hay que entender que la base no es la antigüedad, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente, porque el primero es pensado en función de las necesidades y desafíos del segundo (Giménez, 2002, pp. 51-52).

Partir del concepto de comunidad de práctica obliga a poner énfasis en la particularidad de las personas, en las prácticas y los mecanismos que influyen en la formación de la identidad. Asimismo, para caracterizar su formación, es necesaria una teoría del poder que enfatice la capacidad de negociar los significados entre los distintos participantes (Wenger, 2008 [1998], p. 17).

Este artículo es un resumen del capítulo 2 de mi tesis de licenciatura “Quitovac, La Casa del Agua: comunidades de práctica entre los tohono o’odham del desierto sonorense” (Galindo, 2017). Los datos aquí presentados fueron recabados en múltiples estancias durante enero de 2014 a julio de 2016.

El presente trabajo está dividido en los siguientes apartados: en el primero trato sobre el grupo de danzantes y sus integrantes durante el tiempo que realicé el trabajo de investigación para la tesis. Ahí mismo destaco la importancia de la creación de prácticas, contrastando con las corrientes que enfatizan la herencia prehispánica o colonial, cuando se habla de los pueblos amerindios. En el segundo apartado describo las fiestas del 6 de abril, los festejos de la ciudad de Caborca, Sonora, resaltando la participación de diferentes grupos de tohono, entre ellos, las danzantes de Quitovac en el 2015. En el tercero señalo las múltiples relaciones y diferentes tipos de involucramiento establecidas entre los participantes de ese evento. En el cuarto hablo sobre la identidad con relación a las comunidades de práctica y la importancia que dicho concepto tiene en este trabajo. Finalmente presento las conclusiones en las que pretendo mostrar que aunque las comunidades de práctica se encuentren localizadas y en este caso, nazca a partir del interés de unas mujeres en específico, responden a contextos más amplios y de política multicultural del Estado en donde “lo indígena” tiene que cumplir con ciertas características para poder ser reconocido como tal.

El grupo de danzantes

El grupo de danzantes surgió a partir de la Escuela Primaria “Tribu Pápago”, localizada en la localidad de Quitovac, Sonora en el 2007. En un principio fue integrado por niñas de diferentes lugares que asistían a dicho centro educativo, poco después las mujeres de la localidad sustituyeron a las primeras integrantes. Hoy en día sus miembros son señoras, jóvenes y niñas tohono o’odham. Es un proyecto que la maestra Doraly V. inició, así me lo relató en febrero de 2014:

Primero empecé con niñas de la escuela, luego con las que son o’odham nada más. Eso fue cuando Karen [mi sobrina] estaba en 6to grado, hace 5 años más o menos. Un profesor del otro lado [de la frontera] me enseñó, me pasó la música y bueno, como a mí me gusta mucho la danza pues me he encargado de esto (D. Velasco, entrevista personal, 3 de febrero de 2014).

En los años 2015-2016 las integrantes del grupo de danza eran once mujeres entre 57 y 6 años. Los trajes que usan constan de un blusón holgado y una falda recta que lleva estampado del motivo del “hombre en

el laberinto”, considerado emblemático de los tohono o’odham. Todo el conjunto es de un solo color. Algunos de los que usan son morado, azul, amarillo, rosa y anaranjado. Las orillas de las faldas tienen dos o tres franjas de listón en líneas horizontales, mientras que los blusones lo tienen a la altura del pecho y en los bordes de las mangas. Los confecciona con una costurera en Caborca, pero los bordados los hacen Brenda V., Mirna V., y Socorro V (Figura 1). Como danzantes han participado en eventos en Caborca, Etchojoa, Sonoyta, Magdalena de Kino, el Centro de Visitantes de la Reserva de El Pinacate, entre otros lugares. Pues son los lugares en los que generalmente se organizan los “eventos culturales”.

El grupo de danzantes, como comunidad de práctica está formada por las participantes que mencioné con anterioridad. Así como en todas las comunidades de práctica, los miembros involucrados no tienen el mismo tipo ni el mismo grado de participación. En el caso del grupo de danza, para ser participante total (*insider*) se requiere ser mujer, ser tohono o’odham y asistir a los lugares donde el grupo baila. Según Wenger, este tipo de participantes no se les cuestiona ni cuestionan su participación. Sin embargo, hay algunas participantes que podríamos llamar periféricas, que lo hacen a través de la no-participación (2008 [1998], p. 167). Esto pasa cuando dejan de participar. Regresando a nuestro caso, la joven Mercedes O. lo ilustra bien, ella ya no forma parte de la danza porque recientemente se mudó a otro estado de la república.

Finalmente, podríamos ubicar a todos los hombres de Quitovac que son tohono o’odham como participantes marginales. Es decir, como tipifica Wenger, su involucramiento es restringido por la no-participación (2008 [1998], p. 167). En este caso, aunque tuvieran el interés de integrarse, no lo podrían hacer. Podrían ser danzantes de pascola, pero no miembros en este grupo de danza.

Por consiguiente, la combinación de la participación y la no-participación no solamente se trata de elecciones personales. También tenemos que tomar en cuenta que están envueltas en procesos de la formación de las comunidades de práctica (Wenger, 2008 [1998], p. 168). Así, para poder ser miembro potencial de este grupo de danza, más allá del interés, tendría que ser mujer tohono o’odham.

Para las más jóvenes, el grupo de danza es una parte importante en su quehacer como tohono o’odham:

Nosotros aquí en Quitovac todavía hacemos cosas de la cultura. Mi tío Óscar es artesano y hace cosas bonitas. Hizo un corazón de madera y él sabe hacer el símbolo que nosotras llevamos en nuestros trajes tradicionales, pero lo tenemos en las faldas que usamos para ir a bailar” señaló una de las integrantes. De igual forma, para ellas, la danza es un medio para que más personas conozcan a cerca de los tohono o’odham, tal como lo dijo otra de las jóvenes: “para mí, mi cultura tiene una gran importancia porque me importa que se sepan todas las danzas y la lengua pápago y que sepan mucho más de nosotros y nuestra cultura como las tradiciones” (E. Gutiérrez, entrevista personal, 23 de enero de 2014).

Para este grupo etario, bailar también conlleva una forma de “no perder la cultura”:

Yo también soy parte de un grupo de danzantes y pues hemos salido a varias partes como a Topawa, Magdalena, Etchojoa y a México y a muchas partes más. Las danzas las empezamos a bailar porque se están perdiendo nuestras danzas, cantos, juegos y toda nuestra cultura y pues me gusta mucho ser parte de las danzas porque amo ser parte de todo eso (S. Gutiérrez, entrevista personal, 23 de enero de 2014).

