



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Análisis simbólico cultural y lingüístico del uañdhara':
ritual de curación entre los o'dam de Santiago Teneraca,
Mezquital, Durango

Opción de titulación Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de:
Maestro en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta:

Inocencia Arellano Mijarez

Dirigido por: Dra. Adriana Terven Salinas

Codirigido por: Dra. Gabriela García Salido

Querétaro, Qro, septiembre 2018

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



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

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

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

Bajo los siguientes términos:



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



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



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

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

Avisos:

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

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



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

Análisis simbólico cultural y lingüístico del uafidhara': ritual de curación entre los
o'dam de Santiago Teneraca, Mezquital, Durango

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta:
Inocencia Arellano Mijarez

Dirigido por:
Dra. Adriana Terven Salinas
Codirigido por:
Dra. Gabriela García Salido

Dra. Adriana Terven Salinas
Presidente

Dra. Gabriela García Salido
Secretario

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada
Vocal

Dra. Eva Patricia Velázquez Upegui
Suplente

Mtro. Ricardo Salvador López Ugalde
Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad

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

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Fecha: septiembre 2018

RESUMEN

Esta investigación analiza un discurso ritual de curación para la enfermedad del sueño entre los *o'dam* (tepehuanos del sureste) de Santiago Teneraca, Mezquital, Durango, desde una perspectiva simbólico cultural y lingüístico del *uañdhara* 'palabras de limpieza'. Aquí empleo la etnografía de la comunicación, siguiendo el modelo SPEAKING para la descripción tanto del contexto general de la investigación como del ritual, aplicando estrategias propias de la comunidad como en registro en las "fogatas"; y la documentación lingüística para la grabación del *uañdhara*'. En este trabajo presento una primera descripción detallada de un ritual de este tipo mostrando el significado del ritual para los *o'dam* y la función del discurso emitido en este contexto en la configuración de la identidad de los *o'dam*. En ese sentido, el *uañdhara*', además de comunicar, también puede sanar, por medio del *maggiṃ* 'persona sabia' quien hace uso de la palabra para comunicarse con los *jich gi'kora* 'nuestros padres', dialoga con ellos y con el enfermo para encontrar un equilibrio entre los participantes, de esa forma entre los *o'dam* hacemos del *uañdhara*' una acción configurada en la cotidianidad, es decir, hacemos y sanamos con palabras.

(Palabras clave: Tepehuanos del sur, identidad, ritual de curación, discurso *o'dam*)

SUMMARY

This research analyzes a ritual healing discourse for “sleeping sickness” among the *o'dam* (Tepehuanos of the southeast) of Santiago Teneraca, Mezquital, Durango, from a symbolic cultural and linguistic perspective of the *uañdhara* ‘words of cleanliness’. Here I use the ethnography of communication, following the SPEAKING model for the description both of the general context of the investigation and of the ritual, applying own strategies of the community as in registration in the “bonfires”; and the linguistic documentation for the recording of the *uañdhara*. In this work I present a first detailed description of a ritual of this type showing the meaning of the ritual for the *o'dam* and the function of the discourse issued in this context in the configuration of the identity of the *o'dam*. In that sense, the *uañdhara*, besides communicating, can also heal, in through the *maggim* ‘wise person’ who uses the word to communicate with the *jich gi'kora* ‘our fathers’, dialogues with them and with the sick to find a balance between the participants, that way among the *o'dam* we make the *uañdhara* an action configured in everyday life, that is, we make and heal with words.

(Keywords: South Tepehuanos, identity, healing ritual, *o'dam* speech)

A mi familia, especialmente a mi hermano Raúl y a todos los comuneros *o'dam*
de Santiago Teneraca, Mezquital, Durango.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por otorgarme la beca para la realización de mis estudios de posgrado, al programa de Apoyos Complementarios a Mujeres Indígenas en el Posgrado 2017-1, que sin el apoyo monetario no hubiera sido posible llevar a cabo todo el proceso de esta investigación. Agradezco al consejo y Directivos de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe de la Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), por haberme dado la oportunidad de pertenecer a la generación 2016-2018.

De igual manera, mi más sincero agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra. Adriana Terven Salinas por el interés y apoyo incondicional que me brindó, por la paciencia y exigencia, por sus orientaciones, revisiones constantes y precisas del trabajo durante el inicio, progreso y final de ésta. A mi codirectora la Dra. Gabriela García Salido, por sus comentarios y contribuciones a la tesis, por involucrarme en sus proyectos de investigación, ya que con el paso de los años aprendí hacer trabajo de campo y documentación lingüística, los cuales me permitieron llevar a cabo este trabajo con mayor facilidad.

A mis lectores de la tesis: Dr. Alejandro Vázquez Estrada, Dra. Eva Patricia Velásques Upegui y al Mtro. Ricador Salvador López Ugalde, por la confianza, apoyo y dedicación de tiempo para leer el trabajo y compartirme sus conocimientos por medio de las observaciones y sugerencias. A todos los profesores de la maestría por su esfuerzo en transmitirnos sus conocimientos, así como brindarnos orientación y consejos en las clases, y en la realización de esta tesis.

A mis padres por apoyarme en todo momento, por los valores que me han inculcado, por haberme dado la oportunidad de estudiar y por ser excelente ejemplo de vida. A mis hermanos por ser parte importante de mi vida y por llenar mi vida de alegrías y amor cuando más lo he necesitado.

Finalmente, a mis compañeros del colectivo: Selene Yuridia Galindo cumplido, Honorio Mendía soto y José Inés Ferrel Soto, por sus comentarios y discusiones en las reuniones de donde han surgido ideas para complementar la tesis.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO 1. BASES CULTURALES DE LA IDENTIDAD O'DAM DE SANTIAGO TENERACA. CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN.	
1.1 LENGUA O'DAM (TEPEHUANO DEL SURESTE).	23
1.2 HISTORIA Y CRONOLOGÍA DE LA COMUNIDAD.	25
1.3 TERRITORIO Y NATURALEZA.	28
1.4 PARENTESCO, ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA.	34
1.5 ECONOMÍA, VIDA COTIDIANA E INDUMENTARIA.	39
1.6 RELIGIOSIDAD.	44
1.7 CIERRE DE CAPÍTULO.	47
CAPÍTULO 2. TEORÍA Y PRÁCTICA PARA EL ESTUDIO CULTURAL Y LINGÜÍSTICO DE UN RITUAL	
2.1 RITUAL Y SÍMBOLOS	49
2.1.1 ESTRUCTURA Y PROPIEDADES DE LOS SÍMBOLOS	50
2.1.2 PROPIEDADES DE LOS SÍMBOLOS.	51
2.1 LA TEORÍA PRAGMÁTICA.	53
2.2 DISCURSO.	54
2.2.1 TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.	54
2.3 METODOLOGÍA DE TRABAJO.	57
2.3.1 MÉTODO ETNOGRÁFICO.	57
2.3.2 ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN.	60
2.3.3 DOCUMENTACIÓN Y GLOSADO DE UAÑDHARA'	62
2.3.4 CONSONANTES	64
2.3.5 VOCALES	64
2.4 CIERRE DEL CAPÍTULO.	66
CAPÍTULO 3. RITUAL PARA LA CURACIÓN DE LA ENFERMEDAD DEL SUEÑO. ETNOGRAFÍA Y APLICACIÓN DEL MODELO SPEAKING PARA EL ANÁLISIS SIMBÓLICO Y CULTURAL O'DAM.	
3.1 S = LA SITUACIÓN CORRESPONDE A LA PREGUNTA ¿DÓNDE Y CUÁNDO?.....	67
3.2 P = PARTICIPANTES ¿QUIÉN Y A QUIÉNES?	67
3.3 I= INSTRUMENTOS.	69

3.4	A= ACTOS (SECUENCIA DEL ACTO)	72
3.5	N= NORMAS	74
3.6	CLAVE (EL TONO, LA MANERA O EL ESPÍRITU DEL ACTO DE HABLA).	76
3.7	3.8 E= ENDS (FINES).	76
3.8	G= GÉNERO (TIPO DE ACTO DE HABLA)	77
3.9	A= ACTOS (CONTINUA SECUENCIA DEL ACTO).....	77
3.10	CIERRE DEL CAPÍTULO.	81
CAPÍTULO 4. ANÁLISIS LINGÜÍSTICO PRAGMÁTICO DISCURSIVO DEL <i>UAÑDHARA'</i>		83
4.1	PRESENTACIÓN DE LAS MUESTRAS.....	83
4.2	CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL O'DAM	84
4.3	RECURSOS LINGÜÍSTICOS (CARACTERÍSTICAS DEL <i>UAÑDHARA'</i>)	88
4.4	MODO DE ORGANIZACIÓN DEL <i>UAÑDHARA'</i> (ESTRUCTURA).....	92
4.5	CONTENIDO DEL <i>UAÑDHARA'</i>	97
4.6	LOS ACTOS DE HABLA EN EL <i>UAÑDHARA'</i> O'DAM.	101
4.7	RESULTADOS	107
4.8	CIERRE DEL CAPÍTULO	109
5	CONCLUSIONES GENERALES	111
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS		117

LISTA DE TABLAS

- Tabla 1. Plantas medicinales y comestibles.
- Tabla 2. Animales sagrados y portadores de mensaje.
- Tabla 3. Autoridades del *xiotalh* familiar y comunal.
- Tabla 4. Autoridades de gobierno tradicional.
- Tabla 5. Autoridades agrarias.
- Tabla 6. Consonantes de la lengua *o'dam*.
- Tabla 7. Vocales del *o'dam*.
- Tabla 8. Análisis del *uañdhara'*.
- Tabla 9. Rasgos del *o'dam* con respecto al orden constituyentes.
- Tabla 10. Marcación de aspecto en Tepehuano del sur.
- Tabla 11. Pronombres de sujeto y objeto en el tepehuano del sur.
- Tabla 12. Los actos de habla en el *uañdhara'*.
- Tabla 13. Patrones del discurso.

ILUSTRACIONES

Imágenes:

Imagen 1. Vestimenta de Santiago Teneraca.

Imagen 2. Programa ELAN: transcripción y traducción del *uañdhara'*

Imagen 3. *Mamkichu'n*. 'Conjunto de flechas'.

Imagen 4. Flecha utilizada para la curación de la enfermedad del sueño.

Figuras:

Figura 1. Genealogía familiar nuclear.

Figura 2. Genealogía familiar extensa.

Figura 3. Cabecera comunal de Santiago Teneraca.

Figura 4. Religiosidad de los *o'dam*

Figura 5. Acomodo de los participantes del ritual.

Figura 6. Esquema de secuencia descriptiva.

Figura 7. Secuencia del discurso.

Mapas:

Mapa 1. Ubicación del Municipio Mezquital Durango.

Mapa 2. División territorial de las comunidades tepehuanas.

ABREVIATURAS

1	primera persona
2	segunda persona
3	tercera persona
?	Afijo desconocido
ADV	Adverbio
ADVR	Subordinador adverbial
AFC	Afectivo
AFIRM	Afirmación
APL	Aplicativo
CAUS	Causativo
CMP	Completivo
COND	Condicional
CONT	Continuativo
COP	Cópula
DEM	Demostrativo
DEM.ADVR	Demostrativo adverbializador
DEM.PROX	Demostrativo próximo
DES	Desiderativo
DET	Determinante
DIR	Direccional
DISJ	Disyuntivo
DIST	Distintivo
DUR	Duración
EST	Estado
EVID.DIR	Evidencial directo
EXHORT	Exhortativo
FUT	Futuro
IMP	Imperativo
INC	Incoativo

INTERJ	Interjección
INL	Inalienable
INTER	Interrogación
IMPERF	Imperfectivo
IRR	Irrealis
IT	Iterativo
LOC	Locativo
MIR	Mirativo
MDO	Modo
NEG	Negativo
NMLZ	Nominalizador
OBJ	Objeto
PFV	Perfectivo
PL	Plural
POS	Posesión
POSP	Posposición
PREP	Preposición
PROG	Progresivo
PRS	Presente
PUNCT	Puntual
R/M	Reflexivo/medio
R/R	Reflexivo/recíproco
REL	Relativo
REP.ID	Reportativo.Información desconocida
RET	Retributivo
SEC	Secuencial
SENS.IND	Sensorial.Indefinido
SG	Singular
SUB	Subordinador
SUJ	Sujeto
SVI	Semivocal insertada

RES	Resultativo
TERM	Terminativo
VI	Vocal insertada

INTRODUCCIÓN

Las prácticas culturales de los *o'dam*¹ de Durango se fundamentan en la realización de rituales tanto personales como comunales, los cuales condensan elementos como la lengua, la organización social, la cosmovisión, es decir, lo que Miguel Bartolomé (1997) llama las bases culturales de la identidad étnica. En donde el *maggim* 'persona sabia' hace uso de la palabra para comunicarse con los *jich gi'kora* 'nuestros padres', dialoga con ellos y con el enfermo, de esa forma encuentra un equilibrio individual y comunal. Dentro de las distintas prácticas que constituyen la cosmovisión, la cuál se puede describir como "lentes, modelo o mapa desde el punto de vista del cual las personas perciben la realidad" (Sanchez, 2010, p. 80).²

Uno de los rituales personales y de mayor cuidado es el de la curación de la enfermedad del sueño, el cual representa un puente entre el mundo humano y no humano, ámbitos que se remedian desde el nacimiento hasta la muerte de una persona. Por este motivo, el análisis tanto simbólico como lingüístico de este ritual, que además incluye la consolación del *ojiarura* (envidias), nos acerca a la comprensión de la cultura *o'dam* a partir de la manera cómo conceptualizan, en el discurso y en la práctica, las relaciones sociales, económicas, políticas, religiosas, tanto al interior del grupo como en su interacción con la sociedad en general.

Cabe aclarar, que esta tesis se redacta en primera persona cuando estoy hablando de los datos empíricos, todo lo relacionado con el trabajo de campo, el trato de los participantes y de la interpretación de estos datos, en donde solo estoy participando yo; en primera plural para dar a entender que esta investigación se realizó con la asesoría y discusión de las teorías con otros investigadores, es decir, los que componen el comité del sínodo.

¹ Viene de la palabra *o* 'fuerte' y *-dam* 'nominalizador', aunque, también puede ser una posposición, pero en este caso me quedaré con el análisis de nominalizador, por lo que, *o'dam* significa 'los fuertes'.

² Este artículo fue encontrado en la siguiente liga: <https://vicktorlsgz.files.wordpress.com/2012/12/el-concepto-de-la-cosmovision.pdf>

Los *o'dam*, comunmente conocidos como tepehuanos del sur, se ubican en el municipio del Mezquital al sur del estado de Durango. La comunidad de Santiago Teneraca o *Chianarkam* que es su nombre en *o'dam* está compuesto por *chia* 'bendecir', *na* 'subordinador', *jir* 'cópula' y *kam* 'posposición de origen' para indicar lugar de, por lo que significa "lugar de bendiciones" (comunicación personal, 2014; García y Reyes, 2017).³ Este es el lugar donde se realizó la investigación, y se ubica al suroeste del Mezquital, correspondiendo a una de las siete comunidades tepehuanas de este municipio. Según los conteos para el cambio del comisariado de bienes comunales realizado en enero del 2018 (trabajo de campo, enero 2018), hay cinco mil personas aproximadamente, cabe aclarar que no hay un documento en donde esté escrito esta información, ya que los acuerdos se hacen de forma oral en la asamblea.

Para la formulación del tema de investigación, inicié con una revisión sobre los estudios que se han realizado sobre los tepehuanos del sur, y resalto algunas temáticas relacionadas con esta investigación, las cuales organizo en tres apartados: en el primero, ubico las investigaciones referentes a la cultura *o'dam*, en el segundo, se ubican los estudios de la ritualidad, y en el tercero, los estudios sobre la lengua.

1) Con respecto a la cultura *o'dam*, Escalante (1994) es uno de los investigadores que proporciona información general, enfocado en las formas de gobierno y autoridad entre los tepehuanos del sur. Otro de los trabajos e investigaciones más extensas ha sido realizado por Reyes (2004, 2006a, 2006b, 2010a, 2010b, 2015). En su monografía del (2006a)⁴ sobre los tepehuanos del sur, presenta diferentes secciones que conllevan información que va desde su ubicación geográfica, asentamientos, variedades dialectales, vestimenta, fiestas ceremoniales, hasta su religión. Sin embargo, el primer autor sólo ofrece información de la comunidad de Santa María de Ocotán, mientras que Reyes proporciona información sobre la comunidad de Santiago Teneraca, en la cual se presentan algunas

³ Cabe señalar que algunos de los comuneros lo han sabido desde varios años el significado de *chianarkam*, pero a mí me lo comunicaron hasta en el 2014 y posteriormente García y Reyes (2017) le agregaron las categorías gramaticales de cada morfema.

⁴ Publicada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

diferencias, tales como: la jerarquía de las autoridades, y el proceso de las fiestas patronales (véase capítulo 1).

2) Respecto al segundo punto, el tema de la religión y la mitología, Reyes (2006b) menciona que ésta se organiza en un mismo ciclo ritual, es decir, ceremonias de tradición prehispánica llamadas *xiotalh* o en español ‘mitote’, así como las fiestas de la religión católica. Con respecto a las ceremonias del *xiotalh* la característica principal de esta ceremonia es el baile nocturno realizado al final de la misma. En la mayoría de las comunidades se hace tres veces al año, vinculada, por un lado, con las estaciones de las lluvias, el cultivo y la cosecha del maíz, y por otro, al comienzo de la vida adulta, la iniciación de los curanderos y los músicos del mitote (Reyes, 2006b).

Para las fiestas de origen católico, este autor menciona que son diferentes en cada comunidad, ya que cada quien tiene su calendario festivo; estas fiestas llevadas a cabo en la iglesia, son de origen colonial difundidas por los evangelizadores franciscanos, aunque hay varias manifestaciones de la religión autóctona que conservan la cosmovisión indígena, por ejemplo: “la organización de los espacios bajo la lógica del quince (cuatro puntos y el centro)” (Reyes, 2006, p. 20). Dichas fiestas son patrocinadas por los mayordomos, quienes tienen a cargo un santo, con la responsabilidad de darle los cuidados necesarios durante un año, así como financiar los gastos de dicha fiesta (Reyes, 2006).

De manera reciente, se ha realizado una tesis de maestría titulada: *Justicia oral y comunal: el caso de los tepehuanes del sur de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle* de Honorio Mendía Soto (2016) en donde analiza y presenta los cuatro principios que sustentan la justicia *o’dam* y éstas son: 1) nosotros necesitamos estar curándonos, 2) ser trabajadores, 3) vivir bien y 4) convivencia comunitaria. A partir de estos principios surgen las normas por las cuales se rigen los *o’dam*, es decir, el funcionamiento de las autoridades, instituciones y la resolución de conflictos. La importancia de este trabajo, analizado desde la antropología jurídica, está relacionada con la presente investigación, ya que los rituales tanto familiares como comunales se realizan con el fin de cumplir con estos cuatro principios.

3) Con respecto a los trabajos en el área lingüística sobre la lengua *o'dam*, se ubica a Mason (1956), quien se puede considerar el primer lingüista en documentar el tepehuano del sur. Mason en los años 50's visitó la comunidad de Santa María de Ocotán, pero se le negó el permiso (indicado en uno de sus reportes), por lo que se fue a Xoconoxtle a trabajar. Allí pudo recopilar material y grabar algunos cantos y cuentos. Toda su obra se encuentra en la American Philosophical Society en Filadelfia (cp. García Salido).

En la década de 1980, Willett y su Esposa Elizabeth Willett contribuyeron con diferentes trabajos lingüísticos como fue la publicación de la gramática *o'dam* (1991) y el diccionario (Willett et al. 2015). Este último es un diccionario tepehuano de Santa María de Ocotán elaborado en colaboración con Mariana Cervantes Márquez, Emiliano Cervantes, Melesio Cervantes y Cornelio Ramírez, publicado por el Instituto Lingüístico de Verano.⁵ Además de los esposos Willett, otros lingüistas han continuado con la investigación del *o'dam*. Entre ellos se encuentra García Salido (2005, 2007, 2009, 2012, 2014a, 2014b, 2014c, 2015, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d, 2017e), quien ha realizado diferentes estudios sobre la lengua *o'dam* y quién a partir del 2010 ha hecho el primer esfuerzo sistemático de la construcción de un corpus narrativo para el estudio de esta lengua⁶. Cabe señalar que existen otros investigadores que ha hecho estudios sobre el *o'dam*, tales como: Ambriz (2002), Reyes Taboada (2014), Moreno (2016) y Castillo (2017). El discurso que se analiza en esta investigación pertenece a este corpus, el cuál fue grabado en el año 2015. Estos estudios previos son la base para el análisis del discurso, ya que el hecho de que haya trabajos sobre la gramática del *o'dam* es un avance para la realización de otro tipo de estudios como el discurso.

Todos estos trabajos aportan información valiosa para la presente investigación, si bien abordan a los *o'dam* de Santa María de Ocotán, hay semejanzas con la comunidad de Santiago Teneraca. Un punto a resaltar entonces, es la escasez de publicaciones para el

⁵ Asimismo, existen varios artículos especializados sobre aspectos gramaticales de la lengua realizados por Thomas Willett (1978, 1980, 1981, 1984, 1987, 1988, 1991, 1994, 1996, 2000, 2001, 2002, 2006, 2007, 2013). Todos estos trabajos provienen de la comunidad de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle.

⁶ No se profundiza estos trabajos porque no son relevantes para esta investigación. (Deberían de ser mencionados arriba, ya que todo estudio es importante para la lengua)

pueblo de Santiago Teneraca, por lo que esta tesis proporciona información inédita sobre dicha comunidad, tomando en cuenta el punto de vista de los actores involucrados, es decir, lo que dicen y hacen los colaboradores como el *maggim* y uno de los participantes del ritual (el padre del enfermo) (véase apartado metodológico, capítulo 2).

El interés y la posibilidad de llevar a cabo esta tesis, se relaciona con mi procedencia, ya que soy originaria de Santiago Teneraca. En mi comunidad, contando sus anexos, hay sólo una mujer con posgrado sin título y cinco mujeres aproximadamente con estudios de licenciatura terminada. Hoy en día, hay oportunidades de estudiar una carrera, por lo que personas de esta comunidad tanto hombres como mujeres han empezado a realizar dichos estudios, sin embargo, la situación parece no cambiar, ya que no son sólo las mujeres no terminan la licenciatura, sino también los hombres, es decir, que a pesar de que supuestamente los hombres tienen más oportunidades en esta comunidad, se desconoce que haya hombres titulados, o con posgrado a diferencia de las mujeres.

Esta situación en mi comunidad me alerta sobre el avance educativo de los comuneros, ya que las personas que estudiamos no llegamos ni la mitad de la totalidad de las que hay en esta comunidad, ya que son aproximadamente cinco mil habitantes entre niños, mujeres y hombres según los conteos de enero 2018 para la elección del comisariado de bienes comunales (trabajo de campo, enero 2018). Las causas de esta situación pueden ser son múltiples, no voy a profundizar en este tema por que el objetivo de este apartado es para mencionar mi interés por contribuir, reforzar y fortalecer nuestra lengua y cultura, así como alentar a los comuneros para realizar sus respectivos estudios.

A partir de estos antecedentes (bibliográficos y personales) y de mi interés por estudiar la lengua y los rituales en mi comunidad, fue que planteé un tema de investigación con una temática dual: 1) analizar las prácticas culturales y su relación con los rituales familiares en la comunidad de Santiago Teneraca, y 2) hacer un análisis discursivo del *uañdhara*⁷, que corresponde a una petición que se realiza durante los rituales.

⁷ *Uañdhara* se puede traducir como limpieza o curación, en este caso, ‘palabras de limpieza’.

Los trabajos que consulté sobre las prácticas rituales, no abordan la relación de las prácticas culturales locales (la etnicidad ritualizada) con el análisis lingüístico, siendo los componentes centrales de esta tesis, lo cual me permite presentar esta investigación como un planteamiento original y novedoso para el estudio de la cultura y la lengua indígena.