Por su parte, otra de las integrantes señala que, “la cultura papágo es una cultura que es importante para mí porque hablo poquito [la lengua] y porque sé que se está olvidando, pero nosotros lo podemos recuperar y podemos bailar para que no se pierda”. Tiene mucho sentido que para esta generación la danza sea una práctica que ocupe un lugar importante en su vivencia como tohono o’odham, pues fue cuando ellos estaban en la primaria que la profesora Doraly V. inició este proyecto.

De las integrantes de más edad, como es el caso de la señora Socorro V. me dijo que le gustaba participar en el grupo de danza, pues “formaba parte de ellos”, “me gusta bailar porque se siente bonito, además de que anda uno de vaga (risas) sabe que me da, porque es mi cultura, lo de nosotros” (S. Velasco, entrevista personal, 8 de abril de 2015).

A partir de la importancia que tiene la danza para ellas y de la forma en que surgió podemos darnos cuenta de que las “tradiciones” están creándose constantemente y que el hecho de que sean nuevas no

les resta importancia. Ya varios autores han escrito al respecto, entre ellos, Johannes Neurath (2010) escribió en un artículo sobre el arte huichol:

Quién no ha escuchado decir que “en el pasado, las fiestas se hacían mejor”. Por principio, los jóvenes ya no están interesados en continuar con “el costumbre”. Durante mucho tiempo, los etnógrafos –que normalmente trabajan con especialistas rituales de edad avanzada–, han reproducido este “discurso de los viejitos” sin mayores reflexiones acerca de su veracidad, también porque, según el paradigma de la aculturación, la pérdida de las tradiciones es lo esperado (Neurath, 2010, p. 99).

Más adelante, en el mismo texto, señala que han existido voces que critican esta visión, entre ellos el etnólogo Konrad Theodor Preuss, quien desde inicios del siglo pasado cuestionaba este concepto de tradición e insistía en la concepción generativa de la acción ritual (Neurath, 2010, p. 100). Por mi parte, considero que no es una cualidad exclusiva de la acción ritual, sino de todos los ámbitos de las sociedades. Puesto que como mencioné en la introducción, no hay una transmisión pura entre generaciones de las habilidades ni de las prácticas sociales, el rehacer, la invención y la creatividad están siempre presentes.

Las participaciones de la danza de las tohono o’odham de Quitovac, generalmente se realizan en eventos organizados por alguna institución gubernamental, principalmente la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el órgano cultural del estado de Sonora o la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP). Ahí presentan tanto su danza como su gastronomía. Estos eventos son a la vez encuentros con otros pueblos amerindios del estado de Sonora, principalmente, aunque en ocasiones es con los de otras partes del país, en algunos casos, también son encuentros con los tohono o’odham de otros lugares, como los de Caborca, los de El Cumarito o de la Tohono O’odham Nation. Tal fue el caso de “Las fiestas del 6 de abril de la Heróica Caborca” llevada a cabo en el 2015. Asistí a dicha festividad acompañando a las danzantes desde el día 5 hasta el 7 del mismo mes a la ciudad de Caborca. Aquí narraré cómo se desenvuelven estos “eventos culturales” y las interacciones entre las distintas personas involucradas. Evidentemente cada uno de estos tiene sus particularidades, dependiendo de quién organiza y con qué fin.

Finalmente, una parte importante a rescatar de esta comunidad de práctica y relacionándola con la “tradición inventada” desarrollada por (Hobsbawm, 2002 [1983]) es importante hacer un par de aclaraciones. Este autor señala que:

La ‘tradición inventada’ implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado (Hobsbawm, 2002 [1983], p. 8).

En el caso del grupo de danzantes es interesante como no hay un interés de conectar dicha práctica a un pasado histórico para dar legitimidad a la práctica, pero sí un medio con el cual establecer relaciones con el Estado y con otros desde el presente y para el

mismo. Sobre esto regresaremos en el tercer y cuarto apartado.

Fiestas del 6 de abril de la Heroica Caborca

Ésta es una de las fiestas más importantes de la ciudad de Caborca. Oficialmente se celebra la derrota a un grupo de invasores estadounidenses en una batalla que se llevó a cabo del 1 al 6 de abril de 1857 (ocv Caborca, 2011). Es un evento organizado por ese municipio y consta de actividades culturales, artísticas y deportivas.

En el 2015 se conmemoró el 158 aniversario. El grupo de danzantes de Quitovac participaron en dos actos: el primero, fue el desfile conmemorativo que se llevó a cabo el 6 de abril. El segundo fue en un “evento cultural” realizado en la tarde del mismo día en la Concha acústica de Pueblo Viejo. Ahí danzaron frente a las personas que asistieron al “evento cultural”. Des-



Figura 3. Los tohono o’odham de Sonora y Arizona previo al del desfile, 2015. Foto Selene Galindo.

pués bailaron unos pascolas tohono o'odham de El Cumarito y finalmente tocaron músicos de la Tohono O'odham Nation, la *waila band* "Gertie & the T.O. Boyz".

El desfile inició alrededor de las 11 de la mañana, después de que todos los contingentes se acomodaron en su lugar. Estos se conformaron por las escuelas de los distintos niveles educativos que hay en la ciudad, de algunas de las instancias gubernamentales como los bomberos, el ejército y el Desarrollo Integral para la Familia (DIF) municipal. También iba un contingente de la compañía minera que tiene presencia en la región y otro conformado por los tohono o'odham de Sonora y Arizona. El recorrido concluyó alrededor de la una de la tarde cuando arribó a Pueblo Viejo, lugar donde posteriormente se llevó a cabo el "evento cultural" y más tarde, un baile.

Los tohono o'odham iban en dos carros alegóricos, en el primero se trasladaron un danzante de pascola, dos músicos y las danzantes de Quitovac. El danzante de pascola bailó durante la mayor parte del recorrido mientras los músicos, uno de arpa y otro de violín, tocaban para él. Mientras tanto, las danzantes se sentaron en sillas metálicas desplegadas, las señoras debajo de una ramada hecha con palmas y las más jóvenes en un espacio sin sombra. Cada una de ellas cargaba un laberinto (símbolo tohono o'odham) hecho con papel grueso blanco y con detalles en color negro de aproximadamente 40 centímetros de diámetro.

En el segundo carro alegórico se trasladaron los músicos "Gertie & the T.O. Boyz". Ellos tocaron desde el inicio del recorrido hasta el final. Antes de que comenzar el desfile, las danzantes y los músicos de la Tohono O'odham Nation se saludaron y se tomaron fotos entre ellos. Aunque no hubo mucho intercambio a lo largo del día, ambos mostraron respeto y expresaron gusto por conocerse. Después de que concluyó el desfile, nos fuimos a comer y pasamos al hotel para que las danzantes descansaran un poco antes de la programación vespertina. Regresamos a las 6:30 de la tarde a Pueblo Viejo.