Para llevar acabo la investigación, fue necesario conocer las prácticas locales del pueblo *o'dam* de Teneraca, haciendo un primer estudio monográfico, retomando como base la monografía de Reyes (2006a); sin embargo para integrar el caso referente a Santiago Teneraca, retomé la propuesta de Miguel Bartolomé (1997) sobre las bases culturales de la identidad étnica para la organización y presentación de la información sobre la comunidad, buscando con esto, mostrar las relaciones entre cultura, identidad y etnicidad⁸.

La información sobre Santiago Teneraca proviene en su totalidad de los registros etnográficos que realicé durante el trabajo de campo correspondiente a mis estudios de maestría (2016-2018) y el realizado en el marco del proyecto *Documentación sobre los diferentes géneros, discursos orales, entre los tepehuanos del sur de Durango*, financiado en el 2015 por parte de la Academia Mexicana de Ciencias, el CONACYT, y el Consejo Consultivo de Ciencias de la República Mexicana, en el cual colaboré; así como desde mi experiencia como habitante de este lugar.

Centré mi atención en la observación y registro de un ritual familiar, el cual sucedió al interior de un grupo doméstico cercano a mí, permitiéndome estar presente, conocer y cumplir con los requisitos previos y durante el ritual (ayunos, realización de rituales personales, etc.), tener la posibilidad de hablar con los participantes y hacer preguntas, comunicarme en *o'dam* (considerando que todo el ritual se habla en lengua indígena), así como grabar en audio el *uañdhara'*. Quiero mencionar que, por lo delicado del ritual y la confidencialidad de estas prácticas, la información que presento tiene reservas hechas desde lo que consideramos (los participantes y yo) como privado.

⁸Cabe señalar que la propuesta de Bartolomé (1997) se centra en grupos étnicos de mesoamérica, sin embargo, apliqué el modelo en un grupo étnico de Aridoamérica, con el propósito de buscar elementos de convergencia y divergencia cultural.

El ritual que presento es para la curación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura*’ (las envidias), tiene una duración de cinco días durante los cuales se llevan a cabo diversas acciones simbólicas, así como discursivas, como es el *uañdhara*’, que corresponde a una petición. El análisis lo realicé desde la perspectiva simbólica cultural y la lingüística pragmática discursiva, trabajé a partir del método etnográfico, la etnografía de la comunicación y la documentación lingüística. De esta manera muestro cómo se reproduce la identidad (cultura) en la comunidad (organización social) por medio de las acciones simbólicas que se realizan durante el ritual, el contenido y los actos de habla presentes en el *uañdhara*’, todo lo cual constituye la cosmovisión de los *o’dam* de Santiago Teneraca.

Las preguntas eje que guiaron la investigación fueron:

1. ¿Qué significado tiene el ritual para los habitantes de la comunidad de Santiago Teneraca y qué papel juega en la reproducción de la identidad étnica?
2. ¿Qué tipo de actos de habla ocurren en el *uañdhara*’ del ritual para la curación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura*’, y cuál es su objetivo y función dentro de la cultura *o’dam*?

En cuanto al objetivo general, busqué analizar desde una perspectiva simbólico-cultural y lingüística la práctica ritual y discursiva entre los *o’dam* de la comunidad de Santiago Teneraca. Los objetivos específicos se centraron en ubicar los rituales que se llevan a cabo en la comunidad; describir el ritual para la curación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura*’; transcribir y traducir el *uañdhara*’; glosar el *uañdhara*’ morfema por morfema y separado por cláusula; analizar los símbolos presentes en el ritual y su significado para los habitantes de dicha comunidad; analizar los tipos de actos de habla que ocurren dentro del *uañdhara*’, así como su objetivo y función dentro del ritual y cómo este se articula con la cultura *o’dam*.

Respecto de la justificación, esta investigación presenta dos aportaciones, una al campo científico, ya que ofrece una tesis sobre un área poco conocida, que vincula las prácticas culturales y su relación con los rituales familiares con la lengua indígena. La segunda aportación de esta investigación, es compartir este trabajo en la comunidad con la

finalidad de sensibilizar a la población *o'dam* sobre la importancia de nuestro patrimonio cultural.

Los aportes al campo de estudio ofrecen un análisis detallado sobre la cosmovisión de los *o'dam* de Santiago Tenereca, sobre sus prácticas locales (rituales, ceremonias, etc.) y organización comunitaria, así como el significado e importancia de los rituales personales y comunales, lo cual me permitió construir un conocimiento basado en lo propio y complementado con el aprendizaje de otras comunidades y/o lugares. Desde el contenido del *uañdhara'* y su análisis, puedo presentar un acercamiento sobre el origen de los *o'dam*, las prácticas locales, la función del *maggim*, entre otros aspectos fundamentales para la conformación de la identidad *o'dam*.

En cuanto a la contribución social, se verá reflejada en el impacto que tenga esta información en la comunidad a partir de la presentación y promoción de los conocimientos locales. Más allá de los méritos académicos, en términos personales, realicé esta investigación sobre las bases culturales de mi propia comunidad con la finalidad de contribuir profesionalmente en el registro, preservación y fortalecimiento de nuestros propios principios y valores.

En esta tesis trabajé con un solo *uañdhara'* debido a que la mayoría de estos discursos son largos y requieren de varios análisis tanto lingüísticos, simbólicos como culturales para la comprensión de este tipo de rituales, además de que como ya se mencionó todos se llevan a cabo en lengua indígena (*o'dam*) por lo que la transcripción y traducción requieren bastante tiempo. Cabe señalar que el *uañdhara'* que se analiza en este trabajo, requirió de seis meses para la traducción y glosado como primer paso del análisis y otros tres meses para la revisión de las glosas con las asesoras de tesis, para que finalmente se procediera al análisis pragmático discursivo.

La estructura de la tesis se conforma de cuatro capítulos, en el primero, se presentan las bases culturales de la identidad *o'dam* de Santiago Tenereca, es decir, el contexto de investigación, basado en los estudios etnográficos que hace Reyes (2006) y siguiendo la

propuesta de Bartolomé (1997) sobre las bases culturales de la identidad étnica, el cuál nos permite entender la conformación y sustento de esa identidad y conmovición *o'dam*. De esta forma, muestro que el contenido del *uañdhara'* coincide con las prácticas locales de estos comuneros, es decir, lo que dice el contenido del discurso, es lo que hacen los *o'dam*.

En el segundo capítulo, se presenta la teoría y práctica para el estudio cultural y lingüístico del ritual, es decir, las teorías y referencias conceptuales que sustentan esta investigación, por un lado, está lo referente al ritual y por el otro, el *uñdhara'*. Para explicar el ritual retomamos a Turner (1980) y Geertz (2003), la estructura y propiedades de los símbolos, así como lo que se debe tomar y tener en cuenta para su interpretación, tanto de los actores involucrados (especialistas en rituales) como del investigador, ya que la vida de los *o'dam* se fundamenta en la realización de los rituales. En segundo, en cuanto al discurso, se retoma a Calsamiglia y Tusón (1980), ya que los rituales son practicas sociales, una acción entre los *o'dam* que se articula en un contexto específico y el cuál funciona como una forma de construcción de comunicación y de representación del mundo de los *o'dam*. Este apartado también aborda la teoría de los actos de habla desde la perspectiva filosófica-lingüística de Austin (1990) y la taxonomía de las categorías básicas de los actos ilocucionarios de Searle (1991).

En lo que respecta a la metodología, este trabajo se realizó a través de la etnografía para la parte monográfica (trabajo de campo, observación participante, entre otros) y de la etnografía de la comunicación aplicando el modelo SPEAKING para la descripción del ritual y desde la documentación lingüística para la grabación del *uañdhara'*. Para este último paso metodológico se cuenta con los siguientes metadatos para su identificación: la identificación de la grabación, tipo de texto, equipo, información del colaborador y del investigador y finalmente el tipo de proyecto.

En el capítulo tres, se presenta la descripción del ritual para la curación de la enfermedad del sueño, abordada como ya se mencionó desde el modelo SPEAKING para el análisis simbólico y cultural, tomando en cuenta los participantes, la situación comunicativa, los instrumentos utilizados tanto por el *maggim* como de los que se están

curando, la secuencia de los actos, el proceso del ritual, las normas de la misma, los fines y finalmente el género, tomando de referencia la propuesta de Turner (1980) sobre la interpretación de los símbolos.

En el capítulo cuatro, se presenta el análisis pragmático discursivo, propuesta de Searle (1991) para los actos de habla, este discurso es dividido por cláusulas, y se discuten los elementos lingüísticos o características principales del discurso, también se analiza la estructura del *uañdhara*’, (las partes que compone el discurso), enseguida el contenido de la misma, es decir, los temas que se encontraron en el interior del discurso, y posteriormente, los tipos de actos de habla.

En el último se presentan las conclusiones generales, en donde se resaltan los hallazgos tanto en la estructura interna del discurso (las características de la lengua basada en este *uañdhara*’), en el significado y la función de la misma dentro de la cultura *o’dam*, de Santiago Teneraca, Mezquital, Durango.

CAPÍTULO 1. BASES CULTURALES DE LA IDENTIDAD *O'DAM* DE SANTIAGO TENERACA. CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN.

Para abordar el contexto de esta tesis, retomo la propuesta de las bases culturales para el estudio de la identidad étnica que presenta Bartolomé (1997). De acuerdo con este autor, dichas bases culturales son cambiantes, y reflejan tanto patrones culturales actuales como referentes ideales: “Son contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva y añaden a la biografía individual el conocimiento generado por la sociedad” (Bartolomé, 1997, p. 43). En este sentido, las prácticas culturales que analizo en esta tesis representan la identidad en acción. Según este mismo autor es la cultura la que orienta la configuración de los elementos que componen el ritual.

El análisis de la curación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura'* tienen que realizarse en el contexto cultural que permite dar forma y contenido a éste, de aquí la necesidad de conocer las bases culturales del pueblo *o'dam* como lo son la lengua, la historia y la cronología de la comunidad, el territorio y la relación con la naturaleza, el parentesco, la organización social y política, la economía, la vida cotidiana y la indumentaria y finalmente la religiosidad. A continuación, se detalla cada uno de estos elementos.

1.1 Lengua *o'dam* (tepehuano del sureste).

Según Bartolomé (1997) la lengua puede ser vista como la característica principal para la clasificación de un grupo étnico, ya que la mayoría de los grupos señalan pertenecer a una comunidad etnolingüística,

sin embargo, no debe asumirse que la filiación lingüística supone una adscripción totalizadora y homogeneizante. [Puesto que], entre las culturas indígenas de México la norma lingüística es en realidad sumamente variable, ya que la filiación con una lengua es concebida como la pertenencia a un ámbito idiomático donde se da la coexistencia de una multitud de variantes, las que incluso pueden ser aparentemente ininteligibles entre sí (Bartolomé, 1997, p. 81).

El Tepehuano del sur es parte de la familia lingüística yuto-azteca del grupo sureño y forma parte de la sub-rama tepimana, que también agrupa a el tepehuano del norte, el pima bajo, al pápago de Sonora y sur de Arizona y al tepecano (lengua ya extinta) (Valiñas 2000, Miller, 1984). El *o'dam* o tepehuano del sur es hablado en las comunidades pertenecientes a los estados de Durango, Nayarit, Sinaloa y Zacatecas y cuentan con tres variantes dialectales mutuamente inteligibles: *au'dam* tepehuano del sur alto, *o'dam* tepehuano del sur bajo y *o'dam* tepehuano del sur central (INALI, 2008).

El *o'dam* se habla en Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, San de Francisco de Ocotán, Santiago Teneraca y Santa María Magdalena de Taxicaringa del municipio de Mezquital, Durango; mientras que el *au'dam* se registran en las comunidades de San Bernardino de Milpillas Chico, San Francisco de Lajas del Municipio de Pueblo nuevo Durango, finalmente, en donde también hay registros de hablantes del *au'dam* es en San Andrés de Milpillas Grande de Huajicori, Nayarit (Reyes, 2006b, p. 6 citado por García y Reyes 2015). Para el *o'dam* hay un alfabeto práctico que fue elaborado en la década de 1980, por la Secretaría de Educación Pública, en la Dirección General de Educación Indígena. Dicho alfabeto incluye diecinueve consonantes y siete vocales, esta información se profundiza en el apartado metodológico (capítulo 2).

En mi opinión, el uso de la lengua *o'dam* tiene una importante presencia en la comunidad, la hablan desde los niños hasta personas de la tercera edad, en sus actividades cotidianas: asambleas, rituales, al interior de la casa, en las actividades productivas y recreativas. La comunicación en español sucede en la escuela, ya que, la mayoría de los programas educativos se encuentran en español. Cabe mencionar, que la lengua ha tenido cambios significativos comola inclusión de préstamos, que se observan hasta en el *uañdhara'*.

Vivimos en un mundo en constante movimiento y evolución y estos cambios son inevitables, ya que a pesar de que Santiago Teneraca se encuentra aislada, la gente sale a otros lugares y/o estados a trabajar y a estudiar, en donde se conocen nuevas cosas, nueva

lengua (español) y se empiezan a mezclar las dos lenguas cuando no se encuentra una palabra para nombrar lo nuevo en esta otra cultura, y ahí comienza el desplazamiento cultural y lingüístico⁹.

1.2 Historia y cronología de la comunidad.

La historia propia representa una pauta significativa para ratificar la identidad compartida de un grupo étnico. La memoria colectiva compone un conocimiento en constante transformación: “un proceso de desarrollo autónomo [que] se constituye en un recurso cultural y político clave para confrontar el mundo propio con el mundo externo” (Bartolomé, 1997, p. 89).

A la fecha no contamos con publicaciones sobre la historia de Santiago Teneraca, por lo que para este apartado recupero las participaciones que realizaron los comuneros de esta comunidad en la consulta que llevó a cabo el H. Congreso del Estado, la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Universidad Juárez del Estado de Durango, para la identificación de Comunidades Indígenas en el Estado de Durango (2014-2015).

Los comuneros mencionaron que Santiago Teneraca fue fundada en el año de 1705, y que los posibles fundadores fueron los jesuitas que llegaron con la colonización española. Otro dato que se mencionó fue que en la época de la guerra (supongo que la guerra Cristera de 1926 a 1929), Lucas Cortez, Cruz Ventura y José Antonio Reyes arribaron y se instalaron en ese lugar llamado: *chianarkam* antes de eso no hay datos. Se quedaron por los recursos naturales existentes (descritos a detalle en sección 1.3 territorio y naturaleza). En estas épocas aún no era reconocido por el municipio del Mezquital al cual pertenece hoy en día.

En esa misma consulta también nos comentaron que se llama Santiago Teneraca por el santo patrono de la comunidad, llevado por los jesuitas. Cuentan que el santo bajó en el

⁹ No voy a profundizar en esta temática, ya que no es lo principal en esta investigación, pero sí introduciré la situación con respecto a las causas o razones por las que el *o'dam* está cambiando, éste puede ser un tema para futuras investigaciones.

cerro *chianarakta'm*¹⁰ (ubicado al frente de la comunidad), siempre volteando a ver a la comunidad.

Parece ser una estrategia por parte de los jesuitas, el haber dejado el santo en ese cerro, para que los comuneros creyeran que bajó del cielo, ya que estos religiosos católicos, anteriormente les habían llevado el santo, pero ellos no lo aceptaron, diciendo que ellos ya tenían su forma de venerar a sus dioses, o *jich gi'kora'* (nuestros padres), entonces los religiosos se dieron cuenta que estas personas *o'dam*, al momento de hacer algún ritual, o ceremonia, siempre voltean hacia el cielo. En ese sentido puedo creer que tomaron esa idea para dejar el santo en el cerro. Finalmente, los comuneros lo aceptaron y le construyeron una casa (iglesia), (trabajo de campo, diciembre 2016).

Algunos de los sucesos importantes que en dicha consulta fueron descritos por los comuneros son las que a continuación se enlistan:

- 1936: Guerra civil entre comunidades y que se mezcló con la guerra cristera de México.
- 1983-1984: Llegó la Escuela Primaria Bilingüe “OLLINTONATIUH”, al principio les daban clases debajo de un árbol.
- Se desconoce el año, pero se cree que fue entre la década de 1980 que pusieron a Juan Enríquez como representante de la comunidad, cabe mencionar que fue el primero en tener este cargo (este cargo se convierte en comisariado de bienes comunales).
- Hacia 1983: Llegó la clínica.
- 1987: Ejecución parcial de terrenos.
- 1987: El primer comisariado fue Rogelio Flores Hernández.
- Hacia 1997: llega la carretera a la comunidad y con ello múltiples cambios, como la llegada de varios programas e instituciones de gobierno.
- 1997: Hubo una nevada fuerte, a causa de ello, secó todas las plantas y hubo muertes de todo tipo de animales (domésticos y salvajes).

¹⁰ *Chianarakta'm* significa sobre el lugar de bendiciones, ya que este lugar es un cerro que está al este de la comunidad.

- 1998: El primer regidor de la comunidad fue Rufino Cortez Flores representando el PT.
- 2002: Crecimiento del río¹¹, destruyó algunas casas que se encontraban cerca del mismo.
- 2003: Llega la Escuela Telesecundaria, “Rebelión Tepehuana Num. 582” como todo comienzo, en el momento que llegó la telesecundaria las clases se impartían en una granja que se encuentra a espaldas de la escuela primaria posteriormente se construyeron las aulas.
- 2005: Se renueva el agua potable, antes ya había agua en las casas, pero solo en una o dos casas, se acababa constantemente.
- 2006: Visita del presidente de la Republica Felipe Calderón por motivo de la inauguración del nuevo albergue ahora casa del niño indígena para los alumnos de primaria y telesecundaria.
- 2006: Construyen el puente colgante Santiago Teneraca-Cerro Pelón.
- 2007: Energía eléctrica, se puso el cableado nada más, fue hasta en el año dos mil catorce cuando empezó a funcionar la luz eléctrica.
- 2014: Construcción del puente.
- 2014: Llega el Telebachillerato Comunitario Santiago Teneraca.
- 2015: Se construye el puente para entrar a la comunidad.

Finalmente, el último acontecimiento fuerte fue la alteración de la seguridad de la comunidad por la llegada de personas ajenas a ésta, así como peleas de bandos por el territorio. Todos estos acontecimientos (los enlistados) fueron producto de la consulta antes mencionada. Dichos sucesos son relevantes para los comuneros, ya que cada uno de ellos marca el sentido y el rumbo de la comunidad, de las novedades que van sellando o cambiando la situación, es decir, son parte de la evolución de este contexto de vida y son acontecimientos imprevisibles e irrepetibles, debido a que cada:

¹¹ Este río tiene diferentes nombres, dependiendo del camino que uno tome, se le puede decir *nui chon am* ‘pata del zopilote’, en una piedra grande se encuentra una enorme pata de zopilote o *surando bai* ‘Cervando carga agua camino’ cerca del río vivía un hombre llamado Cervando y cargaba agua en el río, actualmente solo se encuentra los árboles frutales de Cervando, pero se quedó el nombre.

organismo singular que participa del contexto y contribuye a crear la historia, lo hace a partir de un punto de vista individual, y obedeciendo a exigencias de coherencia interna, por las cuales el contexto no es sino el lugar dentro del cual se desarrolla la propia ontogénesis (Bianciardi, 2009, p. 8).

Los datos históricos mencionados, hacen referencia a un pasado compartido que son parte de la memoria colectiva, donde ha transcurrido la experiencia, el conocimiento adquirido, dinamizando la identidad de los *o'dam* a través de las diferentes actividades: ceremonias, rituales, resoluciones de conflictos, en el discurso empleado en cada una de estas acciones, un ejemplo claro es el contenido del *uñdhara'* (véase capítulo iv), entre otras.

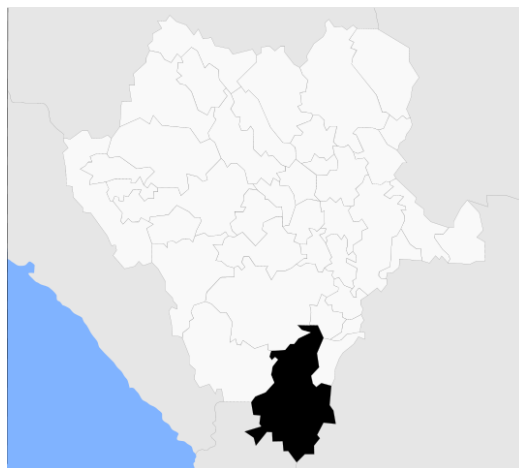
1.3 Territorio y naturaleza.

El territorio como construcción social, resulta indiscutible para los pueblos nativos, ya que representa un referente primordial para la identidad colectiva. “La vinculación de las sociedades con su espacio no representa sólo una especial adaptación productiva, sino además una compleja articulación simbólica” (Bartolomé, 1997, p. 86), en donde transcurre la experiencia colectiva que compone la memoria histórica.

De esa manera, la territorialidad nos permite entender la forma en que los *o'dam* se organizan tanto político como social, los términos de parentesco, la relaciones que existen dentro de la comunidad con respecto a la flora y la fauna, las diferentes ceremonias, rituales (Mendía, 2016), en resumen, la cosmovisión de los *o'dam*. El territorio da a los *o'dam* un sentido de pertenencia y es donde acontece lo que la identidad y la cultura *o'dam* refieren. Todo lo antes mencionado se aborda por partes, comienzo con la ubicación (tierra física) de la comunidad *o'dam*, partiendo de lo general a lo más específico.

El territorio tepehuano se ubica en el municipio del Mezquital al sur del estado de Durango (véase mapa 1), en donde según la Encuesta Intercensal 2015 señalan que en ese año la población total del municipio fue de 38, 288 personas de los cuales el 86 por ciento se considera indígena (INEGI, 2010). El municipio del Mezquital es el cuarto municipio más

pobre del país, según el reportaje de Arturo Yáñez en el diario *El Sol de la Laguna* en diciembre del 2014.



Mapa 1. Ubicación del Municipio Mezquital Durango.

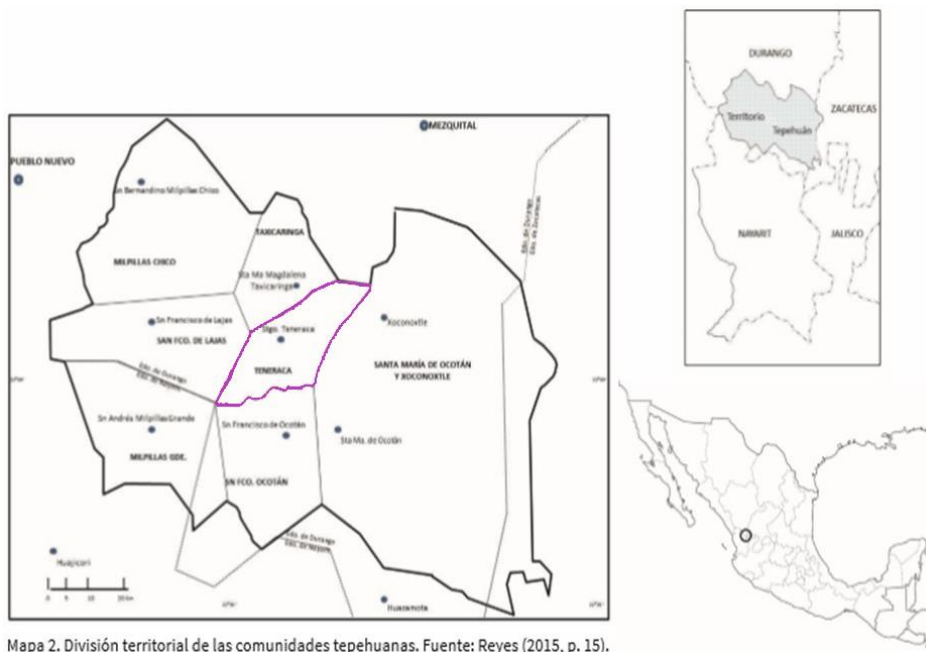
La comunidad de Santiago Teneraca o *Chianarkam* se ubica al suroeste del estado de Durango (veáse mapa 2). Tiene una extensión territorial de 100, 224 hectáreas (Reyes, 2015) y cuenta con catorce anexos y una está en disputa con la comunidad de Santa María de Ocotán. Esta comunidad es una de las más alejadas de la capital del estado.¹² La población de esta comunidad, según los conteos de enero 2018 para la elección del comisariado de bienes comunales, cuenta con aproximadamente cinco mil habitantes (trabajo de campo, enero 2018) lo cual, como ya se mencionó, es sólo un aproximado, ya que no todas las personas se cuentan, por la lejanía de los poblados del lugar donde se realizan los conteos.

Santiago Teneraca se encuentra aproximadamente a 1300 msnm. Para el acceso existen dos caminos de acceso desde la ciudad de Durango para llegar: uno pasando La Candelaria del alto después de La Guajolota y rumbo a San Francisco de Ocotán se llega al lugar conocido como Pata de gallo¹³ y de ahí hacía el norte, pasando unas cuatro

¹² La mayoría de las comunidades tepehuanas están alejadas de la ciudad en términos de distancia, infraestructura y servicios de comunicación, el acceso a las diferentes comunidades de habla tepehuano es restringido sobre todo en tiempo de lluvia.

¹³ Lugar donde se dividen los caminos a San Francisco de Ocotán y Santiago Teneraca, y es hasta donde llega la pavimentación de la carretera.

localidades aproximadamente se llega a Santiago Teneraca, por este camino se hacen aproximadamente seis horas. El otro camino es antes de llegar a la Candelaria del Alto, pasando el puente del Guamúchil se agarra el camino a la izquierda, rumbo a Cerrito Gordo. Cabe mencionar que este camino, aunque está más cerca, es más tardado en llegar debido a las condiciones del camino, por esta ruta se hacen aproximadamente ocho horas.



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

Mapa 2. División territorial de las comunidades tepehuanas (García y Reyes, 2017)

Respecto a la composición de la comunidad, ésta cuenta con una clínica rural, una escuela inicial, Preescolar, Primaria, Telesecundaria, un Telebachillerato reciente, así como una “casa del niño indígena” de la CDI. Por otro lado, está la iglesia, las cocinas comunales, las oficinas del gobernador tradicional y el panteón a la orilla antes de bajar al río (véase figura 3).

En cuanto a la naturaleza, en esta parte hablo del tipo de animales y plantas que existen en Santiago Teneraca a partir de la relación entre lo humano y la naturaleza mediada por la cultura *o'dam*. En ese sentido:

La naturaleza y la cultura se plantean como construcciones sociales que implican que los humanos no son determinados por el medio ambiente y a su vez que la naturaleza no es determinada por los intereses individuales. [Lo cual] permite un nuevo entendimiento de la relación naturaleza/cultura como interdependiente e interactiva, en la cual ambas se ven afectadas recíprocamente. Así mismo, los análisis sobre grupos sociales en contextos particulares evidencian como diversas nociones sobre la naturaleza responden a procesos históricos específicos (Ulloa, 2011, p. 28).

De esa manera, “el sujeto [humano] debe ser reconocido como *parte de*, y como *partícipe de*, contextos más amplios” (Bianciardi, 2009, p. 11). Entonces, una característica inevitable de todo ser viviente es pertenecer, es decir, vivir, lo cual “significa e implica participar en redes de relaciones, o sea en un ecosistema a su vez vivo y en evolución (Bianciardi, 2009, p. 11).

Para esta comunidad, la mayoría de las plantas que existen se comen o son medicina (algunas de ellas se mencionan en el *uañdhara'*) y las que no, son alimento para el ganado, además de ser el material del cual se fabrican las casas, como las de madera (pino), los arados que se ocupan para la siembra, los utensilios de cocina, las flechas que se usan en diferentes rituales, entre otras. Las plantas domésticas importantes en esta comunidad son el maíz, frijol y calabaza, los principales alimentos que tienen los comuneros, ya que, si se cuenta con estos tres alimentos, no se necesita de más. Cabe mencionar que existen otras plantas, hojas o raíces que son comestibles como los quelites, las plantas salvajes (*sonbidam*)¹⁴, flor de maguey que también se consume en ceremonias y rituales sagrados, entre otras.

Entre los animales que hay son: los domésticos (gatos y perros), también el ganado vacuno, caprino y porcino, este tipo de animales son para el consumo. Uno de los animales sagrados para los *o'dam* es el *suimalh* (venado), se consume únicamente en el *xiotalh* y se pide permiso para cazarlo, es una especie de ofrenda a *guch gi'kora'* (nuestros padres), para

¹⁴ Desconozco el nombre en español.

que nos concedan todo lo que estemos pidiendo; la ardilla/techalote también juega un papel importante en estos rituales, ya que también se puede consumir la carne de este animal. Otro de esos animales que se consumen en rituales, es la res, específicamente en los rituales como el *#ki'* (el corte o corrida del alma) y en las fiestas patronales de la iglesia.

Las aves, al igual que los animales sagrados que ya mencioné (el venado y la ardilla/techalote) son importantes, ya que son consideradas como los mensajeros de *guch gi'kora'*. En cada *xiotalh* familiar son hijos de águilas, por ejemplo, a donde pertenezco, somos hijos de *oi'kam*¹⁵ que es un tipo de águila. En el *xiotalh* comunal no son parte de un ave específico, sino de varias, debido a que como es comunal, todos los comuneros provienen de aves diferentes (trabajo de campo, julio 2017).

Otro de los aspectos estrechamente relacionadas con la flora y la fauna es la enfermedad del sueño, la cual se diagnostica a partir del crecimiento de las frutas, es decir, se cree que al igual que las plantas, los humanos también nacen, crecen, maduran, se producen y mueren (véase capítulo 3). En el *uañdhara'* se mencionan tanto las plantas como los animales con las que se relaciona esta enfermedad, animales como la ardilla y el zorrillo.

En los siguientes cuadros se presentan algunas de las plantas comestibles y medicinales; animales sagrados, domésticos y otros.

Plantas medicinales	Plantas comestibles
<i>Bachichil</i>	<i>Sonbidam</i>
<i>Jubi'ñ jaa'</i> (hojas de zapote)	<i>Julhik</i> (flor de maguey)
<i>Tutkulh jaa'</i>	<i>Tukgia'</i> (quelite)
<i>Junba' kup</i> (pelos de elote)	<i>Sarap</i>

¹⁵*Oi'kam* (oi') proviene del *o'dam jix a'oi'* que significa es pinto y *-kam* es un nominalizador, por lo que *oi'kam* significa los del águila pinto. Aunque también se puede entender como los seguidores del águila pinto (Revisar si esto lo dice Reyes 2015).

<i>Ti̱du' ux</i> (palo verde)	<i>Susuram</i>
<i>Maimkam bich</i>	<i>Jaix</i>
<i>Ba̱m̱ilh</i>	<i>Yalh</i>
<i>Kibulh</i>	<i>Bok i̱ldha'</i>

Tabla 1: Plantas medicinales y comestibles.

Algunas de las plantas medicinales que se presentan en el cuadro provienen del *ua̱ndhara'* que se analiza en este trabajo y considero que son las más importantes, ya que se mencionan de forma simbólica para hacer peticiones sobre la curación de alguna enfermedad. Todas las plantas tanto comestibles como medicinales que se presentaron en el cuadro son sólo algunas, éstas no representan una muestra exhaustiva.

Animales sagrados	Animales Portadores de mensajes
<i>Suimalh</i> (venado)	<i>Bhan</i> (coyote)
<i>Bho'mkox</i> (techalote)	<i>Up</i> (zorrillo)
<i>Toxkolh jugiarum</i> (Jabalí)	<i>Lion</i> (León)
Ganado vacuno	<i>Kaxio</i> (zorra)
Aves sagradas y portadores de mensajes	<i>Ti̱kulh</i> (ardilla)
Águilas	<i>Gagox</i> (perro)
<i>Tukur</i> (tecolote)	<i>Naksir</i> (Alacrán)
<i>Chilipot</i> (lechuza)	

Tabla 2: Animales sagrados y portadores de mensaje.

Cabe señalar, que algunas de los nombres tanto de animales como de plantas los dejo en *o'dam*, ya que desconozco la traducción al español, posiblemente no tengan traducción, o bien, pueden corresponder a especies que sólo se dan o existen en este lugar, o también puede ser que la relevancia se presente sólo en esta comunidad. Estos animales tanto sagrados como portadores de mensajes, siempre están presentes, tanto en los sueños como en los *sapok*. Según los comuneros de este pueblo, ningún animal “salvaje” se le va a

acercar a un humano para atacar y el humano no ataca, caso contrario, si sucede significa que algo está por pasar y esa persona necesita hacerse un ritual de curación.

1.4 Parentesco, organización social y política.

Las relaciones parentales resultan determinantes para la identidad étnica, específicamente “en aquellas sociedades que conservan elementos de sistemas considerados tradicionalmente como *clánicos*” (Bartolomé, 1997, p. 96). Al parecer el sistema de parentesco más generalizado es el que se establece en torno a la parentela, que es entendida como: “grupo de potencial relación y acción parental integrado por todos los parientes consanguíneos, afines, por alianza y por compadrazgo” (Bartolomé, 2014, p. 96). Es de suma relevancia mencionar la función que tiene el parentesco en la vida política, partiendo de las posiciones generacionales, ya que, para los cargos políticos, “un individuo deberá ir aplicando sus roles domésticos parentales y generacionales al espacio público, de esta manera, la filiación parental como la política forman parte de la identidad social” (Bartolomé, 2014, p. 97).

La familia nuclear está compuesta por padre (*jiñ chat*), madre (*jiñ ñan*) e hijos (*ja maamar*), que en *o'dam* se denomina *mia'n jum jaja'nnim* (Mendía, 2016), para la explicación yo funjo como ego (véase figura 1).

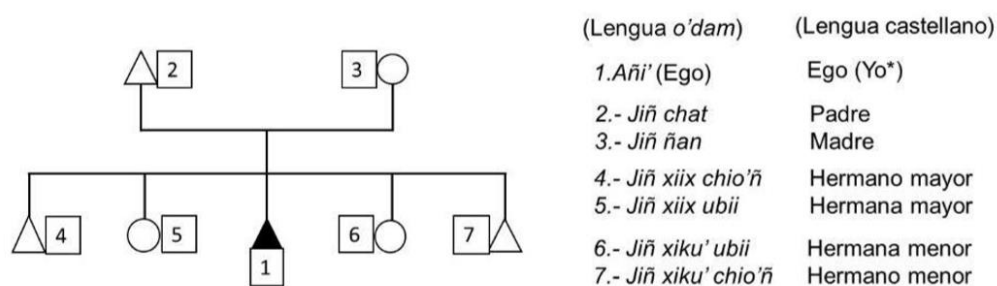


Figura 1. Genealogía familiar nuclear. Elaborada por: Mendía y Terven (2016).

Cuando una mujer se casa se vuelve parte de la familia del hombre, se va a vivir a casa del esposo, a los suegros se les dice padres y a los hermanos mayores y menores, tanto los hermanos de la mujer como del hombre se convierten en hermanos de ambos, es decir, se

comparte el parentesco. Para el caso del hombre, al momento de casarse puede construir su casa dentro del terreno de sus padres, es decir, un *kiicham* (Mendía, 2016), el muchacho queda obligado a llevar a cabo algunas actividades para la familia de la muchacha, como por ejemplo llevar leña, sembrar en tiempos de lluvias, cosechar y desgranar mazorcas, entre otras actividades.

La familia extensa está compuesta de la siguiente manera: dos padres (*jiñ chat*, *jiñ ñan*); hijos (yo) y hermanos: *jiñ xix* (hermana, hermano mayores), *jiñ xiku'* (hermana, hermano menores); tías (hermanas de papá): *jiñ paxulh* (hermana mayor papá), *jiñ babolh* (hermana menor de papá); tíos (hermanos de papá): *jiñ kílhi* (hermano mayor), *jiñ jikulh* (hermano menor); tías (hermanas de mamá): *jiñ o'kix* (hermana mayor), *jiñ dhixik* (hermana menor); los primas y primos, entre los *o'dam* son hermanos también (veáse figura 2). Para el caso de los compadres, a la madrina se le dice *jiñ ñan* (mamá), debido a que ella se convierte en la segunda madre del ahijado, y el padre *jiñ pa'rin* (padrino); los hijos de los compadres se vuelven hermanos mayores del ahijado, así sean menores que él.

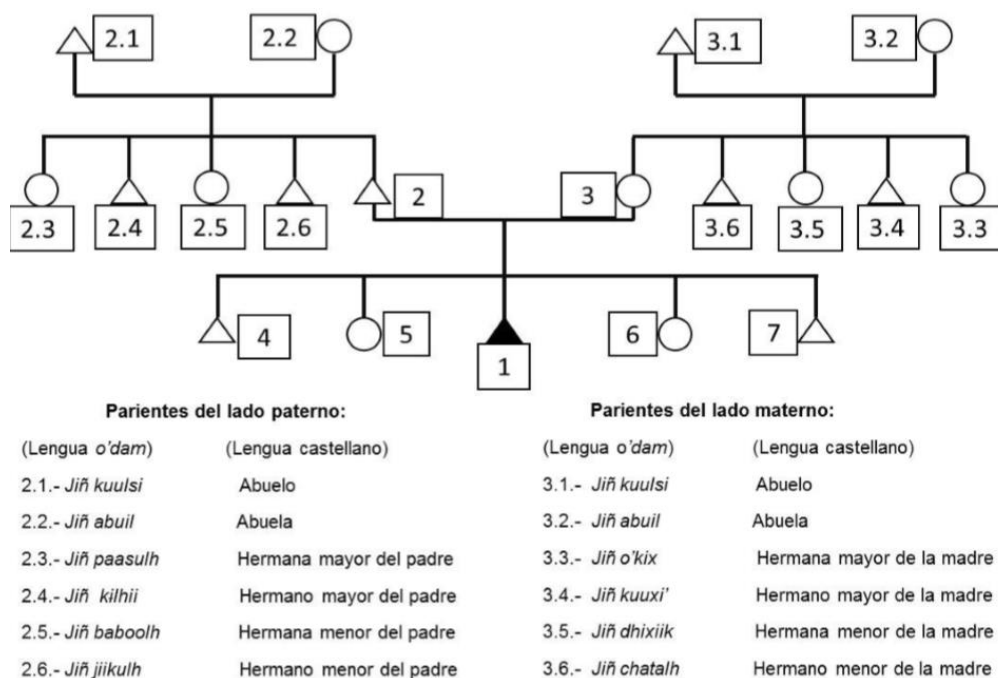


Figura 2. Genealogía familiar extensa. Fuente: Mendía y Terven (2016).

Partiendo de lo anterior, la comunidad está compuesta por diferentes *kiicham*, los cuales están integrados por la familia nuclear a la que se suman las esposas de los hijos varones y su descendencia; el conjunto de *kiicham* se denomina *kichcham*. En cuanto a los asentamientos en Santiago Teneraca, se encuentran, dos familias de apellido Flores y dos familias de los Arellano, dos familias de Santillán, una de los Soto, los Ramírez, los Salinas y los Alberto, como se muestra en la figura 3.

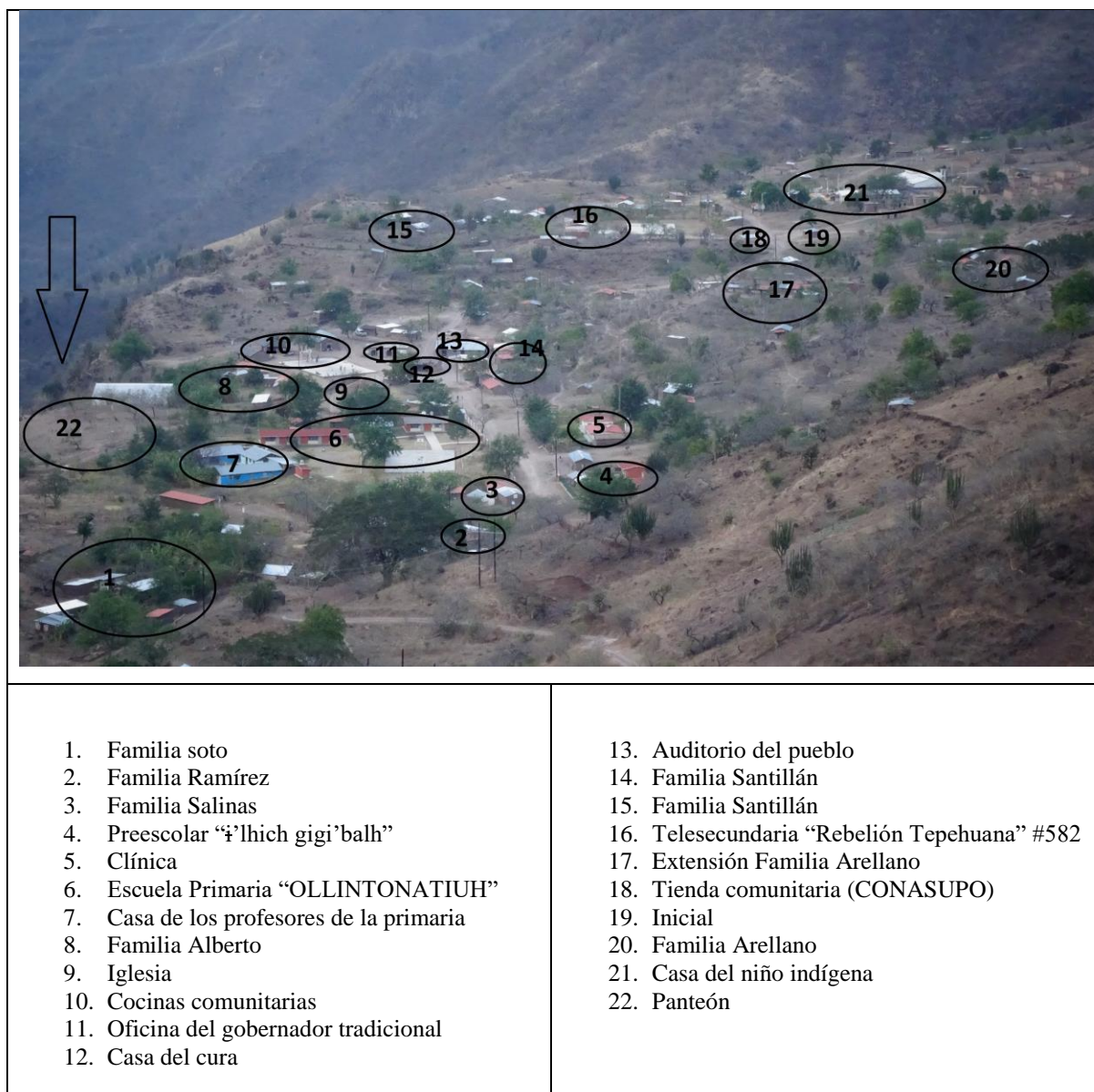


Figura 3. Cabecera comunal de Santiago Teneraca.

En la tabla anterior se muestra las instituciones principales de la comunidad y las familias grandes que lo conforma, en donde la vida gira entorno a los distintos rituales.

La organización social de los *o'dam* de Santiago Teneraca yace en la devoción de sus antepasados por medio de un sistema de autoridades combinando cargos comunitarios de origen colonial (las autoridades del *xiotalh*) y cargos comunitarios parentales propios de la comunidad (gobierno tradicional y comisariado de bienes comunales) (Reyes, 2006). Cabe señalar, que para tener derecho a asumir un cargo o ser parte del cuerpo de autoridades, la persona tiene que ser de la comunidad; mientras que, para las autoridades del patio familiar, sólo puede ser la descendencia de la actual autoridad.

En las autoridades de Santiago Teneraca se encuentran en primer lugar, los “señores”, quienes son los que ya han tenido o han cumplido con un cargo en el gobierno tradicional. Estas personas son reconocidas por ser “sabios”, estos personajes conocen los problemas de la comunidad, buscan posibles soluciones, así como dan consejos para vivir bien y enseñan a las nuevas generaciones, lo que implica gobernar, y/o hacer un bien comunal por medio de la práctica.

El gobernador tradicional de Santiago Teneraca se elige cada año, por medio de los señores junto con el grupo que conforma el gobierno tradicional y las autoridades del *xiotalh* (*mamkagim*) llevado a cabo en el *xiotalh* comunal que se realiza en septiembre. El elegido para gobernador tradicional se le manda llamar para presentarse en la oficina de las autoridades, en donde se le da valor, es decir, recibe un discurso por parte del gobernador saliente, en donde le explican las responsabilidades con las que tiene que cumplir durante el año de gobierno. Finalmente, se le entrega el *oxia* o la vara¹⁶ de mando el día primero de enero.

Autoridades del xiotalh (mitote).

¹⁶ La vara es un palo de Brasil adornado con listones de diferentes colores.

Estas autoridades son las encargadas de llevar a cabo las ceremonias que se realizan en el *n̄i'kartam* ‘patio del mitote’. Estos cargos duran el tiempo que dure en vida la persona y se compone de la siguiente manera:

<i>Xiotalh</i> comunal	<i>Xiotalh</i> familiar
<i>Jich o'dagim</i>	<i>Umuagim</i>
<i>Umuagim</i>	<i>Umuagim</i>
<i>Umuagim</i>	<i>Kikam</i>
<i>Kikam</i>	<i>Tua'dam</i> (moledora/cocinera)
<i>Tua'dam</i> (moledora/cocinera)	<i>Tua'dam</i> (ayudante)
<i>Tua'dam</i> (ayudante)	

Tabla 3. Autoridades del *xiotalh* familiar y comunal.

Autoridades de gobierno tradicional.

A continuación, presento los cargos de las autoridades que conforman el gobierno tradicional; éste está conformado por tres grupos: i) gobierno, ii) autoridades militares y iii) autoridades eclesiásticas, con un total de trece integrantes, entre sus responsabilidades está la de hacer mejoras en la comunidad, reparar caminos, dar aviso cuando hay *xiotalh* comunal, así como solucionar conflictos internos.

Gobierno	Autoridades militares	Autoridades eclesiásticas
<i>Jix kai'</i> Gobernador primero	Capitán	Fiscal
Alcalde Gobernador segundo	Alférez	Topil
Regidor	Cajero	
Alguacil primero	Sargento	
Alguacil segundo	Cabo	
	Guerra	

Tabla 4. Autoridades de gobierno tradicional.

Después de haber cumplido con algunos de estos cargos considerados de rango mayor, pueden pertenecer automáticamente a los “señores” y dichos cargos son los que a continuación presento: de las autoridades eclesiásticas: el fiscal; de las militares: sargento, cajero, alférez y capitán; y de gobierno: regidor, alcalde y *jix kai*’.

Las autoridades agrarias.

El comisariado de bienes comunales se elige por medio del *ja’kulhi’ñ* o los conteos de todos los comuneros de Santiago Teneraca, tiene un periodo de tres años, y “su función se encuentra reglamentada en la ley agraria” (Reyes, 2010, p. 60). La responsabilidad de estas autoridades es la administración de los bienes comunales, tales como: bienes muebles e inmuebles, es decir, el cuidado del territorio, el buen aprovechamiento de los recursos naturales, la resolución de conflictos agrarios que puedan surgir con otras comunidades, la gestión de proyectos productivos, entre otras actividades. La mayoría de las decisiones tomadas por estas autoridades se realizan en conjunto con los comuneros por medio de asambleas, ya que, la máxima autoridad es la asamblea, y éstas (autoridades) son sólo sus representantes, componiéndose de la siguiente manera: por un lado, está el presidente de bienes comunales, el secretario y el tesorero, y por el otro, el presidente del consejo de vigilancia y dos secretarios, así como sus respectivos suplentes.

Comisariado de bienes comunales	
Presidente de bienes comunales	Presidente del consejo de vigilancia
Secretario	Secretario 1
Tesorero	Secretario 2

Tabla 5. Autoridades agrarias.