El "evento cultural" dio inicio alrededor de las 7 pm y se realizó en el hemiciclo a Kino. Este consistió en tres participaciones: el de las danzantes de Quitovac, después de ellas siguieron dos pascolas y al final los músicos "Gertie & the T.O. Boyz". Al principio había aproximadamente 60 personas, conforme se aproximaba la noche llegaron más hasta el punto de no caer, sobre todo cuando comenzó el baile.

Las danzantes bailaron dos canciones, la primera fue para "bendecir el lugar donde se desarrollarán todas las actividades" y la segunda fue la Danza de la Amistad. En la primera canción, entraron al escenario del lado izquierdo (lado derecho desde la perspectiva del público). Iban formadas en una hilera, al frente iba D. Velasco y al final la niña más pequeña del grupo. A excepción de la última y otra joven, todas cargaban un laberinto, de igual forma, la mayoría estaban descalzas.

Primero entraron todas al escenario y después empezaron a girar en sentido levógiro, hasta llegar a su posición inicial. Seguido de esto, formaron dos filas de frente al público, en el quinto paso levantaron el laberinto hacia ellos. Posteriormente, cada cuatro pasos giraban a su izquierda hasta volver a ver al frente, al final, ambas filas se incorporaron en una sola y finalizaron de frente al público con el laberinto sostenido hacia arriba. Al terminar esta primera canción guardaron los laberintos y bajaron del escenario.

Para la Danza de la Amistad bailaron en la parte baja del escenario, donde se encontraba el público. Primero daban un paso lateral con el pie derecho de aproximadamente 15 centímetros, después daban el mismo paso, pero con el pie izquierdo hasta pegar ambos pies, enseguida un paso con el pie derecho, luego el izquierdo y así consecutivamente. En toda esta pieza iban agarradas de la mano y al mismo tiempo, giraban en sentido levógiro, formando un círculo que nunca se cierra. Poco a poco las personas del público se levantaron para incorporarse a la danza, después de las primeras tres, algunas de las danzantes se separaron del grupo para invitar a integrarse a más personas, esta vez fueron unas ocho las que se levantaron a bailar.

Mientras bailaban, algunas de las danzantes—sobre todo las de mayor edad—lloraron de emoción. Esta pieza duró casi seis minutos, al final, todos aplaudieron y entre las personas que participaron se dieron la mano o abrazaron. Con esto finalizaron su participación y se retiraron.

Seguidas de ellas, subieron al escenario tres danzantes tohono o'odham de pascola, el que participó en el desfile, el regidor de Caborca y un danzante de Arizona; junto con ellos aparecieron los dos músicos, el de arpa y el de violín. Los pascolas llevaban atados a las pantorrillas unos *ténabaris*, que son cascabeles que suenan al bailar y hacen de instrumento musical, también llevaban a la cintura unos cascabeles de metal. Bailaron por alrededor de 15 minutos en turnos de dos minutos aproximadamente.

Finalmente aparecieron en el escenario los músicos de “Gertie & the t.o. Boyz”. El evento culminó con ellos. Después de media hora de su participación, los movieron a otro escenario, el cual estaba destinado exclusivamente para ellos. Ahí tocaron hasta las 11:30 de la noche. Mucha gente bailó al ritmo de su música.² La cena para los tohono o’odham participantes fue en el mismo lugar en el que se habían desarrollado las comidas anteriores, después de esto nos retiramos al hotel para descansar.

Organización, intercambio y despedidas entre los tohono o’odham de Caborca, Quitovac, El Cumarito y Arizona

El regidor cultural de Caborca, Francisco G. fue el encargado de invitar y atender a los tohono o’odham que participaron en esta celebración. Les proporcionó hospedaje y alimentación durante su estancia. Aunque al principio el trato de los anfitriones fue “formal”, ya que el hospedaje fue en un hotel y las distintas comidas en un comedor con cocineras contratadas, el desayuno del último día fue en un ambiente más “familiar”. Para esto, nos invitaron a la casa del regidor, en donde su mamá y una tía cocinaron para los quitovaquenses, las personas del Cumarito y los músicos de la Tohono O’odham Nation. Ahí se presentaron entre ellos, hablaron de la Fiesta de Todos los Santos que realizan en junio en El Cumarito y de la posibilidad de asistir.

Los que hablaban tohono o’odham estuvieron platicando entre ellos y los del grupo de música ex-

presaron que estaban muy contentos de estar en Caborca, que nunca habían estado al sur de la frontera y que esperaban regresar pronto. Nos platicaron que antes de llegar a Caborca pasaron por Quitovac, para conocer La Laguna³ y que fue una experiencia muy grata. En general, sus intercambios fueron para hablar sobre posibles encuentros futuros, ya sea ahí en Caborca o en El Cumarito, de la importancia de no perder el contacto entre ellos y de seguir haciendo cosas en conjunto.

Con relación a las comunidades de práctica, las identidades forman un tipo de tensión entre lo que nosotros contribuimos en las distintas formas de pertenencia y la habilidad que tenemos de negociar los significados que importan en estos contextos. La formación de identidad es así un proceso dual. De esta manera, la identificación es la parte que brinda experiencias y material para construir identidades a través de lo que las personas contribuyen, lo que invierten en las relaciones de asociación y la diferenciación (yo soy, ellos no son). En contraste, la negociabilidad⁴ determina el grado en el cual nosotros tenemos control sobre los significados en los que estamos vertiéndonos (Wenger, 2008 [1998], p. 188).

Aquí me gustaría poner especial énfasis en que la identificación —sin olvidar que siempre está junto con la negociabilidad—, es algo que hacemos a nosotros y a otros, es un proceso relacional, experiencial, subjetivo y colectivo (Wenger, 2008 [1998], p. 191). La identificación se puede dar de tres maneras (una no es

² Por cuestiones de espacio, no hice una descripción más detallada acerca de los músicos contemporáneos tohono o’odham, sin embargo, vale la pena resaltar que son grupos que viven en Arizona y generalmente son solicitados en México por los mismos tohono o’odham de los distintos asentamientos del lado sur de la frontera para las fiestas de San Francisco Javier (véase Galindo, 2017). Generalmente se invita a los mismos músicos para cada celebración, cada uno tiene sus favoritos. En el caso de los quitovaquenses, gustan de aquellos que “no hablan mucho”, sino que “tocan las canciones seguiditas y no descansan a cada rato”. En términos de

las comunidades de práctica, son semejantes al grupo de danzantes en tanto papel de “embajadores” hacia el exterior, pero a diferencia de las primeras, la música que ellos producen también es consumida hacia el interior. Por otra parte, los grupos de música también han sido un medio de relación entre los tohono o’odham y los rancheros y mestizos del norte de Sonora por largo tiempo en espacios festivos.