1.5 Economía, vida cotidiana e indumentaria.

La vida cotidiana como parte de la identidad implica “la construcción de un *yo* y de un *otro* generalizado, ya que es la posible conciencia que refleja la pertenencia a una colectividad” (Brtolomé, 1997, p. 84), puesto que todo aquello que tiene sentido surge del

estilo de vida de quienes lo conforman; “la cotidianidad es entendible como la *construcción social de la realidad*: mundo interno y externo a la vez, objetivo y subjetivo, originado en los pensamientos y acciones de los hombres, al tiempo que sustento de dichos pensamientos y acciones” (Bartolomé, 2014, p.85), el espacio donde se comprende lo diferente y que representa una forma de medición fundamental para la revelación de un ser social.

La economía está estrechamente relacionada con la vida cotidiana, ya que es a través de ésta que se busca el sustento económico de cada familia. La vida económica también contribuye en la conformación de la identidad social. A continuación, se expone el proceso de búsqueda del bienestar de la familia, tanto de la salud, como de la economía.

Entre los *o'dam* de esta comunidad, son contadas las personas que tiene un trabajo pagado por el gobierno, a las mujeres se les da un apoyo monetario cada dos meses; por lo tanto, la mayoría se dedica a la agricultura, es decir, al cultivo del maíz, frijol y calabaza, que se hace en cuamiles¹⁷ ubicados por lo general, en las laderas de los cerros (Reyes, 2006), éste ocurre una vez al año en temporada de lluvias.

También es relevante la ganadería (ganado vacuno, caprino, porcino entre otras), además de que les provee de alimento (carne), éstos se pueden vender para las necesidades monetarias. En su flora los guamúchiles, ciruelos pitayos y zapotes, plátanos, papayas, guayabas, entre otros árboles frutales, además del consumo propio, también sirven para comerciarse cuando es temporada. Finalmente, algunos se dedican a la elaboración de artesanías para uso propio y venta en caso de haber oportunidad, ya que hay algunos proyectos por parte de la CDI principalmente, sobre la difusión de la artesanía; también se dedican al comercio (venta de abarrotes principalmente), aquí se vende productos locales y otros que surten de la capital de Durango; cabe señalar que son pocas las personas que logran mantener un negocio de este tipo.

¹⁷ El cuamil, en *o'dam* se llaman *xikuan* que significa “se quita” es decir, se quitan los árboles, arbustos y demás, de cierto lugar para sembrar.

Con lo anterior, paso a reseñar un día normal en *chianarkam*. Éste inicia al levantarse a las cinco o seis de la mañana para la preparación de la comida, en el caso de las mujeres, el procedimiento para la elaboración de las tortillas “el desayuno” es el siguiente:

- Al levantarse, lo primero que se hace es poner la fogata, lo cual requiere de leña y ocote maduro (para que prenda con facilidad), posteriormente, se acomoda la leña en medio del calentón, después se prende el pedazo de ocote y se pone en medio del montón de leña.
- Se saca la cal al nixtamal, es decir, se cambia de recipiente para que la masa no salga amarilla (por exceso de cal).
- Ya que se quita la cal, se muele el nixtamal en el molino de mano.
- Al terminar de moler el nixtamal, se procede a la elaboración de las tortillas, se prepara la masa, y se muele otra vez en el metate para que las tortillas salgan finitas.
- Se hacen pequeñas bolitas y se pasan a la torteadora y posteriormente al comal, éstos se dan por lo general tres vueltas mínimo para que se cosan muy bien.
- A la par que se hacen las tortillas se ponen los frijoles para que se vayan cocinando, mientras se hacen las tortillas.
- Finalmente, desayuna la familia o a veces, conforme se van levantando van desayunando y se dedican a sus respectivas labores.

Después del desayuno, por lo general, salen a trabajar, hombres y mujeres siempre juntos, ya sea en el campo, a hacer algún mandado o a alguna reunión; por ejemplo, en verano, se va a la milpa a arreglar la siembra, a quitarle el pasto que no sirve, a ponerles tierra a las matas, a cuidar que los animales no se metan, entre otras actividades.

A medio día es la hora de la comida, para esto, se lleva lonche desde que se sale de la casa, sólo es cuestión de calentarlo debajo de un árbol para comer. Cuidar de la milpa puede durar todo el día. El regreso a la casa sólo es para descansar y dormir. Al día siguiente puede ocurrir otro evento, por ejemplo, se tiene que ir temprano para volver antes de que llueva (esto en verano) y hacer alguna otra actividad, visitar algún familiar o ir a

trabajar con alguien que en ocasiones posteriores le ayudó y tiene que devolverle el favor, o que lo contrataron para trabajar.

Para el caso de los hombres, al levantarse (que puede ser desde que las mujeres se levanten) lo primero que hacen es adelantar pendientes, es decir, pueden ir a arreglar algún asunto pendiente en cierto lugar, en ese sentido conviene hacerlo temprano para que la persona en cuestión pueda ir y venir al amanecer y continuar con sus demás actividades. En otros casos, cuando hay necesidad de ir a por maíz, el proceso es el mismo, dependiendo la distancia que se encuentre la tienda o el lugar donde se consigue edicho alimento, esto en *toomuk* ‘temporada de no lluvias’.

Otra de las actividades principales y relevantes de los hombres (aunque varias mujeres lo hacen) es ir por la leña y ocote, que se obtienen de los árboles grandes que ya están secos, y por lo general se buscan fuera de la comunidad, la leña se corta con un hacha o una motosierra (ya es más común esta herramienta hoy en día). Al derribar el árbol seco se corta en pedazos pequeños de modo que se puedan cargar en el burro o en la camioneta; mientras que para el ocote se tiene que ir al bosque, buscar troncos secos, o pinos secos, se verifica que dicho tronco esté maduro, es decir, que tenga un color como fuego en su máximo esplendor (anaranjado rojizo).

Con respecto a los niños, a parte de ir a la escuela en período escolar; al regresar a casa ayudan en la mayoría de las actividades que hacen sus padres, ya que los niños de entre ocho y doce años tienen responsabilidades como adultos para llevar a cabo cualquier tarea que se les pueda asignar, es decir, el niño sabe las implicaciones de cuidar a otro niño, de la preparación de la comida, de cómo hacer artesanías, cuya elaboración tiene un grado elevado de dificultad. Los niños son trabajadores, creativos y viven su vida de manera natural, no están expuestos a las redes sociales, por ejemplo, no tienen contacto con la televisión, al menos en esta comunidad, por lo que su trabajo es prácticamente adquirir conocimiento de manera natural sin estar en un salón de clases, ésto a lo que respecta sobre los saberes y el conocimiento de la comunidad.

Sobre la indumentaria, según Bartolomé (2014) ha sido uno de los principales marcadores de rasgos culturales en los grupos étnicos, de esta manera “la ropa aparece así como un signo diacrítico de la identidad, cuyas características sirven para destacar no sólo la filiación étnica sino incluso la adscripción comunitaria, ya que los diseños suelen variar entre sectores de un mismo grupo etnolingüístico [constituyendo] códigos textiles, cuyos significados aludían a complejos referentes culturales” (Bartolomé, 2014, p.94).

Las características principales de la indumentaria *o'dam*, se destacan precisamente por su colorido traje tanto de los hombres como de las mujeres, estos colores en el traje de las mujeres representan los colores de la naturaleza, ya que, a la mujer se le ve como una flor, por ejemplo, en la pedida de una mujer se dice que *soiñchi' gu yooxi* que es literalmente cortar la flor. Se identifica la elaboración de diferentes tipos de morrales, muebles, utensilio de cocina, entre otras cosas para su uso cotidiano.

El traje de las mujeres está compuesto por: un *kutun* (blusa), *ipur*¹⁸ (falda) y *dilantar* (delantal). Éstas están hechas con telas de colores compradas en la ciudad, bordadas con encajes de colores, así como de listones, se plisa en frente y atrás de la blusa, en la falda las plisadas son un poco más grandes; se acompaña con calcetones de colores y guaraches de plástico. El traje del hombre está hecho de manta con hilos de colores, su confección es complicada, sólo algunas mujeres logran hacerlo bien, ya que de frente lleva un *a'oichdhix* (coloreado) finas con hilos de colores, se acompaña con guarache de correa blanco y morrales elaborados por las mujeres, un pañuelo de diferentes colores y un sombrero blanco adornado con calcomanías, guarriquejos y flores, como la que se muestra en la imagen 1.

¹⁸ *Ipur* viene de la palabra *ipun* que quiere decir crece y que está vivo. *Ipur* es entonces, una flor en esplendor.



Imagen 1. Vestimenta de Santiago Teneraca. Foto: Apolinar Arellano Mijarez

El tiempo de confección de la ropa varía, de acuerdo a la persona, al tipo de máquina y tipo de ropa, por ejemplo, el traje de las mujeres, se tarda entre uno y dos días dependiendo del tiempo que se le dedique, el de los hombres es de entre dos a tres días, por el grado de complejidad para la elaboración del *a'oi'dhix*.

La indumentaria está presente en todo momento, es de uso diario en la vida cotidiana. Para aquellas personas que no usan su traje tradicional, por lo menos en las ceremonias si lo portan. En los rituales, la mayoría de los instrumentos utilizados deben ser de la comunidad, ya que se tiene la creencia de que si se empiezan a usar materiales extranjeros (ropa, utensilios, etc.) se asustan los *jich gɬ'kora'*, y la palabra anunciada (*uañdhara'*) hacia ellos no tendrá valor.

1.6 Religiosidad.

Con respecto a la religión de los *o'dam*, Reyes (2006) menciona que se organiza en un ciclo ritual, donde se realizan tanto ceremonias de tradición prehispánica, en la que ubicamos aquellas que integran a los descendientes de una familia o que son a nivel comunal, en los cuales se pide por el bienestar de todos los participantes, como es el *xiotalh* (en español

mitote), y las fiestas de la religión católica¹⁹. Además de estas observaciones, agrego los rituales que se llevan a cabo al interior de la familia, en los que se pide por una persona en particular, como es el caso del ritual para curar la enfermedad del sueño y de la *ojiarura'* que se analiza en esta tesis, donde se requiere la presencia del *maggim*, denominado *xidhutu'n* (Mendía, 2016) (véase figura 4).

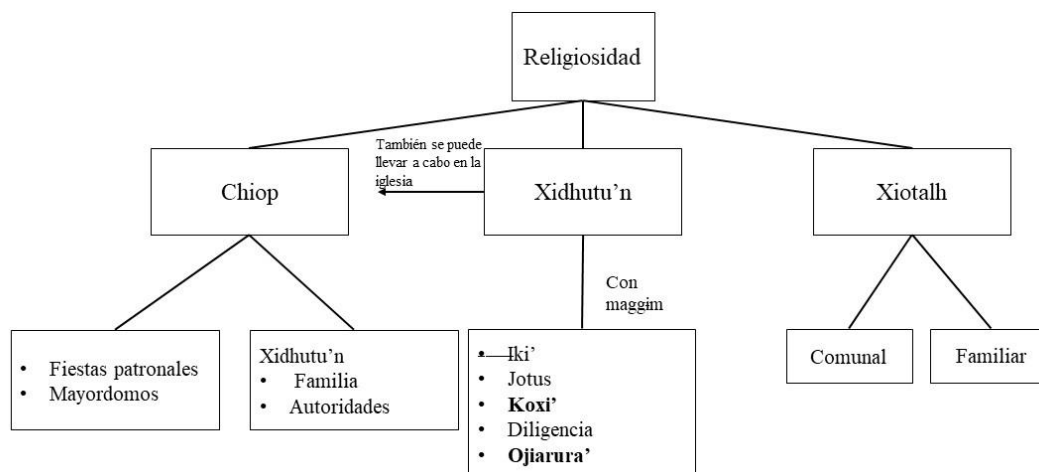


Figura 4. Religiosidad de los o'dam

Con respecto a las ceremonias del *xiotalh* o mitote, éstas pueden ser comunales y familiares, se realizan al aire libre, específicamente en el *nii'kartam* (lugar donde se da vueltas o se baila) o patio del *xiotalh*. Dichas ceremonias tienen una duración de entre cinco a doce días, una de sus características principales es el baile nocturno realizado al final de la misma, denominado: *na pai' dhuk bhan ji jurnidha'* (el día del anochecer o la culminación).

¹⁹ También están los rituales meramente católicos que son oficiados por un sacerdote como son los matrimonios y bautizos, los cuales se realizan bajo una solicitud para que el sacerdote asista a la comunidad, ya que Santiago Teneraca no cuenta con sacerdote. Para las fiestas de origen católico llevadas a cabo en la iglesia son de origen colonial difundidas por los evangelizadores franciscanos, aunque hay varias manifestaciones de la religión autóctona que conservan la cosmovisión indígena, por ejemplo: “la organización de los espacios bajo la lógica del quince (cuatro puntos y el centro)” (Reyes, 2006, p. 20). En las fiestas católicas, que son las patronales, por lo general duran entre dos y tres días; las veladas en los templos, las comidas comunitarias, las danzas (presencia de música) y las procesiones de las imágenes religiosas son las principales características de estas fiestas. Dichas fiestas son patrocinadas por los mayordomos, que por lo general son cuatro y dos ayudantes, cada mayordomo tiene a cargo un santo, con la responsabilidad de darle los cuidados necesarios durante un año, así como financiar los gastos de dicha fiesta (Reyes 2006).

En la mayoría de las comunidades *o'dam* el *xiotalh* se hace tres veces al año, vinculado con las estaciones de las lluvias, el cultivo, y la cosecha del maíz, el comienzo de la vida adulta, la iniciación de los *maggim*, siempre acompañados por músicos del mitote (Reyes, 2006).

En los rituales *xidhutu'n* se requiere la participación del *maggim*, se pueden llevar a cabo en la iglesia, en los lugares sagrados (cerros, ríos) y en el *xiotalh*, este tipo de rituales son todavía más íntimos, es decir, sólo participa la familia más cercana (núcleo familiar), que por lo general son “prácticas desde los cuales se cura/armoniza el *ii'mda'* (alma/vida)” (Mendía, 2016, p. 113) para regular la relación familiar, social, lo humano y no humano, en la figura 4 se pone en negritas los rituales que se analizan en esta tesis.

La vida social y las costumbres de los tepehuanos van de la mano con el acontecer cotidiano de los *o'dam* y con lo expuesto hasta aquí, así como de los otros componentes culturales abordados en este contexto. Según Reyes (2006) las ceremonias y rituales entre los *o'dam* transitan por etapas entre el nacimiento, la muerte e incluso después de la muerte. Cada una de las etapas se marca con una ceremonia específica. Después del nacimiento la placenta es enterrada para que el niño no padezca la enfermedad del frío, se entierra o también se puede plantar y de esta manera queda unido al lugar de su nacimiento (relación territorio-naturaleza-humano), días después se bautiza al recién nacido, para ésto se invita a un padrino (se une al parentesco), quien le pone agua (recién extraída de un manantial) y le prende una vela como símbolo de protección. Cuando estos niños cumplen un año aproximadamente, son presentados en los *xiotalh* familiares donde reciben por primera vez los tres alimentos más importantes: el venado (tatemado), el maíz en forma de tamal con frijoles y la sal, así como se les hace por primera vez la curación de la enfermedad del sueño (tema central de la tesis).

El desarrollo de los niños, como ya se mencionó antes, pasa por diferentes etapas, durante su crecimiento se le tiene que proteger por medio de los rituales, de la enfermedad del sueño (al cual pertenece el *uañdhara'* que analizo), presentarlo en el *xiotalh* familiar, como miembro de la familia; se le hace el ritual de un año, cuando se les caen los dientes,

cuando llegan a la pubertad, durante el cambio de voz en niños, en la primera menstruación y en el crecimiento de los pechos en las niñas.

Al morir son enterrados en el panteón de la localidad, durante este proceso los familiares colocan flores, agua, pinole y velas. Al momento de fallecer una persona, la familia debe hacer el ritual del *gu iki'* (el corte) de relación entre lo vivo y lo muerto, y cumplido el año de la muerte se realiza la ceremonia conocida como *jotus* o (corrida del alma) en donde participan los familiares y amigos, el difunto se manifiesta por última vez a través del *maggim*, desde donde expresa sus últimos deseos. Finalmente, el *maggim* intercede por él ante *guch gi'kora'* 'nuestros verdaderos padres' (dicho en el *uañdhara'*) para que éste pueda descansar y lo conduce al camino del cual nunca debe regresar (Reyes, 2006).

1.7 Cierre de capítulo.

Lo anterior explica cuáles son los componentes de la identidad étnica *o'dam*, esta discusión refiere al contexto, es decir, se señalan los elementos principales y los cuáles permiten conocer a detalle la perspectiva de los *o'dam* con respecto al mundo, los cuales van más allá de lo que se observa o se dice. Además, nos permite entender su forma de vida, el sustento del día a día, las formas en que se organizan, la relación humano-territorio, el conocer que entre los *o'dam* de Santiago Teneraca el medio natural (en el caso de las aves) también puede ser parte de la familia para hacer frente a cualquier problema y/o acontecimiento que se presente, así como entender el porqué de la realización de este tipo de rituales (tema central de esta tesis).

De esa manera, la conformación de la identidad *o'dam* está fundamentada “en una filiación cultural propia, o asumida como propia [como las instituciones del gobierno y la iglesia católica], con independencia de que la tradición cultural vaya cambiando con el transcurso del tiempo” (Bartolomé, 2014, p. 75). Es decir, los acontecimientos que se van presentando, adquieren una nueva significación a partir de la asimilación que realizan los comuneros de Santiago Teneraca; como lo vimos en la cronología de la comunidad (sección 1.2 historia y cronología de la comunidad), de esa manera la identidad incorpora

los diferentes eventos a partir del contexto cultural; así, la identidad étnica va reflejando el estado en el que se encuentra una cultura, en este caso, todas las actividades que hacen los *o'dam* refleja su identidad como grupo, es decir, esa identidad en acción, es la etnicidad entendida como la manifestación política de lo étnico (Bartolomé, 2014).

La existencia del grupo étnico (los *o'dam*) siempre conlleva un modelo ordenador para el sistema organizativo, ya que éste no puede separarse de lo cultural, como ámbito referencial dentro del cual éste se encuentra. Todo y cada uno de los miembros *o'dam* como grupo étnico habita espacios sociales definidos y organizados por la existencia de formas culturales específicas (Bartolomé, 1997), como las que ya vimos en páginas anteriores. Estas formas culturales son los elementos que ceden la particularidad que compone el carácter distintivo de los demás grupos étnicos existentes.

En la mayoría de las sociedades indígenas, la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra fundamentan la definición de la colectividad de origen y pertenencia. De esta forma el contexto de la identidad étnica puede apoyarse en componentes culturales privilegiados, vistos como rasgos característicos como la religión, la lengua, la cotidianidad, la indumentaria, los patrones alimentarios, el sistema político o la propia lógica económica, que pasan a contrastar con la de otros grupos, adquiriendo así una definición absoluta y una amplia capacidad normativa, como nos pudimos dar cuenta en lo que se ha abordado hasta aquí, es decir, los actos de habla que se encontraron en el *uañdhara'*, concretamente los representativos, se ven reflejados en la cotidianidad de los *o'dam*, como se pudo ver en este capítulo.

CAPÍTULO 2. TEORÍA Y PRÁCTICA PARA EL ESTUDIO CULTURAL Y LINGÜÍSTICO DE UN RITUAL

En este capítulo se revisan las referencias conceptuales que se siguieron para explicar y entender el ritual y el discurso del *uañdhara'* que estoy analizando, así como el proceso que para el desarrollo del mismo, el cual se organiza por etapas, partiendo desde la descripción del ritual, es decir, la etnografía y la documentación del *uañdhara'* hasta el análisis, como se describe a continuación: en la primera etapa se llevó a cabo la descripción del ritual por medio de la etnografía abordada desde diferentes perspectivas y siguiendo el modelo SPEAKING de la etnografía de la comunicación; en la segunda etapa, se documentó y se procedió al glosado del *uañdhara'*; en la tercera etapa: se clasificaron los datos y se realizó el análisis del discurso, mientras que en la cuarta etapa se escribieron los resultados del presente análisis.

2.1 Ritual y Símbolos

Para entender qué es un ritual retomamos a Turner (1980), primero señalo el ritual que se analiza en esta investigación es un ritual para la curación de la enfermedad del sueño y de la *ojiarura'*. Y es entendido como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980, p. 21). El ritual de curación contiene diversos símbolos, en ese sentido, un símbolo “es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual” (Turner, 1980, p. 21). De acuerdo con el Concise Oxford Dictionary citado por Turner (1980), se dice que “un símbolo es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya [sea] por asociación de hecho o de pensamiento” (Turner, 1980, p. 21). En este trabajo se observó que los símbolos, son objetos, actividad, relaciones, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual, que en este caso aplica a la realización de la curación de la enfermedad del sueño.

En ese sentido, un símbolo está implicado con el proceso social, es decir, “se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad

(Turner, 1980, p. 22) asociado con intereses, propósitos, fines, medios expresados por los humanos y otros derivados de la conducta observada (p. 22).

Los símbolos dentro del ritual, de acuerdo con Clifford Geertz (2003): “solo pueden “almacenarse en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada” (Geertz, 2003, p. 118). Los símbolos sagrados vinculan creencias y prácticas, nutren a la conducta humana y despiertan emociones (valores e ideas), en “aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo” (Geertz, 2003, p. 119), es decir, su fuerza radica en su capacidad para ordenar la experiencia. Para Geertz, un sistema religioso está conformado por “un racimo de símbolos sagrados, entretejidos en una especie de todo ordenado” (Geertz, 2003,120) por lo tanto, el número de símbolos sagrados contenidos dentro de toda cultura es limitado y varían de un pueblo a otro.

2.1.1 Estructura y propiedades de los símbolos

De lo anterior, “la estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado” (Turner, 1980, p. 22) y pueden derivarse a partir de tres tipos de datos: 1) formas externas y características observables, lo que se puede ver; 2) interpretaciones ofrecidas por los expertos religiosos y por los simples fieles, en este caso por el *maggim* y los de la petición; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el investigador (Turner, 1980).

Los símbolos generan la acción y los símbolos dominantes, por lo general, se convierten en focos de interacción y los grupos sociales se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos, realizan actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos (Turner,1980, p. 25).

Normalmente esos grupos representan componentes del sistema social secular, los cuales pueden ser corporativos, tales como, familias o linajes, o meras categorías de

personas con características similares (Turner, 1980), en este caso ese grupo corporativo, es la familia interesada en la curación de la enfermedad del sueño de un miembro específico (véase el capítulo 3).

2.1.2 Propiedades de los símbolos.

Las propiedades de un símbolo ritual, antes de interpretarse de acuerdo con Turner (1980) se tienen que clasificar los datos descriptivos recogidos. Una de las propiedades de las más simples es la condensación: muchas cosas y acciones representadas en una sola formación. El segundo “un símbolo dominante es una unificación de significata, dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de un hecho o en el pensamiento” (Turner, 1980, p. 30). La tercera es la polarización de sentido, es decir, todos los símbolos dominantes tienen dos polos de sentido distinguibles; en un polo se refiere al componente de los órdenes social y moral, en el otro polo, en la mayoría de los casos, son fenómenos y procesos naturales y fisiológicos.

En el primer polo Turner lo llama como “polo ideológico” y el segundo “polo sensorial”. En el ideológico se ubica “la ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y categorías sociales” (Turner, 1980, p. 31). En el polo sensorial, se ubican los deseos y sentimientos. Así pues, hay dos clases principales de símbolos distinguidos por Jung (citar), la primera, símbolos referenciales (lengua oral, la escritura, las banderas, entre otras), los cuales son predominantemente cognitivos y refiere a hechos conocidos. La segunda, símbolos de condensación en donde se incluye la mayoría de los rituales. Turner, tomando la definición de Sapir son “formas sumamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresión directa, que permiten la fácil liberación de la tensión emocional en forma consciente o inconsciente” (Sapir citado por Turner, 1980, p. 32).

Para realizar un análisis de los símbolos se tienen que tener en cuenta los cuatro atributos de los símbolos rituales descritos por Turner tomando de referencia a Sapir: 1) condensación de muchos significados, 2) economía de referencia, 3) predominio de la cualidad emocional, y 4) vínculos de asociación con regiones de lo inconsciente. Los

símbolos rituales son al mismo tiempo símbolos de referencia y símbolos de condensación, y cada símbolo es multireferencial. Dichos símbolos son “una coincidencia de cualidades opuestas, uniones de lo alto y lo bajo” (Turner, 1980, p. 33). Con respecto a los símbolos dominantes, también hay dos clases principales, la primera se dirige a un espíritu concreto, la segunda consiste en “altares junto a los que los sujetos de esos rituales se sientan para ayudarlos a realizar acciones de naturaleza simbólica o ritual” (Turner, 1980, p. 34). Ambas clases están vinculadas a seres no empíricos como su soporte, como representación o simplemente se identifican con ellos.

Los símbolos dominantes en un ritual pueden no ser los únicos, ya que durante el proceso también puede haber otros símbolos dominantes, que puede presidir de toda la ceremonia, otras solo fases particulares, estos símbolos se les puede llamar símbolos instrumentales, los cuáles hay que contemplarlos en su contexto más amplio, es decir, “en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado” (Turner, 1980, p. 35), ya que cada ritual tiene su propio propósito, fines específicos y estos símbolos pueden ser un medio para conseguir ese fin o propósito.

Para los modos de inferencia en la interpretación hay que tomar en cuenta no sólo el contexto de cada tipo de ritual, sino el contexto general de la misma. En ese sentido, Turner (1980) ubica dos contextos que son fundamentales, uno en el campo de acción, y el otro el contexto cultural, “dentro del cual los símbolos son considerados como agregados de sentidos abstractos” (Turner, 1980, p. 48) y que al momento de “comparar los diferentes tipos y tamaños de contextos en que se presenta un símbolo dominante, [el significado atribuido] en un tipo concreto de ritual pueden ser mutuamente consistentes, caso contrario, si se considera ese símbolo dominante como un sistema simbólico total, puede haber contradicciones de los significados (Turner, 1980), es decir, que cada símbolo tiene un significado, de acuerdo al contexto.

Por último, para poder hablar de los significados de los símbolos, es decir, para interpretarlos hay que distinguir estos niveles o campos de sentido que Turner ha llamado:

1) el nivel de la interpretación indígena (*maggim*)²⁰, denominada exegética; 2) el segundo nivel es el sentido operacional (la práctica) y el tercer nivel concierne al sentido posicional (contexto cultural). En el nivel exegético, la información se obtiene de los colaboradores especialistas en rituales (como ya se mencionó del *maggim*, los participantes del ritual). En el segundo nivel es donde se observa no sólo lo que dicen, sino lo que hacen con ese ritual, es decir, se toman en cuenta “no sólo el símbolo, sino la estructura y la composición del grupo que lo maneja” (Turner, 1980, p. 56) y el tercer nivel proviene de la relación con otros símbolos en una totalidad (la práctica y contexto cultural).

Para cerrar este apartado puedo afirmar que, el ritual para la curación de la enfermedad del sueño y de la *ojiarura*, por las características que presenta, se puede considerar de acuerdo con Turner (1980) como un culto curativo dentro de los rituales de aflicción, en este caso particular, el ritual tuvo una duración de cinco días y se llevó a cabo en la casa de la persona por quién el *maggim* (persona sabia) está haciendo esta petición hacía los verdaderos padres, como nuestro más adelante, el ritual contiene diferentes símbolos e intenciones para llevarse a cabo.

2.1 La teoría pragmática.

La pragmática según (Blum-Kulka, 2000) se encarga del estudio de la comunicación lingüística en contexto. En donde el principal medio de comunicación entre las personas es el lenguaje; no obstante, el tener solo el conocimiento de las palabras y de la gramática de la lengua no garantiza el éxito en la comunicación. Ya que “las palabras pueden significar más (o algo distinto de) lo que dicen. En su interpretación intervienen una multiplicidad de factores, entre los cuáles se encuentran la familiaridad del contexto, las marcas de entonación y de los supuestos culturales” (Blum-Kulka, 2000, p. 67), es decir una misma frase puede tener significados diferentes en contextos diferentes y se pues expresar la misma intención por otros medios lingüísticos. De es manera, en definición formal de la pragmática se hace hincapié en el hecho de que “la pragmática es la ciencia del lenguaje en relación a sus usuarios” (Mey, 1993, p. 5 citado por Blum-Kulka, 2000), es decir, que su

²⁰ *Maggim* se traduce como persona que sabe o persona sabia y entre sus actividades está la de llevar a cabo rituales.

objeto de estudio es tanto el proceso como el producto de la comunicación, incluyendo su introducción en la cultura y las consecuencias sociales.

2.2 Discurso.

Con respecto al discurso, de acuerdo con Calsamiglia y Tusón (1999) hablar de este tema es hablar de una práctica social, de una forma de acción entre los hablantes, articulado por el uso lingüístico contextualizado, ya sea oral o escrito, el discurso es parte de la vida social, y a la vez funciona como instrumento que permite crear esa vida social (Calsamiglia y Tusón, 1999). Hablar es entonces, construir piezas textuales con un objetivo en un contexto, es decir, “las formas lingüísticas se ponen en funcionamiento para construir comunicación o formas de representar el mundo, real o imaginario” (Calsamiglia y Tusón, 1999, p. 15).

El discurso como práctica social es complejo, por el modo de organización del texto, así como el nivel en que se encuentra su construcción, es decir, las formas lingüísticas, desde la unidad más pequeña hasta llegar al discurso, y no sólo eso, sino que, también hay una serie de reglas, normas tanto textuales como culturales, que orientan a las personas para llevar a cabo un “discurso coherente y apropiado para cada ocasión de comunicación” (Calsamiglia y Tusón, 1999, p.).

Para abordar el tema del discurso, Calsamiglia y Tusón (1999) mencionan que es “adentrarse al entramado de relaciones sociales, de las identidades, de los conflictos” (Calsamiglia y Tusón, 1999, p. 16) para entender la forma de ver el mundo de los otros y cómo se expresan en distintos momentos en un contexto dado, en ese sentido conviene hablar de los actos de habla.

2.2.1 Teoría de los actos de habla.

Esta teoría surge desde una perspectiva filosófica-lingüística por Austin (1990) y está basada en la idea de que el lenguaje no sólo sirve para describir el mundo, sino que con él también se realizan ciertas acciones, además de decir algo. La unidad básica de la comunicación son los actos de habla. En ese sentido, cada vez que empleamos el lenguaje, podemos transmitir una información (hoy es lunes), pedir algo (pásame el libro), dar

consejos (deberías de leer más), o demandar información (¿cuándo va a venir?), etc. En todos los casos, llevamos a cabo actos de habla, es decir hacemos cosas con palabras (Austin, 1990).

De acuerdo con Van Dijk (1996) los actos son emisiones que se usan un contexto comunicativo, en donde haya interacción social y que tiene una función específica para realizar una acción y lo que determina las condiciones para que un acto de habla sea adecuada o satisfactorio es el contexto comunicativo (pragmático), es decir, una acción es satisfactorio si el resultado que produjo el acto de habla coincide con el objetivo del emisor, dichas condiciones se manifiestan “del conocimiento, suposiciones (creencias), deseos y evaluaciones que tanto del emisor como del receptor poseen, como del contexto y las relaciones de jerarquía y poder que se generan entre los participantes del discurso” (Merino, 1998, p. 166).

Partiendo de la teoría de los actos de habla Austin (1990) establece tres tipos de actos de habla, los cuales considera que son simultáneos en cualquier emisión lingüística:

1. Los locucionarios son emisiones que tienen un significado referencial y/o literal, el contenido de los actos locutivos deriva de las reglas gramaticales.
2. Los ilocucionarios conllevan una intención como pedir perdón, afirmar o negar.
3. Y los perlocucionarios son los efectos que el acto ilocucionario produce en el comportamiento del oyente (Merino, 1998).

Después de los actos de habla el autor hizo una clasificación de los actos ilocucionarios en constativos y realizativos, distinguiendo cinco clases en estos últimos. Posteriormente, partiendo del trabajo de Austin, Searle (1991) elaboró y avanzó en la clasificación de los tipos de actos de habla, proponiendo una taxonomía de categorías básicas de los actos ilocucionarios, que se presentan a continuación:

1. Los representativos, la intención del hablante es presentar al oyente como son las cosas, es decir, se puede *afirmar, predecir, anunciar, insistir*;

2. Los directivos son intentos del hablante para que el oyente haga algo, los verbos que se pueden usar en este acto son *preguntar, pedir, prohibir, recomendar, exigir, encargar*, entre otros...;
3. Los compromisorios por lo general señalan una promesa a futuro en donde se puede *ofrecer, prometer o jurar* algo a cambio de algo;
4. Los expresivos, expresan diferentes estados sociológicos que especifican la condición de sinceridad en la expresión de una intención, los cuales pueden ser *pedir perdón, perdonar, agradecer o felicitar*; y finalmente:
5. Las declarativas involucran la exitosa realización de ellas para garantizar el logro del objetivo, es decir, se puede *sentenciar, declarar la guerra, levantar la sesión de algún evento*, etc. (Casamiglia y Tusón, 1999, Merino, 1998).

Como el *uañdhara'* es una petición, entonces conviene hablar de los tipos de peticiones que pueden existir. Las peticiones según Orozco (2010) tentativamente se pueden clasificar de la siguiente manera: orden, petición, ruego y mandato.

Cabe señalar, que se ha encontrado escasa bibliografía con respecto a los tipos de peticiones o específicamente tipos de peticiones en un discurso ritual. Lo que sí, es que según Lyons, (1980) citado por Orozco, la diferencia entre órdenes y peticiones es que la petición deja al destinatario la opción de rehusarse al cumplimiento del mando, mientras que una orden no deja esa opción, el término mando agrupa ordenes, exigencias y peticiones, súplicas etc. Otra cosa que considera Orozco (2010) es que *ordenar, pedir, rogar*, son actos impositivos porque benefician al hablante, mientras que *invitar, aconsejar y recomendar* no son impositivos porque benefician al oyente. Al parecer en el *añdhara'* están los actos no impositivos, debido a que todos los participantes involucrados en la curación del enfermo, tanto humanos como no humanos (dioses) tienen que estar de acuerdo con la solución y de esa manera encontrar un equilibrio entre todos los participantes.

Estos son los tipos de actos de habla que tomé en cuenta para el análisis discursivo del *añdhara'*, el cual tiene participantes y ocurre en un espacio determinado, que en este

caso es la comunidad de *Chianarkam* (Santiago Teneraca) y se articula con el contexto cultural y la identidad étnica.

2.3 Metodología de trabajo.

En este apartado presento la metodología a partir de las etapas de trabajo que llevé a cabo. La primera etapa correspondió al trabajo de campo y registros etnográficos, la segunda etapa a la documentación y glosado de *uañdhara*'. La tercera etapa involucra el análisis del ritual siguiendo el Modelo SPEAKING para el análisis simbólico cultural (véase capítulo 3) y el análisis lingüístico pragmático discursivo (véase capítulo 4).

2.3.1 Método etnográfico.

La presente investigación descansa en la metodología cualitativa, de acuerdo con Taylor y Bogdan (1994); ya que es entendida como un método descriptivo para la recolección de datos mediante un conjunto de técnicas, es decir, un modo de hacer frente al mundo empírico. Algunas características del método cualitativo definida por los autores antes mencionados, son las siguientes: este método es inductivo, porque, a partir de la recolección de datos, el investigador reflexiona y elabora conceptos, así como busca entender y comprender dicho grupo investigado, es decir, investigar es tratar de ver el escenario y las personas desde una perspectiva holística como un todo, y evitar reducirlos, ya que, todas las perspectivas son valiosas (Taylor y Bogdan 1994).

Otro aspecto metodológico de la investigación, es que para la adquisición de datos es esencial experimentar la vida del grupo étnico estudiado, identificarse con ellos, para entender el mundo como ellos lo entienden y de esa forma comprender su modo de ser y sus prácticas, porque no se trata de buscar la verdad, sino de comprender su otredad. De esa manera, este método es humanista, es decir, se conoce de manera más personal a los participantes al grado de sentir lo que ellos (participantes) sienten. Por lo que el estudio cualitativo se valida mediante un “ajuste entre los datos y lo que la gente dice y hace” (Taylor y Bogdan, 1994, p. 21).

De esa manera, empleamos el método etnográfico para la descripción del contexto y el ritual. La etnografía, como se mencionó en la introducción del capítulo, se aborda desde diferentes perspectivas. En primer lugar, de acuerdo con Taylor y Bogdan (1994) es entendida como un estudio descriptivo detallado de la cultura del grupo étnico a observar (Taylor y Bogdan, 1994), los *o'dam* en este caso. En segundo según Pujadas (2010) la etnografía puede tener dos significados, por un lado, puede entenderse como “proceso de adquisición del conocimiento sobre una determinada sociedad sociocultural a partir de la aplicación de un conjunto de técnicas de campo” (Pujadas, 2010, p. 15), así como también la interpretación de esos datos obtenidos; por otro lado, también es entendida como producto, es decir, “el resultado de la elaboración e interpretación que el investigador hace del conocimiento adquirido” (Pujadas, 2010, p. 15).

Entre estos dos significados existe una conexión puesto que, uno es consecuencia del otro, es decir, la etnografía es un método que se utiliza para recoger y analizar datos que se adquieren en el trabajo de campo, y posteriormente esos datos recogidos son con los que se pueden construir las teorías sobre la cultura y la sociedad (Pujadas, 2010). Cabe aclarar que en este trabajo no sólo se tomó en cuenta la interpretación del investigador, sino también la interpretación de los actores involucrados (los participantes), es decir, como parte de la comunidad, cada quién conoce los alcances y límites que tiene que considerar al momento de llevar a cabo la investigación.

Y por último desde la antropología lingüística, Duranti (2000) define la etnografía como “la descripción escrita de la organización social, las actividades, los recursos simbólicos y materiales, y las prácticas interpretativas que caracterizan a un grupo de individuos” (Duranti, 2000). Desde estas perspectivas se realizó la descripción etnográfica del ritual para la curación de la enfermedad del sueño y de la *ojiarura*, lo cual corresponde a la primera etapa de trabajo.

Con respecto a las técnicas, me concentré en la realización de observación participante, lo cual implica “la interacción social del investigador y los informantes” (Taylor y Bogdan, 1994, p. 31), es decir, a través de esa convivencia se obtienen los datos

de forma natural. En este caso, ser parte de la comunidad, me permitió obtener datos concretos para la investigación, que explico más adelante. A continuación, presento el proceso que se siguió desde la observación participante para el trabajo de campo: Taylor y Bogdan (1994) mencionan que el etnógrafo inicia con el establecimiento de relaciones con los informantes, de modo que su presencia no sea incomoda; en este primer contacto el investigador avanza lento, observa quiénes pueden ser los contactos principales y quién está dispuesto a ayudar.

En este caso, mi avance con los colaboradores fue distinto, ya que como lo he mencionado anteriormente ser de la comunidad me permitió acelerar este paso y acercarme al *maggim* de manera directa, hablar con él y hacerle las preguntas sobre el ritual. Es importante señalar que acceder al *maggim* no es sencillo, mucho menos presenciar un ritual familiar, como hemos visto, los *o'dam* son un pueblo endogámico, donde en las prácticas rituales sólo participan personas del grupo *o'dam*, quienes además cumplen con las normas previas durante el ritual; por otra parte, en todas estas actividades la comunicación se realiza en lengua indígena, lo cual requiere saber la lengua o tener un traductor. El ritual que analizó sucedió al interior de mi familia, lo que me permitió intercambiar información y reflexionar con los participantes sobre los rituales y buscar los significados simbólicos de los materiales y acciones que se llevan a cabo, así como el significado de algunas palabras que sólo se presentan en los *uañdhara*.

De esa forma conviene hablar sobre la negociación de Rol, hay que saber “establecer un equilibrio entre la realización de la investigación de una manera adecuada y acompañar a los informantes” (Taylor y Bogdan, 1994, p. 53), tener un rol familiar dentro de este escenario puede ser ventajoso, ya que de esta manera se pueden obtener datos con mayor facilidad. Sin embargo, el reto puede ser complejo, ya que, como miembro de la comunidad, conozco los límites, es decir, lo que se puede revelar y lo que no se puede revelar ante los “otros”, por lo que tuve que negociar mi rol como investigadora. Dicha negociación, fue la de no sacar fotografías en pleno ritual, ni tampoco el de revelar el nombre del *maggim* y de otros participantes, entre otras.

La mayoría de las entrevistas, diálogos e intercambio de conocimientos se llevaron a cabo en las fogatas que se prenden al interior del *kiicham*, las cuales se convierten en un espacio de aprendizaje para todos los asistentes, ya que no sólo se observa y se participa, sino que también se reflexiona y se dialoga con los demás participantes de la comunidad o de la familia. En estos lugares se aprende de todo, es decir, desde chistes, historias, cultura, hasta planes a futuro, en resumen, aquí se construye el conocimiento. Utilizar la fogata para adquirir datos me facilitó el trabajo, porque de esta forma, las preguntas y respuestas no resultan incómodas, como ocurriría en otro espacio, puesto que “saber qué es lo que no debe preguntarse puede ser tan importante como saber qué preguntar” (Taylor y Bogdan, 1994, p. 69), es decir, hay que saber cómo y de qué manera se formulan las preguntas.

En las fogatas además de lo que ya mencioné, también se empleó la técnica del *sapok* o *sobkia*’ el cual se usa en dos sentidos uno hace referencia a platicar y otra en contar historias, es decir el *sapok*, por lo que la combinación de estos dos sentidos “se convierte en uno de los procesos de enseñanza del pueblo tepehuano (*o’dam*); la oralidad como medio por la cual se transmiten conocimientos a partir de los cuentos, historias, mitos o leyendas” (Mendía, 2016, p. 32).

La información recabada se encuentra en el diario de campo, ya que “la observación participante depende del registro de notas completas precisas y detalladas” (Taylor y Bogdan, 1994, p. 74). Llevé a cabo una descripción detallada de los lugares y actividades en donde los rezos están presentes, para este trabajo sólo se tomó en cuenta un ritual.

2.3.2 Etnografía de la comunicación

De acuerdo Hymes (1964a) citado por Prado (2007), como una definición preliminar hecha a la etnografía de la comunicación le corresponde describir e informar sobre los procesos que están relacionados con el habla y su uso, es decir, las clases de eventos comunicativos, elementos relevantes de dichos eventos, así como la importancia de las funciones que dependen de esta interacción comunicativa, es decir, la etnografía de la comunicación describe “la organización de los significados lingüísticos en estilos de habla, en términos de una matriz funcional del habla de una comunidad” (Prado, 2007, p. 11).

Dell Hymes establece dos características esenciales de esta etnografía: 1) los resultados se deben tomar en conjunto con las diferentes disciplinas de las ciencias humanas, como son la psicología, la sociología, la lingüística, la etnología, etc.; correlacionando cada uno de los marcos de referencia que ellas poseen 2) se debe tomar a una comunidad lingüística como contexto, e investigar los aspectos de la interacción comunicativa como un todo, para que de esa forma se complemente no sólo el aspecto lingüístico a nivel de código y canal, sino también los elementos socioculturales que se asocian a dichas prácticas (Prado, 2007).

En ese sentido, la etnografía de la comunicación se ocupa: a) de los recursos sociolingüísticos de una comunidad específica; es decir, tomar en cuenta no sólo las cuestiones gramaticales en el sentido tradicional, sino el conjunto de potenciales lingüísticos para el uso y significados sociales, tales como: los estilos, las formas y los términos de referencia y el tratamiento; las relaciones léxicas; las relaciones entre enunciados, tales como la vinculación y la presuposición, entre otras; b) El uso y la explotación de estos recursos en el discurso y en la interacción social, como en las situaciones en que se está o no de acuerdo, en que se muestra respeto, deferencia, y/o adulación; c) También se preocupa de las interrelaciones y organizaciones pautadas de estos diversos tipos de discurso e interacción sociales en la comunidad; y d) Las relaciones de estas pautas del hablar con otros aspectos y dominios de la cultura; tales como la organización social, la economía, la religión, y la política, entre otras (Prado, 2007).

De lo anterior, para llevar a cabo un análisis desde la etnografía de la comunicación hay ciertas implicaciones de un acto en términos comunicativos generales, en donde se involucra al oyente “en tanto que comparte con el hablante los elementos funcionales y componenciales para la interpretación de un enunciado” (Prado, 2007, p. 16). Ahora bien, el acto contempla una serie de componentes analíticos de gran relevancia a la hora de realizar un análisis, de esa forma surge el modelo SPEAKING.

El modelo SPEKING es una propuesta que se ocupa en el análisis del discurso y compone una serie de eventos y actos de habla dentro de un contexto cultural, dicho modelo fue propuesto por Hymes (1964a) quien presenta una primera lista de rasgos y componentes de los eventos comunicativos, con el objetivo de proveer una guía útil que permita aclarar los rasgos relevantes de un evento comunicativo (Duranti, 1999).

Dell Hymes completó la primera lista hasta incluir 16 componentes agrupados en ocho grandes apartados que pueden recordarse gracias al acronimo SPEAKING (Hymes, 1972a): S (situación: circunstancias físicas y escena); P (participantes: hablante/emisor, remitente, oyente/receptor/audiencia, destinatario); E (fines: resultados, propósitos); A (secuencias del acto comunicativo: forma y contenido del mensaje); K (tono); I (instrumentos: canal y forma de habla); N (normas: normas de interacción y de interpretación); G (géneros) (Duranti, 2000, p. 262).

Para la descripción del ritual seguí este modelo con el propósito de tener una organización adecuada al momento de hacer el análisis, dicho modelo sirve para describir una situación comunicativa detallada de un evento comunicativo o un discurso como el ritual para la curación de la enfermedad del sueño y de la *ojarura* (discurso ritual: “el *uañdhara*”). Para el abordaje de las relaciones que tiene dicho discurso y usos de este tipo de discurso, así como el papel que juega dentro de la cultura *o’dam*, lo realizo desde el análisis simbólico, siguiendo la propuesta de Turner (1980), para el mejor entendimiento del ritual y de los diferentes procesos llevados a cabo, debido a que sin este análisis simbólico no se podría entender dicho ritual.

En suma, a partir del establecimiento de esas negociaciones, de la aplicación de técnicas y del registro detallado y sistemático, pude adquirir esos datos para esta investigación.

2.3.3 Documentación y glosado de *uañdhara*

El texto *o’dam* que se glosa en esta tesis corresponde a la segunda etapa de trabajo, contiene la transcripción basada en el alfabeto práctico de la lengua, segmentación

morfológica, glosado y traducción al español. Éste fue registrado en el marco del proyecto: *Documentación sobre los diferentes géneros, discursos orales, entre los tepehuanos del sur de Durango*, financiado por parte de la Academia Mexicana de Ciencias, el CONACYT, y el Consejo Consultivo de Ciencias de la República Mexicana (cf. Beca para mujeres en las ciencias sociales y las humanidades 2015 otorgada a la Dra. Gabriela García Salido).

El audio de la petición del enfermo (*uañdhara'*, la palabra del sabio), fue grabado y compartido por el *maggim* y se llevó a cabo en la casa del enfermo en la comunidad de Santiago Teneraca, Municipio de Mezquital, Durango, y tiene una duración de 14:01 minutos. Para la grabación se ocupó una Tascam Dr-100. Se crearon metadatos al momento de la grabación para facilitar su uso y el reconocimiento de los diferentes audios que fueron grabados. Entre los metadatos se enlistan los siguientes:

1. Identificación de la grabación
2. Información del tipo de texto
3. El tipo de equipo que se utilizó
4. Información del colaborador
5. Información de la persona que grabó
6. Información del proyecto

Dichos archivos de audio fueron guardados en fomato .WAV y .MP3, para posteriormente utilizar el programa ELAN para su transcripción, traducción y glosado, como se muestra en la imagen 2.