³ En Quitovac está La Laguna que es considerada sagrada por los tohono o’odham debido a que, en la mitología, se menciona que ahí habitaba una serpiente poderosa (Aguilar, 1998, p. 82).

⁴ Uso el neologismo de negociabilidad en forma diferente a negociación, puesto que el autor en inglés lo usa de esta manera (negociability) para referirse a “the ability, facility, and legitimacy to contribute to, take responsibility for, and shape the meanings that matter within social configuration” (Wenger, 2008 [1998], p. 197).

excluyente de la otra): a través del involucramiento, a través de la imaginación e identificación y a través de la alineación (Wenger, 2008 [1998], p. 192-195).

La imaginación es un componente importante en nuestra experiencia en el mundo y en nuestro sentido de pertenencia en él. En este aspecto, refiere a un proceso de expansión de la persona, trascendiendo su tiempo y su espacio, creando nuevas imágenes del mundo y de ella misma. Es importante mencionar que la imaginación involucra diferente tipo de acciones para la persona que van más allá del involucramiento directo (Wenger, 2008 [1998], p. 177). Otro aspecto por resaltar es que, la imaginación es un proceso colectivo.

A partir del encuentro de los tohono o'odham de diferentes procedencias, cada uno, desde su lugar, reconoce una historia y un origen compartidos, por tanto, ven en el presente una herencia compartida. Aunque posiblemente en sus vidas diarias no tengan mucho contacto: algunos en Sonora, otros en Arizona, algunos en las ciudades y otros en localidades rurales. En el cotidiano pensamos y actuamos con relación a las personas con las que estamos en contacto directo, generalmente con nuestras familias y círculos cercanos.

Pero también, la imaginación puede estar desconectada de la realidad y crear estereotipos (Wenger, 2008 [1998], p. 178), ¿qué pensaban los habitantes de Caborca cuando los fueron a ver al “evento cultural”? Por poner un ejemplo, al final de la participación del grupo de danzantes, el maestro de ceremonias comentó a todos los asistentes que:

Todos los mexicanos somos descendientes de personas como ellos, de pueblos antíguísimos que, a través del tiempo, a través de los siglos, hemos ido diferenciándonos, evolucionando por diferentes circunstancias, la distancia, etc. pero ellos siguen conservando sus tradiciones al igual que los yaquis, los seris, los mayos, o por allá en Oaxaca los mixes, los coras (...) en fin, por toda la república existen grupos que todavía conservan nuestras tradiciones o sus tradiciones. Decimos nuestras porque todos somos mexicanos y al ser mexicanos pertenecemos a una misma idiosincrasia, que son nuestros antepasados (Maestro de ceremonias de festival cultural en Caborca).

Como bien sabemos, en todo el país persiste una idea de que los indígenas son los “guardianes” de las “tradiciones”. Nos encontramos con este tipo de discursos romancistas por todos lados. Sin embargo, también hay otras personas que señalan que los “pápagos” (tohono o'odham) ya no existen o que “ya no tienen tradiciones”. Todas las personas, sobre todo en Caborca, que conocí en mi primer viaje me cuestionaban a qué iba, si no iba a encontrar nada interesante por allá.

Relacionando lo anterior con el caso que aquí analizo, voy a explorar el segundo tipo de identificación, la que se da a través de la imaginación. Esta va más allá del involucramiento en la práctica, es el proceso que liga la “etiqueta”, en este caso “los tohono o'odham” con el mundo más grande, que involucra el trabajo de imaginación. Además del uso de categorías, la imaginación se presta al juego a través del cual el proceso de identificación puede incluir la habilidad de intentar cosas, tomar libertades, reflexionar, asumir la existencia de relaciones de mutualidad y posicionarnos en un contexto totalmente diferente. La identificación depende del tipo de imagen del mundo y nosotros qué podemos construir con él, también de las conexiones que logramos visualizar a través de la historia y del paisaje social. Por medio de estas conexiones, la identificación se expande a través del tiempo y espacio. Así, nuestras identidades toman nuevas dimensiones (Wenger, 2008 [1998], p. 192-194).

Retomando nuestro caso, en el momento que los tohono o'odham se encontraron, hicieron planes en conjunto o acordaron volver a verse porque la identificación los acerca, aun cuando muchas veces no lo lleven a cabo. En ese instante se siente bien, hay además un reconocimiento de un mundo más grande, de una historia que los une, en donde sus comunidades de práctica están conectadas. Hasta cierto punto, esta situación puede ser un poco idílica, específicamente en este caso. No obstante, es importante mencionar que, de la misma forma en que la imaginación puede resultar en un sentido de afinidad y así una identidad de participación, también puede derivar en una reacción de des-asociación y consecuentemente en una identidad de no-participación (Wenger, 2008 [1998], p. 192-195). Este no es el caso de los intercambios que se dan entre los tohono o'odham de los distintos lugares de Sonora y Arizona cuando se encuentran en el contexto de los “festivales culturales”.

Por otro lado, tanto dentro del grupo de danzantes como de los conjuntos de tohono o'odham de dife-

rentes lugares, hay encuentros intergeneracionales, los cuales son más complejos que la simple transmisión del patrimonio. Se trata de una interconexión de identidades, con todos los conflictos y dependencias mutuas que esto conlleva; por vía de esta interacción, las trayectorias individuales incorporan de manera diferente la historia de una práctica. Diferentes generaciones aportan perspectivas variadas a su encuentro debido a que sus identidades se invierten en distintos momentos de su historia (Wenger, 2008 [1998], p. 157).

Hubo personas que en el almuerzo de despedida en Caborca estuvieron hablando en tohono o'odham, sobre todo los mayores. Los que no hablan la lengua, pero que ya son adultos, ven estos encuentros de una manera diferente a los más jóvenes que enfatizan la parte divertida de salir de Quitovac, de conocer otros lugares o asistir a los bailes. Si el aprendizaje en la práctica implica negociar una identidad, y esta incorpora el pasado y el futuro, entonces los “veteranos” y los participantes recién integrados encuentran sus experiencias en la historia, aunque no de la misma forma. Sus perspectivas sobre el encuentro generacional no son simplemente el pasado contra el futuro, la continuidad contra la discontinuidad o lo viejo contra lo nuevo. Como resalta Wenger, cada uno de los participantes tiene un lugar en la comunidad de práctica en el presente (2008 [1998], p. 157).

La identidad en las comunidades de práctica

Las cuestiones referentes a la identidad son aspectos integrales de la teoría social del aprendizaje y por ende son inseparables de los problemas de práctica, comunidad y significado. La identidad estrecha el enfoque hacia la persona, pero desde una perspectiva social y expande el enfoque más allá de las comunidades de práctica, poniendo atención a los procesos más amplios de identificación y a las estructuras sociales. Construir una identidad consiste en negociar los significados de nuestras experiencias de pertenencia en las comunidades (Wenger, 2008 [1998], p. 145). Dicho de otra manera “la identidad se construye en una situación relacional entre actores sociales. La identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales” (Giménez, 2002, p. 13).

En la introducción del libro “Sociología de la identidad”, en el capítulo de Giménez arriba citado hay una distinción entre una identidad social y una individual:

Mientras que la identidad social es una síntesis dialéctica de las definiciones internas que hace el actor acerca de sí mismo, así como de las definiciones externas que le dicen al actor lo que los demás actores le dicen que es, la identidad individual se deriva de los procesos tempranos de socialización. Se trata de las identidades primarias, que son por lo mismo las más fuertes y las más resistentes al cambio (Chihu, 2002, p. 6)

A diferencia de esta perspectiva, dentro de las comunidades de práctica se considera una identidad, que no es una dicotomía individual-social, sino que, la perspectiva resultante no es ni individualista ni abstractamente social. Así, hay que reconocer la experiencia vivida de la identidad y su carácter social. Es esto más lo “cultural” y lo histórico con un rostro humano. Así, hablar de la identidad en términos sociales no es negar la individualidad, pero es ver ésta como algo que forma parte de las prácticas de comunidades específicas (Wenger, 2008 [1998], pp. 145-146).

Al centrarnos en la identidad, no es solo sobre la participación “activa” dentro de las comunidades de práctica, también hay que tomar en cuenta “lo que no se hace”. Por consiguiente, colocamos en primer plano las cuestiones de la “no-participación”, la participación, la exclusión y la inclusión; debido a que la identidad abarca la habilidad y falta de ella para dar forma a los significados que definen las comunidades y las formas de pertenencia en ellas (Wenger, 2008 [1998], p. 145). En este sentido, los diferentes tipos de danzantes, tanto las jóvenes como las más grandes tienen diferentes tipos de participación que va desde quién formó el grupo, quién coordina y establece los contactos para ir a bailar, quién se encarga de avisar a las demás las salidas, quién hace los bordados, entre otras actividades que van más allá del momento de la danza.

Llevar a cabo una práctica requiere la formación de una comunidad cuyos miembros pueden involucrarse unos con otros y por lo tanto reconocerse como participantes. Como consecuencia, la práctica implica la negociación de las formas de ser de una persona en ese contexto. Esta puede ser silenciosa; los participantes no necesariamente hablan de manera directa sobre el tema, pero sí abordan la cuestión directamente, es decir, se enfrentan a través de la forma en que se involucran en la acción y cómo se relacionan entre sí. Ya sea de frente o no, inevitablemente nuestras prácticas abordan la profunda cuestión de cómo ser una perso-



Figura 4. Carro alegórico tohono o'odham con el resto del desfile, 2015. Foto Selene Galindo.

na. En este sentido, la formación de una comunidad de práctica es también la negociación de identidades (Wenger, 2008 [1998], p. 49).⁵ En la intrínseca relación de la identidad y la práctica, hay cuatro aspectos importantes sobre la identidad que debemos resaltar:

1. Identidad como experiencia negociada: definimos quiénes somos por la vía de la experiencia, a través de nuestra participación en las distintas colectividades de las que formamos parte, así como por las formas en que nosotros y los demás llevamos a cabo la reificación de nuestro ser (Wenger, 2008 [1998], p. 49). Esto implica que el grupo de danza es solo una parte de la identidad de las mujeres que ahí participan, solo el to-

tal de las colectividades de las que forman parte puede dar una idea completa de la identidad de estas mujeres (Véase Galindo, 2017).

2. Identidad como miembro de una comunidad: definimos lo que somos a partir de lo que nos es familiar y de lo que no lo es, así marcamos fronteras y límites (Wenger, 2008 [1998], p. 149). En este sentido, la identidad sería el conjunto de repertorios interiorizados, mediante los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada” (Giménez, 2002, p. 38). Así, dentro de los “eventos culturales” el ser parte del grupo de danza define a las mujeres de Quitovac como tohono o’odham, lo que automáticamente los pone en oposición con los mestizos de Caborca, pero también puede ser un medio para crear cierta cercanía y continuidad con los músicos tohono o’odham de Arizona, aún cuando es la primera vez que se ven. Estas fronteras son cambiantes e implican diferentes grados de separación o conjugación.

3. Identidad como un nexo de múltiples membresías: definimos quienes somos a partir de las maneras en que reconciliamos en la identidad nuestras pertenencias a múltiples comunidades (Wenger, 2008 [1998], p. 149). Esta característica está intrínsecamente relacionada con la primera señalada. Nuestra multi membresía implica una

⁵ Desde las comunidades de práctica no hay una clara distinción entre persona e individuo, así mismo, tampoco se habla en términos de “actores sociales” como pasa en la teoría social. Vale la pena aclarar que, en términos de las comunidades de práctica no se habla acerca de “actores sociales colectivos” (Giménez, 2002, p. 38), puesto que aquí el peso recae en la persona concreta, que realiza prácticas con otros (comunidades de práctica).

negociación con los otros con los cuales formamos comunidades, pero también con nosotros mismos. Así, esto puede ser una ventaja para influir desde unas comunidades de práctica a otras. De esta manera nació el grupo de danza, tiene un nexo con la escuela, pero también con las políticas estatales en torno a “lo indígena” y sus danzantes toman de los demás espacios -deliberadamente o no- todo aquello que de alguna manera hace que este grupo de danzantes sea como es.

4. Identidad como relación entre lo local y lo global: definimos quienes somos negociando formas locales de pertenencia a constelaciones más amplias y manifestando estilos y discursos más extensos (Wenger, 2008 [1998], p. 149). Que tienen que ver con lo que los miembros de una comunidad de práctica construyen en relación con otros, pero también con lo que se les impone. En este sentido vale la pena rescatar una cita de Giménez: “El Estado administra las identidades, mediante la expedición de reglamentos y el ejercicio de controles (...) tiende a reconocer una única identidad cultural legítima para todos los ciudadanos dentro de un territorio, aplicando categorías reductivas a las minorías y a los extranjeros” (Giménez, 2002, p. 40-41). Esto es de suma relevancia tanto para el grupo de danzantes como para el contexto en el que se desenvuelve: un “evento cultural” organizado por el gobierno municipal de Caborca en donde los tohono o’odham cumplen con un papel específico, que de alguna manera conecta con el pasado que este evento celebra.