Imagen 2. Programa ELAN: transcripción y traducción del *uañdhara*

Para la transcripción y traducción²¹ se siguió la ortografía práctica, que es utilizada por la Secretaría de Educación Pública, principalmente de la Dirección General de Educación Indígena. Este alfabeto fue elaborado por los docentes hablantes de la lengua *o'dam* en la década de 1980. Dicho alfabeto se describe a continuación con su representación fonética.

2.3.4 Consonantes

	Bilabial	Alveolar	Alveo-palatal	Velar	Glotal
Oclusiva sorda	p [p]	t [t]		k [k]	' [ʔ]
Oclusiva sonora	bh [b]	d [d]		g [g]	
Fricativa	b [β]	s [s]	x [ʃ]		j [h]
Africada Sorda			ch [tʃ]		
Africada sonora			dh [dʒ]		
Nasal	m [m]	n [n]	ñ [ɲ]		
Liquida		r [r]	lh [ɭ]		
Semivocal			y [j]		

Tabla 6. Consonantes de la lengua *o'dam*. Fuente: Willett y Willett (2015).

2.3.5 Vocales

²¹ La traducción del *o'dam* al español fue libre.

	Posición de la lengua y forma de los labios		
Altura de la lengua	Anterior no redondeado	Posterior no redondeado	Posterior redondeado
Alta	i [i]	ɨ [ɨ]	u [u]
Media	e [e]	ɘ [ɘ]	o [o]
Baja		a [a]	

Tabla 7. Vocales del *o'dam*. Fuente: Willett y Willett (2015).

Para el glosado del texto se siguen las reglas de glosado de Leipzig: convenciones para glosas inter-lineares morfema por morfema (versión revisada en febrero de 2008).²² Este tipo de glosa nos aporta información relevante para entender los significados y propiedades gramaticales de palabras individuales y partes de palabras, utilizadas en los *uañdhara'* de la lengua *o'dam*. Cabe señalar que las glosas son parte del análisis lingüístico que permiten una estrecha asociación con los componentes simbólico-culturales, aspectos que se desarrollan más adelante en esta investigación.

Para las líneas del glosado, se siguió la propuesta que hace Schultze-Berndt (2007), la cual se compone de cuatro líneas²³, como se muestra en el ejemplo (1): En la primera línea, se presenta la forma ortográfica (como lo escriben los hablantes); en la segunda línea, la segmentación morfológica. Los límites de clíticos se expresan con el signo igual (=); para la unión de los afijos se representa con el guión medio (-); el punto (.) indica que la palabra tiene más de un significado (reglas de Leipzig). La tercera línea presenta las anotaciones lingüísticas, las categorías gramaticales, tipo de morfemas, los afijos, así como los clíticos, en donde las categorías gramaticales se escriben en versalitas y los verbos se dejan en minúscula. Por último, en la línea cuatro, se presenta la traducción libre al español.

²² Desarrollado por el Departamento de Lingüística del Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva (Bernard Comrie, Martin Haspelmath) en conjunto con el Departamento de Lingüística de la Universidad de Leipzig (Balthasar Bickel). Las Reglas de glosa de Leipzig consisten en diez reglas para la sintaxis y semántica de glosas interlineales, y un apéndice con un léxico propuesto de etiquetas de categoría abreviadas.

²³ La cantidad de líneas para la anotación lingüística va a depender del interés de cada investigador o lingüista.

(1) 1	Alh jiñ gi'kura' jix dhudukam	
2	alh jiñ-gi'kora'	jix=dhu-du-kam
3	AFC POS:1SG-padres	COP=RED:PL-sagrado-POSP:origen
4	<i>ohh padres sagrados</i>	

2.4 Cierre del capítulo.

En este capítulo se presentaron las teorías y referencias conceptuales que nos acercan a la explicación y comprensión del ritual y del *uañdhara'*. Es decir, la teoría de los actos de habla, ya que, parece que en el discurso se reflejan gran parte de las actividades que se realizan entre los *o'dam*. Y a partir de esta teoría, se analiza el *uañdhara'*.

En este mismo capítulo, también se presentó la metodología que seguí para la elaboración de la monografía y la descripción del ritual, el cuál fue a partir de la realización de trabajo de campo etnográfico y siguiendo el modelo SPEAKING correspondiente a la etnografía de la comunicación, como primera etapa de trabajo y proveyó del material empírico para el análisis simbólico cultural del ritual. La documentación y glosado del *uañdhara'* fue la segunda etapa a partir de la cual se desprende el análisis lingüístico discursivo, haciendo en un primer momento la traducción de la misma siguiendo el alfabeto práctico del *o'dam* elaborado por profesores bilingües del *o'dam*-español de la SEP de Durango, como se mencionó en el apartado metodológico de este capítulo, en un segundo momento, se llevó a cabo el glosado, bajo las reglas de Leipzig: convenciones para glosas interlineares morfema por morfema (versión revisada en febrero de 2008), como ya se mencionó anteriormente.

CAPÍTULO 3. RITUAL PARA LA CURACIÓN DE LA ENFERMEDAD DEL SUEÑO. ETNOGRAFÍA Y APLICACIÓN DEL MODELO SPEAKING PARA EL ANÁLISIS SIMBÓLICO Y CULTURAL O'DAM.

En este capítulo presento la descripción etnográfica del ritual para la curación de la enfermedad del sueño y de la *ojiarura*, organizada con base en el modelo SPEAKING, es decir se seguí este orden: la situación, participantes, instrumentos, actos, normas, clave, género, fines y se continúa con actos. Asimismo, desarrollo el análisis simbólico cultural para mostrar la relación del ritual con la reproducción de las bases culturales del pueblo *o'dam*.

3.1 S = La situación corresponde a la pregunta ¿dónde y cuándo?

De acuerdo con Turner (1980) el ritual que analizo se puede considerar como un culto curativo dentro de los rituales de aflicción, en este caso particular, el ritual tuvo una duración de cinco días y se llevó a cabo en la casa del enfermo, un hombre de 16 años quien sufrió un accidente automovilístico y estaba impedido físicamente para trasladarse a la casa del *maggim*, como es acostumbrado, motivo por lo cual el *maggim* acudió a la casa del enfermo. Si bien el ritual se llevó a cabo en julio de 2015, éste está articulado a una serie de eventos que sucedieron años antes, los cuales se fueron acumulando hasta llegar a esta situación (el accidente) y está inscrito dentro de una organización familiar, practicas rituales, y envidias, entre otras.

3.2 P = Participantes ¿Quién y a quiénes?

En este tipo de ritual,²⁴ participan la familia nuclear del enfermo como son los padres, hermanas y hermanos, si estos últimos están casados, pueden decidir si participan o no. En este caso, Manuel es soltero por lo que participó la mayoría de la familia: ambos padres y cinco de los ocho hermanos que son en total, estos hermanos eran solteros. El ritual comienza con la búsqueda del *maggim*, que puede ser en la misma comunidad o muchas veces es necesario buscarlo en otras localidades de la región, algunas de ellas están

²⁴ Entre los *o'dam* se realizan diversos rituales, ver Reyes (2006), Mendía (2016). En esta tesis abordo los tipos de rituales en el apartado de religiosidad (véase capítulo 1).

aproximadamente a cuatro horas a pie. Es necesario visitar personalmente al *maggim*, hay que considerar que puede encontrarse fuera de su casa por haber salido a trabajar, incluso fuera de la comunidad; una vez que se ha encontrado a un *maggim*, hay que ver su disponibilidad ya que el ritual dura una semana. En el caso que analizo, fue el padre de Manuel quien salió a buscar al *maggim*.

El *maggim* ‘persona sabia’, aparte de trabajar como curandero, también trabaja en el campo, puede ser autoridad de la comunidad, en este caso el *maggim* funge como *kikam* en el *xiotalh* familiar cargos descritos en el contexto, apartado de parentesco, organización política (véase sección 1.4) cuando se hacen las ceremonias del ciclo agrícola.²⁵ El *maggim* o los *mamkagim* (en plural), tienen un estatus elevado, debido a las habilidades y conocimientos que tienen, para equilibrar, los diferentes mundos que puedan existir, el papel de estos sabios dentro de la comunidad se describe en el apartado de política en el capítulo de contexto (véase sección 1.4).

Por lo general los *mamkagim*²⁶ son principalmente varones (existen pocas mujeres) mayores entre los cincuenta y sesenta años de edad; a partir de los cuarenta años más o menos empiezan a hacerse notar, cuando son recomendados por otras personas porque tienen la fama de ser buen curanderos. Difícilmente se puede ver un *maggim* joven, ya que el tiempo requerido para la preparación es bastante largo, tiene que hacer varios rituales, si se puede cada año o cuando se pueda, los cuales implican un completo aislamiento en el campo, aproximadamente un mes de aislamiento total.

El padre del enfermo, es otro de los participantes a quien podemos considerar un especialista de acuerdo con Turner, en este caso, es también un *maggim* que no lo ejerce, pero que le permite tener un conocimiento significativo al interpretar los sueños, al dar consejos a los comuneros para la solución de problemas en general, ya que lo consideran buen consejero para cualquier asunto en donde su aporte se requiera. Dicho padre dice que cuando el *maggim* está realizando un ritual, también tiene que estar bendito junto con las

²⁵ Las autoridades en el *xiotalh* tienen que ser *mamkagim* (personas sabias).

²⁶ Plural de *maggim*.

personas que se están curando, es decir, no tocar a las personas del sexo opuesto, no tomar bebidas alcohólicas, no ir a las fiestas; tampoco puede irse lejos de su casa porque tiene que estar al pendiente del *uañdhara*’,²⁷ al menos que vaya a la casa de la persona en cuestión, como en el caso de Manuel.²⁸ Cabe señalar, que ambos colaboradores son bilingües, por bilingües me refiero a que sí puede comunicare en español, es decir, el *maggim* fue representante de la comunidad en los sesentas, y el padre del enfermo fue comisariado de bienes comunales (antes se le llamaba representante de la comunidad) en los noventas.

De acuerdo con la interpretación del *maggim*, (quien representa al otro especialista religioso junto con el padre del enfermo) en el nivel exegético de Turner, el motivo del accidente automovilístico que sufrió Manuel fue por no haber realizado los rituales personales para mantener un equilibrio espiritual, lo cual se manifestó en la enfermedad del sueño; aunado a lo anterior, el *maggim*, se enteró que le hicieron *ojiarura*’.²⁹ Según el *maggim*, el accidente automovilístico condensó una llamada de atención, por no haber llevado a cabo los rituales personales y la *ojiarura*’ que le hicieron, siendo esta última la que tuvo mayor fuerza.³⁰

3.3 I= Instrumentos.

Para proseguir con la descripción del ritual, es preciso hablar de los diferentes objetos (instrumentos) con los que el *maggim* cuenta para llevar a cabo dicho culto curativo. Para conocer la estructura y propiedad de los símbolos, a partir de las formas externas y características observables (Turner, 1980) del culto, ubico los siguientes objetos: *u’uu* ‘flechas’, *sudai* ‘agua’, *duiñkar* ‘pipa’ y humo y *tukii*’ (la prenda de algodón). A continuación, presento cada uno de estos.

De acuerdo con Turner, dentro de un ritual existen símbolos dominantes, que “se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores

²⁷ Más adelante se explica que es el *uañdhara*’.

²⁸ Tener al curandero en la casa implica que se le tiene que dar de comer y atender lo mejor posible, tratarlo como alguien con mucho poder.

²⁹ *Ojiarura*’ hacer referencia a hacer daño a una persona por medio de un ritual.

³⁰ El problema relacionado con la persona que hizo la *ojiarura*’, fue por envidias a los padres de Manuel, sin embargo, es común atacar a los hijos ya que son más débiles espiritualmente, a esto se sumó que Manuel no estaba al día en la realización de los rituales personales.

axiomáticos” (Turner, 1980, p. 23). Estos símbolos varían en distintos contextos rituales, pueden estar presentes durante toda la ceremonia o únicamente en algunas fases del ritual y son independientes de los fines³¹ que se persiguen al realizarse el ritual. En el ritual para la curación de la enfermedad del sueño y de la *ojiarura*’, son las flechas el símbolo dominante, éstas son aproximadamente diez, y representan la vida del dueño de esas flechas, se adquieren de la preparación que hace el *maggim*, el cual comienza desde su nacimiento; al principio las *u’uu* ‘flechas’ son elaboradas por el padre, posteriormente, los hijos e hijas aprenden practicando y observando al padre, y de esa manera poder hacerlo por su cuenta³², el primer *u’uu* que se elabora se llama *biñak*³³ ‘el soporte del alma’, y con el que se puede decir que presentan a un nuevo miembro de la familia a los *jich gi’kora* y a la cultura *o’dam*.

Esta preparación se hace año con año, cada dos años o cuando se pueda hasta que se completan diez (aunque cinco es lo mínimo), estas flechas son la representación de la vida de la persona y a todo el conjunto de flechas se le llama *mamkichu’n*³⁴, en este conjunto se refleja la experiencia y el conocimiento adquirido durante el tiempo de preparación. Estas flechas están pintadas con colores verde o azul, el cual representan el *ii’mda*’ (alma) del dueño de las flechas y el rojo representa la sangre del mismo, y “son indispensables en casi todos los procesos curativos en lo que interviene el chamán [*maggim*], pues son los patrones que lo auxilian en contra de los agentes causantes de los padecimientos” (Reyes, 2010, p. 281), como las que se muestran en la imagen 2.

³¹ “Cada tipo de ritual tiene su propia manera de interrelacionar símbolos, manera que con frecuencia depende de los propósitos ostensibles de ese tipo de ritual [...] tiene sus fines explícitos” (Turner, 1980,35).

³² La preparación de las flechas se realiza por medio de un ritual que incluye retiros al campo de aproximadamente un mes de duración y una serie de ayunos.

³³ No encontré una traducción a esta palabra, por lo que lo dejo con la función que tiene.

³⁴ *Mamkichu’n* significa los que hacen que aprenda, es decir, contar con todas las flechas, es símbolo de que la persona en cuestión está preparada para fungir como *maggim*.



Imagen 3. *Mamkichu'n*. 'Conjunto de flechas'. Acervo personal.

Por lo general, las flechas se clavan en una penca de maguey, en algunas ocasiones en un tronco de plátano o en un pitayo, cabe señalar que este *maggim* siempre usa el maguey (se pueden poner en donde sea, no ocurre nada). Otras dos flechas van en la cabeza del *maggim* como dos cuernos o alas, otras dos en la mano;³⁵ el *bura'* es un accesorio muy importante, es una banda hecha de manta bordada con estambres de colores, con figuras geométricas y flores que se pone en la cabeza y que sostiene las dos flechas que van en ambos lados.³⁶

La otra clase de símbolos son los que Turner denomina como instrumentales, los cuales “pueden ser considerados como medios para la consecución de los fines del ritual” (Turner, 1980, p. 35). Estos símbolos adquieren un carácter simbólico porque para los sujetos adquieren una carga valorativa, es decir, “están asociados a poderosas emociones y deseos conscientes e inconscientes” (Turner, 1980, p. 35). Entre los símbolos instrumentales ubico el agua, elemento esencial para este ritual, el cual se recoge del manantial temprano por la mañana, antes de que alguien vaya a beber agua, se guarda en una botella especial para el ritual que el *maggim* carga consigo.

Otra herramienta que representa un símbolo instrumental es la pipa de barro cocido, hay personas que se dedican a hacerlas, pero también la puede hacer cualquier persona de la comunidad, en la pipa se pone el macuche (tipo de tabaco que se cultiva allá para uso local). Este tabaco lo fuma el *maggim*, de acuerdo con el padre del enfermo (nivel

³⁵ Las flechas que se utilizan, no son las de la familia, son las del *maggim*.

³⁶ El *bura'* se confecciona durante los retiros en el campo.

exegético), el humo que sale sirve como otra forma de limpia, también puede verse como la forma para entrar en contacto con el otro mundo, con los dioses o con los difuntos.

Otros instrumentos (herramientas) que ocupa el *maggim* para la limpia son el huevo, la lana de borrego negro, y los chiles de árbol secos. La persona que busca la curación, lleva los siguientes objetos: lo principal es la prenda de algodón que consiste en una bolita de algodón, sembrado y cosechado ahí mismo, envuelta en un pedazo de tela. La prenda de algodón también la ubico como un símbolo instrumental por la función que cumple durante el ritual.

Finalmente, esta el dinero para pagar por las faltas (no haber realizado los rituales personales) y para pagar al *maggim*; en esta ocasión también se requirieron cuentas de chaquira de colores e hilo, para la curación de la enfermedad del sueño y de la *ojiarura*’.

3.4 A= Actos (secuencia del acto)

Para el análisis del ritual desde los actos simbólicos, Turner (1980) indica que “cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica” (Turner, 1980, p. 50). El autor presenta al ritual “como una configuración de símbolos” (p. 53), como “un sistema de significados” (p. 50); el cual, es desplegado a través de ceremonias, donde es posible conocer “los elementos significativos” (p. 51) que les dan sentido a los símbolos, es decir, la “relación con lo que ese símbolo hace y con lo que con él se hace, por quienes y para quienes” (p. 51).

El ritual inicia cuando sale el sol, por lo general en día lunes (puede ser cualquier otro día de la semana, excepto el domingo), empieza de la siguiente manera: con la prenda, que es una bolita de algodón envuelta en tela (que corresponde a un símbolo instrumental) el padre del enfermo le da ligeros toques en su cuerpo (frente, corazón, estómago y pies) y después hace lo mismo al resto de los participantes. Esta primera acción simbólica la interpreto como que en el algodón se lleva la esencia de dichas personas, y son por las cuales va a abogar el *maggim*. Después se le pasa la prenda al *maggim* y éste la amarra en las flechas que llevó para realizar el ritual; las flechas, como símbolo dominante, poseen la

propiedad de condensación, que se refiere a que “muchas cosas y formaciones representadas en una sólo formación” (Turner, 1980, p. 30). Cómo vemos, las flechas cumplen con diversas funciones durante el ritual.

Posteriormente, el padre del enfermo le explica al *maggim* la situación de la familia, o de la persona que se encuentre enferma en particular, el *maggim* escucha atentamente, para después intervenir diciendo que hará lo que esté en sus manos para intentar ayudar.³⁷

Para proceder a la comprobación de la enfermedad del sueño, se requiere una flecha diferente a la de las diez que se mencionaron anteriormente que están clavadas en la penca del maguey, esta flecha es de uso exclusivo para este tipo de curación.³⁸ Manuel pasó la flecha por su frente y entre las axilas, según la explicación del padre de Manuel, con las acciones simbólicas anteriores la enfermedad se pasa a la flecha (véase imagen 3).

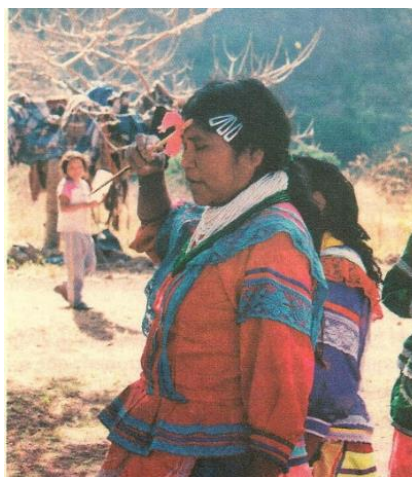


Imagen 4. Flecha utilizada para la curación de la enfermedad del sueño.
Fuente: Reyes (2010).

³⁷ Desde el momento que el *maggim* recibe la prenda, empiezan los ayunos, es decir, puede comer y tomar agua hasta las doce del día o hasta las cinco de la tarde (en casos extremos no come durante los cinco días) dependiendo de la gravedad del enfermo. Los participantes también pueden ayunar, pero no es obligatorio, el enfermo no ayuna.

³⁸ Esta flecha la llevó el *maggim*, pero las familias también pueden tener una flecha de éstas, elaboradas por uno mismo, las cuales se bendicen en Semana Santa.

Posteriormente, el *maggim* introduce la flecha a la botella de agua, espera que este surja efecto y el agua se adhiera a la flecha, cuando esto sucede la saca, pone las gotas que se forman en la punta de la flecha en su mano, el *maggim* me explicó que si las gotas son pequeñas significa que no tiene tal enfermedad, pero si son grandes significa que efectivamente la persona tiene esa enfermedad, si corre la gota, es porque ya se pasó; para el caso de Manuel, estas gotas eran grandes. Aquí observamos otra de las propiedades de los símbolos dominante, la significata: “un símbolo dominante es una unificación de significata dispares, interconexos porque poseen cualidades análogas o porque están asociadas de hecho o de pensamiento” (Turner, 1980, p. 31), en este sentido, un mismo símbolo puede representar varias cosas, por ejemplo, las flechas sirven para limpiar, pero también para determinar si la persona está enferma.

Al terminar la comprobación, Manuel tomó tres o máximo cuatro cuentas de chaquira, las puso en un hilo y lo amarró en la flecha recién utilizada, esta flecha se la pasó por el cuerpo en formas circulares, para que el mal se pase a la flecha (como se muestra en la imagen 3). El *maggim* se pone el *bura'* (banda) en la cabeza, agarra las dos flechas que van en la mano, a la pipa le pone el macuche, luego le prende con un cerillo o también se le pone un pequeño carboncillo, con el humo que consigue hace la limpieza de todos los familiares que están participando incluido el enfermo.

Como pudimos ver los símbolos son: “una fuerza positiva en un campo de actividad. El símbolo viene a asociarse a los humanos, intereses, propósitos, fines, medios tanto si estos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada” (Turner, 1980, p. 23). Es decir, para Turner, los símbolos son fuerza³⁹ por su capacidad para actuar sobre la acción social, de esta manera pueden encontrar su expresión en “objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, y unidades espaciales en un contexto ritual” (Turner, 1980, p. 21).

3.5 N= Normas

³⁹ “fuerzas en la medida que son influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la acción” (Turner, 1980, p. 40).

En primer lugar, el acomodo de los participantes es el siguiente: la posición es estar sentados viendo de frente a las flechas; se colocan de menor a mayor, es decir, primero los niños, jóvenes, señores, abuelos y por último, el *maggim*, quien se coloca atrás de todas las personas que ya se mencionaron, esto para que los abuelos y el *maggim* puedan sostener a los que aún no son fuertes en todos los sentidos (los niños y jóvenes en este caso); todos volteando en la dirección por donde sale el sol, como se muestra en la siguiente figura.

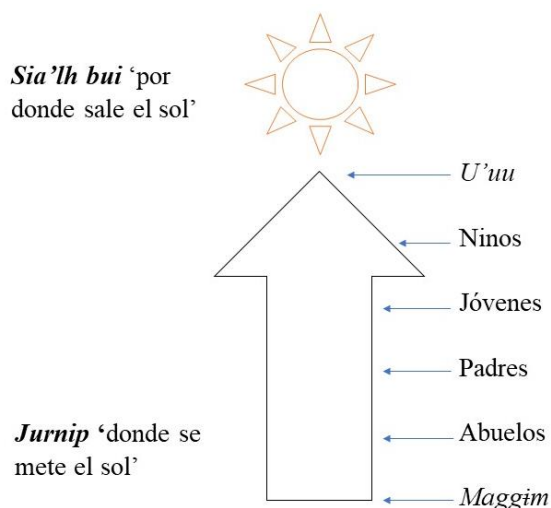


Figura 5. Acomodo de los participantes del ritual.

Al terminar con las cinco vueltas de la limpieza, el *maggim* se persigna y continúa con la limpia con el agua bendita, en donde los participantes reciben el agua en forma de rocío por medio de la boca del *maggim*, y continúa con la limpia “secándolos” con las flechas. Aquí observamos otra de las propiedades del símbolo dominante relacionada con la polarización de sentido,⁴⁰ en este caso, el polo ideológico guía y controla la conducta de los individuos como miembros de un grupo social.

Cabe mencionar, que los rituales en cuanto comienzan no se puede interrumpir, si alguien no es parte de, es decir, no está participando, no puede acercarse ni siquiera al lugar donde se esté llevando a cabo el ritual. Todos los participantes deben estar callados para que no interrumpan y confundan al *maggim* al momento de emitir el *uañdhara'* y/o presentar el “caso” ante nuestros verdaderos padres. Tampoco se pueden levantar de su

⁴⁰ La polarización de sentido refiere a que los símbolos poseen dos polos de sentido: el ideológico y el sensorial (Turner 1999).

lugar (sólo en casos extremos) hasta que termine el ritual, que puede durar entre quince minutos hasta una hora, esto depende de cada *maggim*. Al terminar de secar, el *maggim* se persigna de nuevo y se sienta atrás de las personas, con sus dos flechas en la mano (en todo momento) y empieza con el *uañdhara*'.

3.6 Clave (el tono, la manera o el espíritu del acto de habla).

El *uañdhara*' son un conjunto de palabras pronunciadas por el *maggim*, habla con voz clara y volumen medio, su duración es de catorce minutos, y durante este tiempo los participantes permanecen sentados y en silencio. El *uañdhara*' pronunciado en este ritual de curación de la enfermedad del sueño y de la *ojiarura*' lo puedo considerar como un discurso general para hacer peticiones frente a los *jich gi'kora*' 'nuestros padres', en donde se requiere de la ayuda o la presencia de un *maggim*, es decir, es el discurso inicial para cada ritual, que posteriormente se especializa dependiendo del tipo de enfermedad que se esté tratando, ya sea para una persona o para la comunidad, según sea el caso. En el capítulo siguiente, hago el análisis pragmático del discurso de este *uañdhara*', partiendo en primer lugar de una segmentación morfológica y continúo con el análisis de los actos de habla. A continuación, presento el resumen del *uañdhara*' para continuar con la descripción del ritual.

3.7 3.8 E= Ends (fines).

El objetivo principal de este discurso es dar cuenta de la situación del enfermo y de esta manera lograr un equilibrio entre los participantes, tanto humanos como no humanos. El *uañdhara*' comienza con la historia de los antepasados, la exposición de la situación en la tierra, las dificultades que hay para llevar a cabo para una vida saludable, una vida sin pecados, así como las dificultades del ser *o'dam*, ya que requiere del cumplimiento de diferentes rituales, mandas, entre otras ceremonias, que se llevan a cabo en la comunidad. Enseguida, se hace la exposición de la situación de la familia por el cual el *maggim* está abogando, termina prometiendo que hará ese *uañdhara*' por cinco días, y esto a la vez se hace tres veces al día, en la mañana, a medio día y por la tarde.

Durante el *uañdhara*’ el *maggim* al cerrar los ojos, pareciera como si entrara en otra dimensión o como si conversara con alguien más como el *jich xi’i*’ (hermano sagrado), Dios y *jich ñan* (nuestra madre), santos católicos o difuntos, a quienes van dirigidas las palabras del *maggim*, hace pausas como si el receptor le contestara, mueve las manos como para señalar lugares u otras cosas. Conforme los días avanzan, el *uañdhara*’ va cambiando un poco, el curandero va aclarando, diciendo: como les venía diciendo, o ya llevo tantos días, y así sucesivamente, soñé tal cosa, entre otras cosas.

De esta manera, los propósitos de cada una de las fases o etapas de una ceremonia ritual, se entienden “como un cohete espacial, [que] consta de varias fases y cada fase se dirige a un fin limitado, que en sí mismo se convierte en medio para el fin último de la celebración total” (Turner, 1980, p. 57).

3.8 G= Género (tipo de acto de habla)⁴¹

Entre los *o’dam* aún no se han hecho estudios sobre géneros discursivos, sin embargo, por las características que presenta tanto gramatical como a nivel de discurso, puedo decir que por sí sola es un tipo de texto discursivo. Este *uañdhara*’ significa palabras para limpiarse (el alma), es decir, es un tipo de discurso emitido por el *maggim* en un contexto específico (en el ritual), dirigido a los *jich gi’kora*’ (nuestros verdaderos padres) con el objetivo de exponer las dificultades de vivir en esta tierra, y lo fácil que es faltar en los rituales (se detalla el contenido del *uañdhara*’ en el capítulo 4), de esa manera, hacer la petición (un acto de habla directivo) en beneficio en primer lugar, del enfermo en cuestión, y en segundo lugar, por todos los *o’dam*.

3.9 A= Actos (continua secuencia del acto)

Para continuar con la descripción del ritual, observamos otra de las propiedades de los símbolos dominantes, la polarización de sentido.⁴² Siguiendo este supuesto, los símbolos

⁴¹ Etnografía de la comunicación (Hymes 1974).

⁴² Los símbolos poseen dos polos de sentido: el ideológico y el sensorial. El primero se refiere “a componentes de los órdenes moral y social de la sociedad [...] a principios de la organización social, a tipos de grupos corporativos, y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales” (Turner, 1980, p. 31). El polo sensorial, está conformado por “fenómenos y procesos naturales y fisiológicos” (Turner, 1980, p. 31).

rituales permiten “un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido, las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales” (Turner, 1980, p. 33), es así que el ritual permite que lo que en un principio era obligatorio se transforme en deseable. Este intercambio de cualidades se manifiesta en la descripción que sigue.

En el primer día, si se puede, a medio día se le hace otra limpia con huevo a todos los participantes o solamente al enfermo, esto es para limpiar las envidias y malas vibras, otra causa por la cual Manuel tuvo el accidente, según dijo el *maggim*. Al igual que con la limpia del agua bendita, el *maggim* se persigna para empezar y le pasó el huevo por todo el cuerpo al enfermo, principalmente en la cabeza y en el corazón, en formas circulares, para poder sacar el mal, lo hace cinco veces y después lo parte y vierte en una botella o en una taza transparente para poder ver lo que ocurre. Como he podido escuchar por parte del padre de Manuel o por el *maggim* y también lo he visto, por lo general la clara y la yema forman una o dos torres, una especie de neblina dentro de la taza, y cada forma tiene un significado diferente, es decir, si aparecen esas torres, es porque efectivamente, le hicieron una *ojiarura* a la persona que está enferma.

El primer día del ritual cierra cuando el *maggim* se va a dormir. Este es el modo por el cual el *maggim* sabe, o puede interpretar las causas del accidente (en este caso) o lo que les está pasando a las personas por quienes está abogando, siempre se espera a la llegada de la noche, para que pueda dormir y soñar, el sueño en todos los rituales es relevante; desde mi análisis, puedo decir que es el medio principal para llegar a las resoluciones de varios conflictos, a las causas de las enfermedades, entre otras cosas. Las revelaciones para la resolución o el motivo de la enfermedad aparecen en los sueños y éstas son interpretadas por el *maggim*, al día siguiente son transmitidas a la o las personas que se están curando, a veces puede tardar dos o tres días para llegar a dichas revelaciones.

El segundo día del ritual inicia con las revelaciones del *maggim* que fueron reveladas durante el sueño de la noche anterior y que el *maggim* le comentó al padre de Manuel, en este caso, durante el sueño apareció el culpable enojado en el sueño del

maggim, la persona que les hizo el *ojiarura*’ a la familia de Manuel. El principal motivo fue porque no le gustó que a esta familia le fuera bien con la vida que llevan. En la revelación del sueño del *maggim*, también apareció, aparte del *ojiarura*’, la confirmación de la enfermedad sueño, es decir, en el sueño aparecieron frutas maduras, lo cual significa que la enfermedad se estaba pasando o hechando a perder, ya que la fruta representa la vida, y en ésto se basan para saber el estado y la situación de la vida de una persona.

Después de la revelación, el *maggim* continúa con el ritual, se persigna, hace la limpieza con el humo, el agua, y el huevo, termina con el *uañdhara*’ (tres veces al día). En este día sólo toca empezar a tratar de calmar el enojo de las personas que ocasionaron este mal, y los cuales aparecieron en el sueño, y empezar a decirle a sus padres (dioses) mencionados en el *uañdhara*’ que culminará la curación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura*’. En el sueño van apareciendo las posibles soluciones que el *maggim*, junto con las personas que se están curando deben hacer, en este caso, tenían que buscar otro tipo de curación para que junto con esta que están realizando funcione, ya que lo que les hicieron era fuerte.

Tercer día, para culminar con la curación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura*’, el cual se hace en la mañana del tercer día, el procedimiento es el mismo que cuando se recibe por primera vez la prenda, es decir, se persigna, se limpia con huevo y agua, después se procede a sacarle el mal del cuerpo, comenzando por succionar en la frente, formando una cruz, y éste se hace tres veces, después se hace en la cabeza las mismas veces y termina poniéndole cruces negras en la frente con el palillo de la pipa, ésto para que lo proteja y no vuelva a agarrar esa enfermedad, sólo por un tiempo. Terminando este ritual, la persona curada no se puede ni se le debe asustar, ya que la curación se puede ir con el susto; tampoco debe consumir frutas, debido a que las frutas representan la vida de una persona, es decir, la persona al igual que un árbol frutal, nace, crece, madura, se reproduce y muere. La enfermedad del sueño se refleja en esa fruta, ya que dicha enfermedad no se ve, ni se llega a ella a simple vista, sino a través de los sueños, donde aparece la fruta y animales, como la ardilla los cuáles significan que se padece la

enfermedad del sueño. En este día se terminan las limpias con el huevo, ya que estas se hacen sólo tres veces, es decir, una limpia con huevo por día.

Al medio día del tercer día después de la culminación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura*’, se hace la limpia con la lana del borrego negro y el chile de árbol, dicha lana representa todo el mal existente en la tierra. Para eso, los padres de Manuel llevaron la lana para que con ésta les haga la limpia. El procedimiento es el siguiente: las personas a curarse se ponen de pie (sólo para esta limpia) como se describió anteriormente, viendo de frente a las flechas, en dirección a donde sale el sol, el *maggim* agarra tres chiles y un pedazo de lana, a través de la lana se pasa el *ojiarura*’ del cuerpo a la lana que cargan estas personas, al igual que con las limpias anteriores estas deben ser cinco vueltas. Al terminar, el *maggim* procede a la quema de esta lana, para ello hace una pequeña fogata, lleva los chiles y la lana (a dicha fogata) y se queman, lo cual significa como dice el *maggim* en el *uañdhara*’, todo lo agrio, el mal existente se queda en ese pedazo de lana y chiles, posteriormente se quema en un lugar alejado de la casa donde se está llevando a cabo este ritual y los demás se quedan esperando.

Se hace esta limpia con el objetivo de que se calmen un poco (dependiendo de la fuerza del *ojiarura*’) las palabras de maldad que se dedicaron a esta familia, después de la quema el *maggim* se regresa a donde se quedaron las personas curándose, y repite el mismo proceso de curación (se persigna y continúa con la limpia con el agua bendita, los participantes reciben el agua en forma de rocío por medio de la boca del *maggim*, y continúa con la limpia “secándolos” con las flechas). Al terminar de secar, el *maggim* se persigna de nuevo y se sienta atrás de las personas, con sus dos flechas en la mano (en todo momento) y empieza con el *uañdhara*’ (resumido en el primer día), al igual que en los días anteriores, tres veces al día.

Para el cuarto día, ya sólo queda la curación general, el procedimiento es el mismo: ayunos, persignaciones del *maggim*, limpia con el humo y el agua, así como el *uañdhara*’, seguir pidiendo para que esta familia pueda llevar a cabo, si se puede, una vida sin envidias, sin peleas, porque como dice el *uañdhara*’ no le deben nada a nadie.

En el quinto día se termina la curación general, la cual se realiza como se describió anteriormente, en la mañana antes de salir el sol, en este momento el *maggim*, le dice a la familia de la curación que el asunto va a estar un poco calmado (para ganar tiempo) con este primer ritual, se pudo lograr el primer objetivo de la familia: calmar la situación. En este día se hace la última limpia con el humo, el agua y el *uañdhara'*; después de terminar, el *maggim* se sienta a platicar con las personas que se están curando para decirles lo que tienen que hacer a partir de ese día, ya que como lo había dicho en días anteriores, el *ojiarura'* se los mandaron fuerte, y requiere de otra curación más fuerte y de inmediato, con más *mamkagim*, y con todo tipo de rituales pertenecientes a la curación general o a la curación de las envidias para que puedan ganar tiempo.

Termina con el agradecimiento al *maggim* por parte de los participantes, específicamente el padre de Manuel, en donde le dicen que tratarán de seguir al pie de la letra todas las indicaciones y consejos del *maggim* para que se cumpla la petición o que al menos suavice la situación. Para terminar definitivamente con el ritual, se tiene que estar bendito otros cinco días (hacer los rituales personales), que les llaman *mai'sparga'n*⁴³ el cual indica una muestra del compromiso para cumplir con el ritual, estos días se cumplen ya sin la presencia del *maggim*.

3.10 Cierre del capítulo.

Turner (1980) establece que para conocer el sentido de un símbolo ritual es necesario atender al “contexto más amplio del campo de acción del que el mismo ritual es simplemente una fase” (Turner, 1980, p. 50), lo cual implica “incluir la estructura del grupo que celebra el ritual que observamos, los principios básicos de su organización y relaciones perdurables, su actual división en alianzas y facciones transitorias sobre la base de sus intereses y ambiciones inmediatas” (Turner, 1980, p. 53).

De esa forma, en este apartado presenté la descripción detallada del ritual y gran parte de esta información pasa a fundamentar las bases culturales de los *o'dam* de la

⁴³ Significa *mai'spar* ‘aplastar’, y *ga'n* ‘posesivo’, que en su conjunto significa aplastador o para cubrir algo.

comunidad ya mencionada, lo cual como se mencionó anteriormente, fue necesario realizar el análisis desde el contexto más amplio del ritual (contexto general de investigación), así como de un contexto más específico (la descripción del ritual), ya que la gran mayoría de las actividades son realizadas en contextos específicos como las que ya se mencionaron y todas estas prácticas son las que hacen ser a los *o'dam* quienes son. Además de que los símbolos tienen significados de acuerdo al contexto, es decir, lo que una flecha en un ritual significa como en la representación de la semana santa es otra a la que aquí se ha mostrado, aunque sea las mismas flechas.

CAPÍTULO 4. ANÁLISIS LINGÜÍSTICO PRAGMÁTICO DISCURSIVO DEL *UAÑDHARA*'.

En este capítulo presento el análisis pragmático del discurso del *uañdhara*': los recursos lingüísticos, la organización del texto, la estructura, el contenido, y los tipos de actos de habla presentes en el este rezo. Conviene recordar que el *uañdhara*' es un acto de habla directivo, ya que cumple con las características que Yule (1997) menciona al definir un acto de habla directivo, es decir, los hablantes emiten este tipo de actos de habla para que el oyente (los *jich gɨ'kora* 'dioses' 'deidades') haga algo (sanar al enfermo). Los verbos que se pueden usar en este acto son *preguntar*, *pedir*, *prohibir*, *recomendar*, *exigir*, *encargar*, entre otros verbos. En este discurso ritual, el *maggim* hace una petición en beneficio del enfermo para curar la enfermedad del sueño y calmar el *ojiarura*' 'la envidia', como se aborda en la descripción del ritual (capítulo 3).

Como se ha indicado en el capítulo anterior, este *uañdhara*' pertenece a un corpus mayor que hemos venido desarrollando en los últimos ocho años (2010-2018)⁴⁴, dicho corpus cuenta con aproximadamente 75 horas de grabación de materiales orales de dos de las tres variantes del tepehuano del sur: *o'dam* y *audam*. Escogí analizar un solo *uañdhara*' debido a que su grado de complejidad, tanto lingüístico como social es muy elevado, es decir, se requiere de un dominio de la lengua, de la gramática, y de la cultura para poder realizar este tipo de análisis. Además, para su documentación y registro se requiere romper algunas "reglas" culturales (véase capítulo 2, apartado metodológico).

4.1 Presentación de las muestras.

En primer lugar, enmarqué las características del discurso, tanto del texto general como de los elementos lingüísticos más específicos que emplea el *maggim* para llevar a cabo el discurso, en la tabla 9 aparecen como elementos lingüísticos. En segundo, dividí el *uañdhara*' por cláusulas (véase tabla 9) para identificar los tipos de actos de habla que están presentes y con el propósito de saber cuántas cláusulas necesita el emisor para dar el mensaje, y la separación de dichos actos de habla dependió del tipo de verbo que se va

⁴⁴ Dicho corpus pertenece a diferentes proyectos de documentación lingüística dirigidos por la Dra. Gabriela García Salido.

empleando durante el discurso. En tercero, analicé la superestructura (todo el proceso del *uañdhara'*) entendida “un tipo de forma de texto, cuyo objeto, el tema, es decir la macroestructura, es el contenido del texto. Se debe comunicar, pues, el mismo suceso en diferentes formas textuales según el contexto comunicativo” (Coruman y Quiroga, 2005). En esta apartado también se analizó las partes que conforma el discurso, es decir, como se organiza el texto. En cuarto lugar, se observó el tema, la secuencia de temas que aborda el *maggim* antes y después del objetivo principal. Y finalmente, se presentaron los tipos de actos de habla que aparecen en el discurso, los cuales pueden ser preparatorios para llegar a la petición mayor, como se muestra en la tabla (9), cabe señalar que este cuadro es sólo el inicio del discurso, no se integra completo por cuestiones éticas y de espacio.

Núm.	Cláusulas	Superestructura	Tema	Actos de habla	Elementos
1	Por la señal de la santa cruz, señor, dios, nuestro, en el nombre del padre, del hijo, de espíritu, santo, amén	Introducción	Entrada del discurso		Préstamos del español y religión católica
2	a'dio's jich chat a'dio's jich-chat INTERJ POS:1PL-padre <i>ohh nuestro padre</i>			Directivo	
3	a'dio's jich ñan a'dio's jich-ñan INTERJ POS:1PL-madre <i>ohh nuestra madre</i>				
4	Ji'n si lo quer parte de bhan ji'n si lu-quer parte de bhan AFIRM si lo-que parte de POSP: arriba <i>si lo que es parte de arriba</i>		Ubicación de los destinatarios	Representativo	
5	Alh jiñ gi'kura' jix dhudukam alh jiñ-gi'kura' jix=dhu-du-kam AFC POS:1SG-padres COP=RED:PL-sagrado- POSP: origen <i>ohh padres sagrados</i>		Alabanza a los verdaderos padres	Expresivo	
6	Pui' jix bhai gi'tu abuntarixchu' pui' jix=bhai-gi'tu-abuntar-ix-chu' así COP=bien-SUBJ DUR-aguantar-RES-TERM <i>Que con bien se aguante</i>		Hipótesis de la situación		
7	Na tu ayudar gu dios jich chat na tu-ayudar gu dios jich-chat SUB DUR-ayudar DET Dios POS:1PL-padre <i>que ayuda el dios nuestro padre</i>			Ocupación de los destinatarios	Ayudar: préstamos

Tabla 8. Análisis del *uañdhara'*.

4.2 Características generales del *o'dam*

Antes de describir las características del *uañdhara'*, es necesario mencionar algunas características generales de esta lengua, así como relevantes para entender el *uañdhara'* y

distinguir cuáles de éstas aparecen en este discurso. En este sentido, hay ciertas características que se mantienen en el *uañdhara'* como el orden de palabras. El *o'dam* se caracteriza por mostrar un orden de verbo inicial seguido por el objeto y al final el sujeto (VOS), un orden no tan frecuente entre las lenguas del mundo (García, 2014), sin embargo, “no siempre refleja correspondencias de verbo inicial en todas sus instancias gramaticales, ya que muy probablemente esta lengua contaba con un orden de verbo final, que fue cambiando con el paso del tiempo” (García, 2014a, p. 103). Esta afirmación se valida en las características que muestra el *o'dam* con respecto a sus rasgos gramaticales (García, 2014) y con respecto al orden que se asume para el proto-yutoazteca (Langacker).

En este apartado, presento los patrones de orden de constituyentes que aparecen en el *o'dam*, esto con la finalidad de entender la estructura básica de dicha lengua. Según García (2014), actualmente, el *o'dam* muestra en su mayoría correspondencias con el orden verbo inicial (VOS), aunque sigue teniendo rasgos de su antiguo orden de palabras, es decir, verbo final (OV), como se observa en la tabla 10.

VO	<i>o'dam</i>		OV
Preposiciones		•	Posposiciones
Partícula de pregunta inicial		•	Partícula de pregunta final
Verbo - frase adposicional	•	•	Frase adposicional – verbo
Verbo auxiliar - verbo principal	•	•	Verbo principal – verbo auxiliar
Sustantivo – genitivo	•		Genitivo - sustantivo
Subordinador adverbial al inicio	•		Subordinador adverbial al final
Complementizador inicial	•		Complementizador final
Cláusula principal – cláusula subordinada	•		Cláusula subordinada – cláusula principal
Sustantivo – cláusula relativa	•		Cláusula relativa - sustantivo

Tabla 9. Rasgos del *o'dam* con respecto al orden de constituyentes (García y Reyes, 2015, p. 92).

En ese sentido, el o'dam aún siguen manteniendo ambos ordenes (VO y OV), como en (1) y (2).

- (1) gu sudi' io' gu ma'nkam
 Gu **sudi'** io' gu ma'nkam
 DET agua tomar DET persona
el agua toma la persona
- (2) tu kua' gu sai' gu bhuru'x
 Tu=**kua'** gu **sai'** gu bhuru'x
 Dur=comer det pasto det burro
come pasto el burro

Otra de las características importantes para entender el *uañdhara'* es la morfología verbal, ya que el *o'dam* exhibe marcación de aspecto, y no de tiempo como el español; es decir, su morfología indica en una oración el tipo de situación y punto de vista aspectual del hablante. Estos componentes “se expresan en el tepehuano del sur por morfología específica, y se marcan simultáneamente en tres posiciones diferentes: por afijos preverbales, por afijos postverbales o por clíticos y cada cláusula contiene uno de los doce marcadores diferentes para el aspecto” (García, 2014, p. 51), (véase tabla 11).

Significado	Forma	Significado	Forma
Completivo	<i>ba-</i>	Resultativo	<i>-xim, -ix</i>
Imperfectivo	<i>-t</i>	Iterativo	<i>Jup, =jup</i>
Puntual	<i>-mik, -k</i>	Durativo	<i>tu-</i>
Progresivo	<i>-im</i>	Estativo	<i>-ka</i>
Terminativo	<i>-cho/chu</i>	Perfectivo	<i>ka-</i>
Inicial	<i>-ji</i>	Continuativo	<i>-da'</i>

Tabla 10. Marcación de aspecto en tepehuano del sur (García, 2014, p. 51)

Finalmente, es relevante, mencionar algunas operaciones pragmáticas, como el enfoque y topicalización. En el tepehuano del sur existe una forma para indicar que hay nueva información, es decir, un marcador enfático (Willett, 1991). Sin embargo, García (2014) sugiere, que se trata de un marcador de enfoque, es decir, el hablante introduce un nuevo enunciado con esta partícula, como se puede ver en el ejemplo (3a), la partícula *ji* se usa en

dos instancias, y en ambas tiene alcance sobre la información, como en las siguientes oraciones: “[FOC de donde] vienen los niños, me controlarán [FOC allí]”. En el ejemplo [(3b)], sin embargo, la partícula *ji* tiene alcance sobre el adverbio *dai* solamente. En ambos ejemplos, la partícula sigue al elemento enfocado” (García, 2014, p. 113), esto en términos generales.

- (3) a Mi’ dhir **ji** na=m-pai’ juupak gu a’-alh
 DIR DIR FOC SUB=3PL.SBJ-ADVR salir DET RED:PL-niños

mi’ **ji** jiñ-chigia’-am
 DIR FOC 1SG.PO-see-3PL.SBJ
 ‘[FOC de donde] salen los niños, ahí me van a ver [FOC ahí]’
 (Text_072011_PSC_GGS_elcuidadodelamujer1, 04:57)

- (3) b Entonses dai **ji** na=m jix=a’n-da’
 entonces sólo FOC SUB=3PL.SBJ COP=querer-CONT
 ‘Entonces [FOC solo] ellas quieren.’
 (Text_072011_PSC_GGS_elcuidadodelamujer1, 9:18)

En cuanto a la topicalización, esto ocurre por medio del uso de pronombres de sujeto libres (veáse tabla 12), es decir, funcionan como marcadores de tema en la cláusula, y se colocan al lado izquierdo de la cláusula (el objeto o sujeto tematizado/topicalizado), como en (4).