5. Identidad como trayectoria de aprendizaje: definimos quienes somos a partir de dónde hemos estado y a donde vamos (Wenger, 2008 [1998], p. 149). La temporalidad de las identidades en la práctica no es ni meramente individual ni simplemente lineal. El pasado, el presente y el futuro no están en una simple línea recta, sino que se encarnan en trayectorias entrelazadas. Es una forma social de la temporalidad, donde el pasado y el futuro interactúan como la historia de una comunidad que se desarrolla a través de generaciones (Wenger, 2008 [1998], p. 158). Podríamos pensar que en el caso del grupo de danzantes es la característica menos importante de la identidad, sin embargo, ampliando un poco los parámetros, es lo que nos lleva a la dis-

cusión de la tradición, lo creado y lo inventado este último en términos de la tradición inventada de Hobsbawm.

Si bien es cierto que el grupo de danza es un medio por el cual las mujeres de Quitovac establecen vínculos con los otros: Estado y sociedad sonorenses en general, no fue el motivo central por el que fue creado. Ninguna práctica social está aislada ni es libre de ser sometida a las políticas multiculturales. En este sentido, es importante recordar que las recreaciones de las prácticas sociales son inherentes a los grupos sociales. Así, “la ‘costumbre’ no puede alcanzar la invariabilidad, porque incluso en las sociedades ‘tradicionales’ la vida no es así” (Hobsbawm, 2002 [1983], p. 9).

Conclusiones

Los tohono o’odham tienen aspiraciones y proyectos que de una manera u otra guían sus acciones, lo que les da la cualidad de ser dinámicos y cambiantes. Hay un grupo de mujeres: madres, hijas y nietas que están viajando con regularidad para hacerse presentes en otros lugares a través de su danza. Esto tiene inscritas ciertas ideas de proyección hacia el exterior.

Dentro de las comunidades de práctica, el grupo de danza es un tipo de negociabilidad a través del involucramiento, donde la negociación de significado



Figura 5. Danza de la amistad, 2015. Foto Selene Galindo.

supone tanto la producción de propuestas para este como su adopción. En la búsqueda de la producción de significado, ambos procesos (producción y adopción) se acompañan (Wenger, 2008 [1998], p. 202). En este sentido, D. Velasco me platicó que un profesor de otro lugar le enseñó la danza y le compartió la música, y ahora es una actividad de ellas, que las ha conjuntado en una comunidad de práctica.

Es necesario mencionar que, para las comunidades de práctica, la adopción es una parte necesaria para la producción de significados. Aquí lo que nos tendría que interesar es cómo los participantes apropián los significados de la comunidad y con ello desarrollan una identidad en la participación. El aprendizaje es entonces una elección entre, por un lado, la experiencia como fuente de producción de significado y por otro, la membresía a la comunidad de práctica que está determinada por la adopción de propuestas de significados de otros (Wenger, 2008 [1998], p. 202). En este sentido y contrastándolo con la idea de tradición de Hobsbawm y la de tradición relacionada con la identidad en Giménez, en donde se enfatiza la continuidad con el pasado, aquí la importancia cae en la capacidad de apropiar, producir y rehacer significados, prácticas que llevan a un lugar en el presente y en el futuro. No descarto la importancia del pasado como medio, aunque no único, para legitimar acciones del presente.

En este trabajo analicé la comunidad de práctica del grupo de danzantes, que actualmente lo integran las mujeres tohono o'odham de Quitovac. Enfatice el papel activo que estas danzantes tienen en la relación y encuentro con otros pueblos amerindios, con tohono o'odham de otros lugares y con las instituciones. Por medio del grupo de danza, los quitovaquenses establecen relaciones al exterior y aunque su creación es relativamente reciente, tiene gran solidez. Esto nos demuestra que los tohono o'odham de Quitovac son plenamente activos en sus proyectos y aspiraciones. Cabe destacar que, en la actualidad las mujeres de la localidad están al frente de estos procesos. Ya sea mediante cargos civiles, el grupo de danza y la construcción de museo, entre otras cosas (véase Galindo, 2017).

En última instancia me gustaría aclarar que, aún con toda la iniciativa de las tohono o'odham, en este caso, por medio del grupo de danzantes, responden en cierto grado a la política multicultural del Estado que: “coloca a los llamados indígenas en un lugar en el que están forzados a crear una cultura para sí mismos

para ser reconocidos como otros y tener acceso a los programas y beneficios que ofrece el Estado” (Magazine, 2015, p. 175). Por ello tiene sentido que los principales organizadores de los llamados “eventos culturales” sean la CDI y otros. Esto también confirma que, el hecho de que las comunidades de práctica sean muy localizadas, no quiere decir que están separadas de una realidad más amplia.

Lo anterior está intrínsecamente relacionado a lo que Giménez llama “políticas de identificación”, lo cual ya había mencionado anteriormente. Esto implica que queda en manos del Estado la administración de la identidad, para lo cual establece una serie de reglamentos y controles. “Lo malo está en que el Estado tiende a la mono-identificación, sea porque reconoce una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos de derecho pleno, sea porque tiende a aplicar etiquetas reductivas a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio” (Giménez, 2002, pp. 40-41).

Finalmente, estas “etiquetas reduccionistas” lo que hacen es pensar a los pueblos amerindios en forma de suma de rasgos (danza, lengua, vestimenta, etc.) más que como sujetos activos en la toma de decisiones sobre su futuro y presente. De igual manera, lo señalado por Magazine y Giménez está relacionado a la idea de una sola y verdadera identidad para todos los tohono o'odham, en este caso. Que si bien, lo que nos señala la identidad relacionada a las comunidades de práctica, en donde no hay separación entre identidad individual ni identidad social, nos da la pauta de entenderla de una manera más compleja y variable, ya que no estamos hablando de los tohono o'odham como una cultura o una etnia, sino de las mujeres danzantes quitovaquenses que a partir de acciones concretas indican en esas configuraciones más amplias.

Referencias

- Aguilar Zeleny, A. (1998). *Los ritos de identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena en el Noroeste de México*. maestro en antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Chihu Amparán, A. (2002). Introducción. A *Chihu Amparán (comp.), Sociología de la identidad*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, pp. 5-34.

Galindo Cumplido, S Y. (2017). *Quitovac, La Casa del Agua: comunidades de práctica entre los tohono o'odham del desierto sonorense*. licenciada en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Giménez, G. (2002). Paradigmas de identidad. A *Chihu Amparán (comp.)*, *Sociología de la identidad*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, pp. 35-62.

Hobsbawm, E. (2002). [1983], Introducción: la invención de la tradición. E *Hobsbawm y T Ranger (comp.)*, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona, pp. 7-21.

Ingold, T. (2011) [2000]. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, 2ª ed, Routledge, London.

Lave, J, y Wenger, E. (2009) [1991]. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, University Press, Cambridge.

Magazine, R. (2015). *El pueblo es como una rueda: hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el antiplano de México*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Neurath, J. (2010). Anacronismo, pathos y fantasma en los medios de expresión huicholes. E Araiza (comp.), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte del occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Michoacán, pp.99-125.

ocv [Oficina de Convenciones y Visitantes Caborca] (2011). *Epopéya del 6 de abril de 1857* consultado el 26 de noviembre 2017, <http://www.visitacaborca.com.mx/ocv/6abril.html>.

Wenger, E. (2008) [1998]. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*, 18a ed., University Press, Cambridge.

Agradecimientos

Agradezco a los tohono o'odham y a los quitovaquenses por todas las facilidades brindadas para la realización de mi investigación de tesis de licenciatura, de donde se desprende el presente artículo. En especial, a todas las mujeres de Quitovac que con toda su fuerza y maravilloso sentido de humor me han enseñado tanto.



Figura 5. Danzante de pascola y músicos durante desfile, 2015. Foto Selene Galindo.

Transformación de conflictos socioambientales e interculturalidad: explorando las interconexiones

JUAN JAIME LOERA
GONZÁLEZ

El libro, autoría de Iokiñe Rodríguez, Carlos Sarti Castañeda y Vladimir Aguilar Castro, consta de 5 capítulos y varios documentos anexos. Fue diseñado como insumo para el Taller Transformación de Conflictos Socio Ambientales e Interculturalidad dirigido a líderes y lideresas indígenas de Venezuela, celebrado en 2014. En dicho taller se vertieron experiencias de tres grupos abocados a la justicia ambiental de América Latina. A lo largo del libro se expone una metodología de trabajo expositiva y de carácter reflexivo que hace a la obra útil como herramienta didáctica, así como fuente de discursos y posiciones de los diferentes actores que intervienen en el taller que le da origen.

La obra tiene relevancia en el contexto actual por dos razones fundamentales. Primeramente, se ubica dentro de las aportaciones críticas posicionadas contra el principio antropocéntrico propio de la cosmovisión occidental que enarbola al ser humano, sus intereses y prioridades por encima de otras formas de vida y otras especies del planeta. El antropocentrismo, se contraponen discursivamente al principio biocéntrico, que incluye a todos los seres vivos y que suele ser asociado a los discursos reivindicatorios de grupos indígenas de América Latina. En este sentido, el libro plantea discusiones teóricas junto con la exposición paralela de experiencias empíricas y posiciones políticas de grupos indígenas de Venezuela en el contexto del auge de políticas extractivistas y su impacto en la población indígena y campesina. Dicho auge ligado a la extracción de recursos naturales genera serias afectaciones de la misma manera a la diversidad biológica en la mayoría de los países de la región, complejizando el contexto potencialmente conflictivo. El llamado extractivismo, central en el modelo de desarrollo económico dominante, ha exacerbado la cantidad e intensidad de conflictos socio-culturales, tal como lo demuestra los numerosos estudios que se citan en el

texto. En ese sentido, el libro brinda una experiencia de reflexión colectiva entorno a posibles alternativas fundamental no solo de Venezuela sino de toda Latinoamérica.

El interés de los editores es doble, por una parte, el objetivo es presentar el enfoque de transformación de conflictos socio-ambientales como opción crítica y holística que la resolución de los mismos, y por la otra, profundizar en los posibles aportes de la interculturalidad a dicho enfoque. La interculturalidad concebida como la necesidad del reconocimiento de la conexión intersubjetiva que viven los pueblos indígenas entre sus territorios y su colectivo social, y que implica el desafío de proponer estrategias de vida colectiva basadas en una nueva relación con el medio ambiente, entre los grupos sociales y los gobiernos incorporando “otros saberes” alterno a la modernidad. La interculturalidad se entiende, por tanto, como un proceso estratégico idóneo no solo para discutir nuevos proyectos de desarrollo, sino para reflexionar sus aportes a las transformaciones de conflictos socioambientales. Los editores advierten los peligros de alejarse de una postura crítica al hablar de la interculturalidad, debido a que muchas políticas e intervenciones estatales se vuelven funcionales a los intereses invisibilizando procesos de exclusión y discriminación hacia los pueblos y comunidades indígenas.

Los autores proponen que el análisis de los conflictos socio-ambientales se ha centrado en tres dimensiones: la dimensión distributiva, participativa y de reconocimiento. La primera se centra en examinar la distribución de recursos naturales, económicos, desechos contaminantes, de manera desigual entre los grupos sociales involucrados en un conflicto socio-ambiental. La dimensión participativa se enfoca en la intensidad y calidad de la participación de aquellos grupos y actores sociales que son afectados

por los conflictos socio-ambientales. A pesar de que dicha participación se asume como necesaria en los instrumentos legales internacionales y nacionales, una inclusiva y efectiva participación en los procesos de toma de decisiones y, una adecuada consulta y discusión de las intervenciones, sigue siendo uno de los principales reclamos. La dimensión de reconocimiento se encuentra estrechamente ligada con las anteriores en el sentido de que muchos movimientos que tienen su origen en distribuciones injustas subsiste un proceso de falta de reconocimiento a los derechos de consulta, participación, e inclusión en toma de decisiones salvaguardados en declaraciones internacionales, marcos jurídicos nacionales y locales. A través de estas tres dimensiones se busca una justicia ambiental que compense las afectaciones negativas de una distribución, participación y reconocimiento inequitativo en los procesos de construcción de infraestructura, proyectos mineros y otras intervenciones

Una de las formas más usuales para resolver los conflictos socio-ambientales es a través de la compensación económica en forma de intervenciones en educación, salud, fuentes laborales, entre otras. Sin embargo, las causas estructurales que fungen como el trasfondo de muchos conflictos ambientales, se mantienen al priorizar la resolución de los mismos sin tener la perspectiva de transformación. De tal manera que, los autores esgriman el argumento que la transformación implica ir más allá de atender efectos o una mera exigencia del derecho a la inclusión, involucrando un verdadero diálogo intercultural con miras a transformar las raíces del conflicto.

Elaborando en los trabajos de Maiese y Lederach (2004), el libro profundiza en las diferencias entre resolución y transformación de conflictos. A diferencia de un enfoque que concibe al conflicto como algo negativo que debe erradicarse para encontrar una solución por medio de la mediación y negociación, la perspectiva que propone entender al conflicto como catalizador de cambio con el objeto de transformar las raíces del mismo a través de analizar el contexto profundo y relacional que le dan forma. ¿Qué se gana con ello?, tener un punto de vista amplio donde el poder y la cultura son elementos fundamentales para entender las luchas por el uso de la tierra, los bosques y los ríos, entre otros, como luchas entre significados culturales y modelos de desarrollo en pugna. Con ello se abona al estudio de lo que Arturo Escobar (2010) llama las “ecologías de la diferencia” a través de la construcción de significados y valoraciones colectivas del ambiente.

De tal manera, la perspectiva de transformación pretende entender las causas y motivos de los conflictos analizando los reclamos públicos en movimientos sociales, la oposición a una determinada política, la movilización contra la instalación de una actividad extractiva o la construcción de infraestructura. Es decir, que el enfoque de transformación busca desarrollar abordajes en múltiples niveles y escalas, implicando un compromiso con la construcción de tendencias mayores de innovación social.

En el corazón de la diferencia entre enfoques, se encuentra la necesidad de definir los conceptos de conflicto y conflictividad. Mientras a un conflicto se le entiende como la expresión episódica de la lucha de intereses y necesidades entre grupos diversos respecto al uso de la naturaleza y sus recursos, la conflictividad pretende conocer el ambiente en el cual se procesan los conflictos se pretende ayudar a comprenderlos, dimensionarlos y perfilar métodos y procesos de tratamiento visibilizando las desigualdades y violencia estructural que acompaña los conflictos mismos. La conflictividad asume un carácter particular coyuntural que le otorga un carácter procesal.

Por último, uno de los aciertos del libro es que incluye un apartado específico sobre las reflexiones de los pueblos indígenas de Venezuela sobre la conflictividad socio-ambiental y las afectaciones en sus territorios. En dicho apartado, se muestra el discurso de la Organización Regional de Pueblos Indígenas del Estado Amazonas (ORPIA), entorno a los impactos sobre todo de la industria minera, en los pueblos y comunidades indígenas. Se parte de una posición de resistencia milenaria en la larga lucha contra la destrucción de la vida de sus pueblos y abogando por el respeto a su derecho de existir como indígenas.

Referencias bibliográficas:

Maiese, M y Lederach J.P. (2004) Transformación. En: *Beyond intractability*, Heidi Burgess y Guy Burgess, (eds.) University of Colorado Conflict Research Consortium.

Escobar, Arturo (2010) Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado. En: Escobar, Arturo, *Más allá del Tercer Mundo. Globalizado y Diferencia*. Publicado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Bogotá.

LINEAMIENTOS EDITORIALES DE LA REVISTA *EXPEDICIONARIO*

La revista *Expedicionario* es una publicación editada semestralmente por la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con el objetivo de divulgar trabajos de investigación antropológica preferentemente del norte de México, aunque también de otras regiones sin importar país o continente.

La revista recibe artículos y reseñas bibliográficas. El trabajo enviado compromete al autor a no proponerlo en otras publicaciones de manera simultánea para su publicación.

Todos los trabajos deberán enviarse al correo: eahnm.expedicionario@gmail.com

Las contribuciones deberán presentarse con las siguientes características:

1. Formato carta (21.5 x 28 cm), doble espacio, con letra Times New Roman a 12 puntos, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm.
2. Las contribuciones de artículos deberán tener como mínimo 20 y como máximo 35 cuartillas (incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; las fotos se mandarán en documento aparte).
3. El título, en inglés y en español, no debe ser mayor de 15 palabras.
4. Las contribuciones, salvo reseñas, deberán anexar:

- a. Un resumen en español e inglés que no supere las 120 palabras y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo.
- b. Un listado de cinco palabras clave en español e inglés que identifiquen el contenido del texto.

5. Las notas al pie de página serán exclusivamente para comentarios concretos y pertinentes. No deberán incluir referencias bibliográficas. Los artículos de carácter histórico podrán incluir la fuente de consulta.

6. Los materiales auxiliares como imágenes, tablas, figuras y gráficas se enviarán en formato original y en archivo aparte.

- a. Si las gráficas y los cuadros fueron generados en el mismo programa del texto, no será necesario remitirlas en archivo separado.
- b. Las figuras, mapas e imágenes se anexarán en formato de imagen (JPG, TIF, PNG), a una resolución mínima de 300 dpi y en escala de grises (b/n).

7. Las reseñas bibliográficas se deberán ajustar a 5 cuartillas. Deberán centrarse en libros académicos actuales (publicados como máximo el año inmediato anterior).

8. Si el artículo contiene citas textuales menores de cinco líneas, éstas deberán ir en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, deberán escribirse en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra y con el mismo espaciado que el resto del artículo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, éstos deberán encerrarse entre corchetes.

9. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema APA: autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma], el año en que se publicó la obra [coma], página citada [p. 35] o páginas citadas [pp. 32-36]. Ejemplo: (Apellido, año, p. página /pp. páginas); con dos autores (Apellido y Apellido, año, p. página/s); con tres autores (Apellido, Apellido y Apellido, año, p. página/s); con más de tres autores (Apellido *et al.*, año, p. página/s). Para el reconocimiento del crédito de autor respectivo, el *et al.* será suprimido en las Referencias. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor se deberá indicar entre paréntesis el año de la publicación de la misma. Ejemplo: autor (año). Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo: (Apellido, año(a), p. página/s), (Apellido, año(b), p. página/s).

10. Las citas incluidas en el texto deberán coincidir con las referencias al final del texto.

11. Cuando se mencione la obra de un autor, el título de la misma deberá ponerse en cursivas.

12. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Times 10 puntos y señalando la numeración de las mismas.

13. Al final del texto deberá figurar un listado completo de la bibliografía empleada (en orden alfabético), bajo el título de Referencias y con el siguiente formato:

a. Libros:

Turner, Victor. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: PAJ Publications.

b. Capítulos de libros, artículos de revistas y publicaciones periódicas

Sariego Rodríguez, Juan Luis. (2013). ¿Qué futuro para la antropología en el norte de México?, en Mónica Iturbide (ed), *La investigación antropológica y la formación profesional en el norte de México* (pp. 27-40). Chihuahua: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

c. Publicaciones provenientes de internet

Juárez, Víctor Hugo. (2016). Circula mensaje de ajuste de cuentas y toque de queda en whatsapp. En *El tintero noticias.com* Disponible en: <http://eltinteronoticias.com/noticia.php?noticia=30747&tipo=11> [24 de marzo de 2017].

ARBITRAJE

1. El Director de la revista *Expedicionario* remitirá al autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor de un mes, y en el plazo de cuatro meses (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.

2. Para ser publicado en la revista *Expedicionario* todo trabajo será sometido a una fase de selección y a un proceso de dictamen. En la primera fase, el director de la revista *Expedicionario* seleccionará los artículos que correspondan con las áreas temáticas tratadas y que cumplan con los requisitos académicos indispensables de un artículo científico.

3. Las contribuciones serán sometidas al dictamen tipo doble ciego. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal respecto a éste. Las colaboraciones aceptadas se someterán a corrección de estilo y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número.

4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica no sólo la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales, sino la autorización para la inclusión del trabajo en la página electrónica (en formato PDF) de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, reimpressiones, colecciones y en cualquier otro medio que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo.