- (4) **Añ** muni jim-ik xib jabim dhi jai’
 1SG.SBJ DIR mover-PUNCT ahora con.ellas DEM otras

dhi gok dhi u’-ub
 DEM dos DEM REL.PL-mujer
 ‘yo anduve allá ahora con esas aquellas dos mujeres.
 (Text_092010_RMM_GGS_LaGuajolota)

	Free Form	Subject Perfective Clitics	Subject Suffix	Object Prefix
1SG	<i>añ</i>	= <i>ñich</i>	- ‘ <i>iñ</i> , -(<i>a</i>) <i>ñ</i>	(<i>ji</i>) <i>ñ</i> -
2SG	<i>ap</i>	= <i>pich</i>	- ‘ <i>ap</i> , -(<i>a</i>) <i>p</i>	(<i>ju</i>) <i>m</i> -
3SG	<i>dhi</i> ’	= <i>t</i>	- <i>0</i>	<i>0</i> -
1PL	<i>ach</i>	= <i>chich</i>	- ‘ <i>ich</i> , (<i>a</i>) <i>ch</i>	(<i>ji</i>) <i>ch</i> -
2PL	<i>apim</i>	= <i>pim̃t</i>	-(‘) (<i>a</i>) <i>pim</i>	<i>jam</i> -
3PL	<i>dhi</i> ’ <i>am</i>	<i>m̃t</i>	-(‘) (<i>a</i>) <i>m</i>	<i>ja</i> -

Tabla 11. Pronombres de sujeto y objeto en el tepehuano del sur. (García, 2014, p. 48).

4.3 Recursos lingüísticos (características del *uañdhara*')

Dentro del *uañdhara*’, he detectado detectado ciertas características de la lengua que no se utilizan en el habla cotidiano, tales como: 1) el uso opaco de los préstamos que han sido adquiridos del español, 2) verbos lexicalizados provenientes del español, 3) el uso de morfología que no es frecuente como los marcadores de nominalización, y 4) la ausencia del reportativo en este discurso.

En cuanto a los préstamos, identificamos al menos 5 categorías para clasificar los préstamos que se encontraron en el *uañdhara*, éstos son: i) **préstamos directos**, es decir, aquellas palabras que se pasan a la lengua *o'dam* sin ningún cambio en la forma y función; ii) **préstamos con cambios ya descritos** fonológicamente (García, 2014), iii) **préstamos con cambios no identificados** previamente en donde sólo un segmento cambia, iv) **préstamos lexicalizados**, aquellos que presentan una integración morfológica de la lengua *o'dam* (5); y por último, v) **préstamos con cambio semántico**, éstos se encuentran condicionados semánticamente, ya que su significado no es el correspondiente al del español, como en (6) 'iguantes' se está entendiendo como las personas que aguantan situaciones, estados, entre otras; y (7) se está refiriendo a caer enfermo.

- (5) *basɨ* 'n up rinconar-xi-dha' gu kokdi', jix=kɨ' jix=dhɨa'-ñ tɨñi'-ñ-dha'
basɨ 'n up **rinconar-xi-dha'** gu kokdi',
 DIR ADV arinconar-RES-APL DET enfermedad
 jix=kɨ' jix=dhɨa'-ñ tɨñi'-ñ-dha'
 COP=bien COP=sano-1SG.SUJ ver-APL-CONT
que la enfermedad esté arrinconada al otro lado, que viva sano y salvo

- (6) Particular, general jam bui, meramente iguantes jiñ gi'kora' jix dhudukam
 particular, general jam-bui meramente **iguantes**
 particular, general POS:2PL-ojo meramente **aguantar**
- jiñ=gi'kora' jix=dhu-du-kam
 POS:1SG=padres COP=RED:PL-sagrado-POSP:origen
particular, general ante ustedes, los que verdaderamente aguantan, ojalá por los
sagrados

- (7) mi' dhu ba dependeru'

mi' dhu ba=**dependeru'**
 DIR EVID.DIR CMP=**depende**
pues ahí va a depender (caer enfermo)

En cuanto al orden de palabras, como ya se mencionó, es de VOS (García 2014), estos también se pueden corroborar en el *uañdhara'*, ya que en la mayoría de las cláusulas se encuentra el verbo en posición inicial como en (8).

- (8) Na pai' kík gu mero duakam jich chat, duakam jich ñan
- | | | | | |
|----------|------------|-----|-----------------------|------------------|
| | V | | | S |
| na-pai' | kík | gu | mero=dua-kam | jich-chat |
| SUB-ADVR | parado | DET | mero=vivo-POSP:origen | POS:1PL-padre |
-
- | | |
|------------------|---------------|
| dua-kam | jich-ñan |
| viva-POSP:origen | POS:1PL-madre |
- donde está nuestro verdadero padre vivo, nuestra madre viva*

Mientras que cuando se encuentra otro orden como SV (9) u OV (10) es por aspectos pragmáticos, es decir, ocurre una topicalización para enfatizar y darle mayor importancia al sujeto u objeto.

- (9) nach gu jix mat
- | | |
|------------------|-----------|
| =S | V |
| na=ch-gu | jix=mat |
| SUB=1PL.SUJ-ADVR | COP=saber |
- porque sabemos*

- (10) Ku su tu' ja paltas na ba tuimnatu'
- | | | | |
|-----|----------|------|----------------|
| | O | | V |
| ku | su | tu' | ja-paltas |
| SUB | sus | algo | POS:3SG-faltas |
-
- | | |
|-----|-------------------------|
| na | ba-tuim-na-tu-' |
| SUB | CMP-aplastar-?-CAUS-FUT |
- o serán sus faltan que lo está aplastando*

El *uañdhara'* nos permite observar que la lengua en este contexto hace un uso muy recurrente a utilizar nominalizadores, tales como *-kam* (11), *-dam/dham* (12a y 12b) y el *-gim* (13), lo cual resulta muy interesante, ya que, el uso de estos morfemas ha disminuido, y se han restringido a marcar léxico ritual, es decir, en el habla cotidiano ya no es frecuente el uso de estos nominalizadores, debido a que éstos son sustituidos por el subordinador *na* (14).

- (11) *gɛ'kam xia'li'kam jich xi'ɨ' jix dhudukam jich ñan*
gɛ'-kam xia'-li'-kam jich-xi'ɨ'
 grande-POSP: origen amanecer-INC-POSP: origen POS:1PL-hermano
jix=dhu-kam jich-ñan
 COP=bendito-POSP: origen POS:1PL-madre
gran amanecer gran hermana sagrada nuestra madre
- (12) a *nar jum chiandam*
na-r=jum-chian-dam
 SUB-COP=R/R:3SG-bendecir-NMLZ
porque se bendice
- b *i'mda' babidham, i'mda' jix kɨ' buakam*
i'mda' babi-dham i'mda' jix=kɨ' bua-kam
 alma sacar-NMLZ alma COP=bien hacer-POSP: origen
sacador de alma, sanador de alma
- (13) *na dhi' ja bui pui' up a'ji gu mamkagim*
na=dhi' ja-bui pui' up a'ji gu mamka-gim
 SUB=DEM POS:3PL-ojo así IT encontrar DET saber-NMLZ
que con ellos encuentran los curanderos
- (14) **Nueva versión:** *Na jaroi'* tu saba'n el que compra
Con sufijo -dam: *Saba'n-dam* comprador

En este ejemplo (14) observamos que se está usando el *na jaroi'* (el que...) en lugar del sufijo *-dam* (en este caso) en el verbo *saba'n* (comprar) para decir “comprador”. Esto refleja una ruta de gramaticalización o de cambios lingüísticos que nos alertan de que en la actualidad la lengua está empleando el uso de los subordinadores para codificar cláusulas complejas (García, 2014); sin embargo, en un estado anterior de la lengua, el uso de los nominalizadores debió de haber sido una estrategia más productiva, como se ha visto en otras lenguas de la familia yutoazteca.

Otra observación que podemos hacer a partir del *uañdhara'* es la ausencia del reportativo de información desconocida (Willett, 1991), el cuál no se encuentra en este tipo de discurso, ya que a pesar de que los *jich gi'kora'* se comunican con el *maggim*, para que este informe al enfermo, al *o'dam* o a quien corresponda, no utiliza el reportativo *sap*, puesto que, es información y contexto compartido. No obstante, el reportativo se emplea

sólo cuando la información es tomada de la religión católica (15), o cuándo emite el mensaje del enfermo hacia los *jich gi'kora'* como en (16).

- (15) Bhammi na sap pai' kik gu santo san pegro que era portero del cielo la gloria
 bhammi na=sap-pai' kik
 DIR: arriba SUB=REP-donde parado
 gu santo san pegro que era portero del cielo la gloria
 DET santo san Pedro que era portero del cielo la gloria
que allá donde está el santo san Pedro que era portero del cielo, la gloria

- (16) Pui' pix jum a' sap jix kokka' alh ma'o'n
 pui' pix jum-a' sap jix=kok-ka' alh
 así MIR R/R:3SG-decir REP.ID COP=dolor-EST AFC
 ma'o-'n
 cabeza-INL
así dice que le duelen, la cabeza

En cuanto al uso de los verbos para hacer la petición, los cuales expresan una sugerencia como se muestra en (17) y (18) con el verbo: *ni'ñdha'* 'ver' y *niidhidhat* 'no perder de vista', respectivamente. Mientras que en (19) se muestra el verbo *kudaridhat* 'cuídenlo para bien'. Ambos verbos aparecen frecuentemente durante el *uañdhara'* al momento de hacer la petición.

- (17) Nam pui' jich **ni'ñdha'** dhi' las horas, nach mo ja rogar na cham bia' descanso nam
 pui' tu a'kam ñiok.
 na=m pui' jich-**ni'ñdha'** dhi' las horas
 SUB=3PL.SUJ así 1PL.OBJ-ver-APL-CONT DEM las horas
 na=ch mo ja-rogar na=cham bia' descanso
 SUB=1PL.SUJ duda 3PL.OBJ-rogar SUB=NEG tener descanso
 na=m pui' tu-a'm-kam ñiok
 SUB=3PL.SUJ así DUR-por.él-POSP:origen hablar
que nos cuidan esas horas que les rogamos que no tienen descanso, que abogan
- (18) Na pim ba' dñlh pui' mo **niidhidhat**
 Na=pim ba' dñlh pui' mo=**ni-dhi-dha-t**
 SUB=3PL.SUJ SEC solo así duda=ver-APL-CONT-IMPERF
para que solo ustedes lo cuiden

- (19) **Kudaridhat** na mia'n tɪnɪi'ñ gux ko'k, basi'n up rinconar-xi-dha' gu kokdi', jix=kɪ'
 jix=dhua'-ñ tɪnɪi'-ñ-dha'
kudari-dha-t na mia'n tɪnɪi'-ñ gu=x-ko'k
 cuidar-CONT-IMPERF SUB cerca ver-APL DET=COP-enfermedad
- basi'n up rinconar-xi-dha' gu kokdi'
 DIR ADV arinconar-RES-CONT DET enfermedad
- jix=kɪ' jix=dhua'-ñ tɪnɪi'-ñ-dha'
 COP=bien COP=sano-1SG.SUJ ver-APL-CONT
*cuídenlo, que el dolor se ve cerca, que la enfermedad esté arrinconada al otro lado,
 que viva sano y salvo*

Con estas tres cláusulas nos podemos dar cuenta de que las construcciones que tiene los verbos que se emplean en el discurso, al momento de hacer las peticiones, son préstamos lexicalizadas, como la palabra: *kudari* del castellano cuidar, el *-dha* es un continuativo, es decir, la petición no es solo en el momento del ritual, sino, el tiempo de vida de los humanos, por último, se encuentra la *-t* el cual indica tiempo, es decir, una acción no terminada en concordancia con el continuativo.

4.4 Modo de organización del *uañdhara'* (estructura)

El *uañdhara'* de acuerdo con Calsamiglia y Tusón (1999) está presentado de forma descriptiva, es decir, por medio de la descripción se representa lingüísticamente el mundo real o imaginario de una cultura, en el ámbito humano (personal y social y con sus esferas de actividad), es decir, lo creado por los humanos tiene que ver con las descripciones de: construcciones, aparatos y artefactos; y en el ámbito de la naturaleza: rocas y montañas, animales, plantas y paisajes, de esa manera expresamos nuestra forma de percibir el mundo a través de los sentidos y de la mente.

Las culturas en general, han sido favorecidas por el sentido de la vista, como sentido privilegiado para la representación de la realidad, en este caso, la cultura *o'dam* no queda fuera de ese sentido; por lo que la descripción representa la diferencia y la relación de lo que a simple vista se percibe el espacio y el cuál se ha asociado con la representación de diferentes escenas “a través del dibujo, la pintura, la fotografía o el film” (Calsamiglia y Tusón, 1999, p. 279), y se aplica tanto a estados como a procesos, realizado según una

perspectiva o punto de vista determinado (maggiṃ, participantes) y condicionada por el contexto (ritual de Santiago teneraca).

“El uso del presente o del imperfecto de indicativo como tiempos descriptivos depende de la actitud y la posición del hablante ante un mundo comentado o un mundo narrado” (Calsamiglia y Tusón, 1999, p. 281). En cuanto, a los deícticos de tiempo y espacio también se usan en las descripciones junto con los elementos léxicos locativos y temporales y de esa manera, podemos encontrar diferentes tiempos en el *uañdhara*, se utiliza imperfectivo, cuando describe la situación, dificultades por las que tuvieron que pasar nuestros verdaderos padres (antepasados) para poder ser sabios y estar donde están ahora, como se muestra en (20), y sobre todo porque son eventos que se visualizan como en proceso, es decir, eventos que no se encuentran terminados o completos; se utiliza el perfectivo para indicar acciones completas, o bien acciones que realizaron los antepasados (21); en presente, al momento de presentar el caso del enfermo (22), e irrealis al momento de hacer las peticiones, ya que estos eventos son acciones que apenas se van a llevar a cabo (23).

- (20) Na pim ba' dīlh pui' mo niidhidhat
 Na=pim ba' dīlh pui' mo=ni-dh-i-dha-t
 SUB=3PL.SUJ SEC solo así duda=ver-APL-VI-CONT-**IMPERF**
para que solo ustedes lo cuiden
- (21) na mīt ya' tī-ī'xi guch chatat jix dhudukam ya' dhi oi'ñga'n
 na=mīt ya' tī-ī'xi gu-ch-cha-tat
 SUB=3PL.SUJ.**PFV** DIR DUR-plantar.**PFV** DET-POS:1PL-RED:PL-padres

 jix=dhu-du-kam ya' dhi oi'ñ-ga'n
 COP=RED:PL-sagrado-POS:origen DEM.ADVR DEM.PROX mundo-INL
que sembraron aquí nuestros padres en este mundo
- (22) sia kuñ mo jix o'n xiñ chat, mox chībit jix chu ko'k
 sia kuñ mo=jix=o'n xi-ñ-chat
 CONJ SUB=1SG.SUJ duda=COP=flojera EXHORT-R/R: 3SG-sentir.**PRS**

 mo-x=chībit jix=chu-ko'k
 duda-COP=pesado COP=DUR-doler
aunque sienta mucha flojera, es pesado, es dolor
- (23) Nap ba' pui' chīgīa' ja'xbi' bhan pui' mo tu'i' apenas mor jix kokkam

Na=p	ba'	pui'	chigja'	ja'xbi'	bhan	pui'
SUB=2SG.SUJ	SEC	así	ver.IRR	REL.limitante	POSP: arriba	así

mo=tu'i' apenas mo=r=jix=kok-kam
 duda=estar apenas duda=COP=COP=enfermo-POSP: origen
para que lo veas en ese sentido está así, apenas, está enfermo

Este texto, describe a los remitentes del discurso, el objetivo sobre la realización de los rituales, y el origen de la cosmovision *o'dam*. Según el *maggim*, esta cosmovisión viene desde nuestros primeros padres. Durante el proceso de este *uañdhara'*, hay momentos en que se presenta de manera dialogal, es decir, entra en contacto con los *jich gi'kora'* 'nuestros padres' porque en (24) se aprecia que el *maggim* ha entablado comunicación con los dioses, a través de la frase: ustedes tienen la medicina, ya que la segunda personal plural 'ustedes' refiere a los dioses, aquí estos pronombres topicalizan la información, se utilizan los pronombres porque es información importante en el discurso; y en otros momentos se presenta de forma argumental (25), en donde el *maggim* expone el caso del enfermo, argumentando que él (*maggim*) es manos de los dioses y le dieron ese trabajo (comunicación entre los dioses y los humanos), por eso emplea este discurso frente a los *jich gi'kora'* 'nuestros padres' y frente al enfermo.

- (24) na pim api'm mo tu da' bhammi ka'n mia'n ja dolientes
 na=**pim** **api'm** mo=tu-daa' bhammi ka'n mia'n
 SUB=2PL.SUJ 2PL.SUJ duda=DUR-tener.PRS DIR: arriba LOC cerca

ja-dolientes
 POS:3PL-dolientess
*que **ustedes** tienen (medicina) cerca de sus dolientes*

- (25) Bam pasarxi'ñ gu palabra
 ba-m-pasar-xi'-ñ gu palabra
 CMP-2PL.OBJ-pasar-RES-APL DET palabra
ya les pasé la palabra

Pui'r **jam nonob**
 pui'-r=jam-nonob
 así-COP=POS:3PL-manos
*que es **sus manos***

Jir jam chiñ ir up tu a'gidha'
 jir=**jam-chiñ=ir** up **tu-a'gi-dha'**
 COP=POS:2PL-boca=POSP IT DUR-hablar-CONT

que es su boca, está en su habla

Para presentar el análisis comienzo con la organización general del *uañdhara'*, la cuál se estructura de la siguiente manera:

Parte descriptiva del *uañdhara'* siguiendo la propuesta de Adam (1992) quien propone una organización esquemática prototípica de la secuencia descriptiva (véase figura 6), partiendo de un plan como proceso de composición y quien considera tres porcedimiento ordenados: 1) anclaje descriptivo (tema); 2) aspectualización (cualidades, propiedades y las partes del objeto); 3) puesta en relación con el mundo exterior (espacio y tiempo).

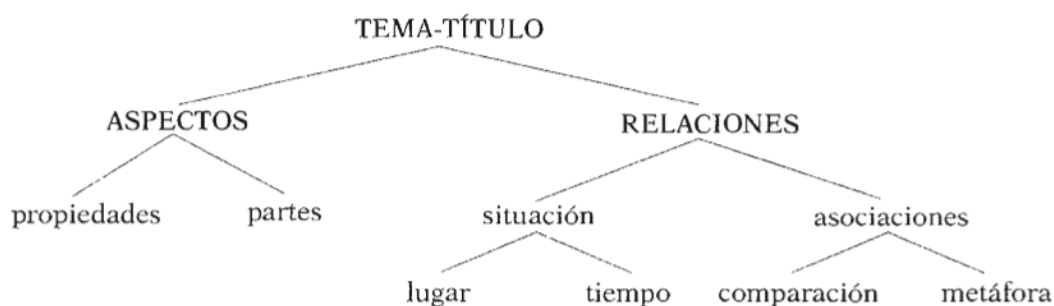


Figura 6. Esquema de secuencia descriptiva.

Siguiendo esta propuesta el *uañdhara'* queda de la siguiente manera:

1) Anclaje descriptivo: *Uañdhara'*

2) Aspectualización:

Cualidades: Uso de préstamos, verbos lexicalizados provenientes del español, uso de nominalizadores (descritos a detalle en 4.3).

Propiedades: tiene cohesión, es decir, el texto tiene un objetivo, la de presentar el caso del enfermo por medio de la descripción de la cultura *o'dam*, es decir, hay una secuencia lineal y conforme avanza el discurso, los participantes y los instrumentos de curación se van tematizando y finalmente termina con la justiciación del *maggim* tiene coherencia, puesto que, cumple con las características de la gramática *o'dam* (véase 4.2 y 4.3).

Las partes: Descripción introductoria (presentación de receptores y del caso), justificación de la situación del enfermo, serie de peticiones, formas de pago y presentación del *maggim*.

3) Puesta en relación con el mundo exterior:

Situación: el olvido de la realización de los rituales personales.

Lugar: Para el caso de los *jich gi'kora'* en los cinco cielos donde no hay suciedad (metafórico). Para los humanos: aquí en la tierra, específicamente en *Chianarkam*.

Asociaciones: lo más relevante del *uañdhara'* con respecto a este punto es el recorrido de los antepasados para llegar a donde estamos ahora, siempre se asocia con el número cinco, el cuál pertenece a los cinco puntos cardinales de los wixáricas y el hijo se asocia con el sandarux como guerrero para sobrevivir en este mundo y

Tiempo: para la descripción de los *jich gi'kora'*, son tiempos indefinidos; para el caso de los participantes humanos: en el 2015.

Parte narrativa del *uañdhara'*

1) **Entrada del discurso:** la persignación;

2) **Resumen introductorio:** se presentan los receptores, alabanza a los receptores 'nuestros padres';

3) **Situación inicial y orientación:** después de la alabanza, se presenta el caso del enfermo en cuestión (Manuel, mencionado en la parte etnográfica), y en el *uañdhara'* se menciona como *jiñ kulhsi* (mi nieto) se hace la petición;

4) **Complicación:** En el *uañdhara'* se menciona que el objetivo de la situación del enfermo es debido al incumplimiento de los rituales personales, así como el *ojiarura'* que les han puesto;

5) **Acción:** Se hace el ritual para curarse o calmar el *ojiarura'* con la entrega de la prenda al *maggim* y este lo presenta frente a nuestros padres, pagando con la palabra sagrada o las palabras de la limpieza 'del alma' (*uañdhara'*) y los ayunos;

6) **Resolución:** el *maggim* da el mensaje (discurso) y deja en manos de nuestros padres para que la resolución sea de acuerdo a lo que ellos decidan para que se revuelva este mal y

7) **Cierre:** Persignación.

Cabe señalar, que esta estructura presentada es en términos generales, ya que el *uañdhara*’ es aún más complejo de lo que parece, al momento de intentar estructurar, hay momentos en donde el *maggim* describe los acontecimientos, que rompen con la estructura prototípica, por lo que considero pertinente agregar nuevos campos al texto, en cuanto a la forma de presentación del texto.

4.5 Contenido del *uañdhara*’

Este discurso contiene diversos temas que en la cotidianidad de los o’dam están presentes, y que, si hago una comparación de ambas, todo el contenido del discurso de este rezo refleja la cultura e historia de los o’dam hasta la actualidad, con algunos cambios menores que ya se mencionó en el capítulo de contexto (capítulo 1). En este apartado se profundiza en el contenido gramatical del *uañdhara*’, que ya se introdujo en la parte etnográfica (capítulo 3).

El comienzo del discurso se representa con la entrada de la persignación. Este es un claro ejemplo de la mezcla que se observa entre las tradiciones propias y las tradiciones externas como lo es la religión católica.

En seguida el *maggim* hace la descripción a quienes va dirigido el discurso y éstos son: *jich chat* (nuestro padre), *jich ñan* (nuestra madre) como principales, se presenta su ubicación, sus posibles ocupaciones y sus formas de ayudar en la tierra. Luego, se hace una alabanza hacia ellos (nuestros padres), mencionando todas las habilidades de ellos, como se profundizó antes con las características del discurso. Para continuar, se hace la descripción de la ubicación de nuestros padres y entra la exposición del caso del enfermo en cuestión, presentado la prenda (descrito en la parte etnográfica) para dar inicio al ritual, el *maggim* describe el caso usando las partes del cuerpo que pueden estar afectados haciendo referencia al cuerpo humano. Posteriormente, pide un diagnóstico de la situación del enfermo, así como el cuidado del mismo, avisando que van a pagar, porque si se está pidiendo algo se tiene que pagar el ritual.

Continúa el ritual haciendo una descripción sobre el posible surgimiento de estas actividades, en donde menciona que desde que surgió el mundo empezaron a realizar este tipo de rituales, nuestros padres tuvieron que bendecirse, pelear con el mal, bajo los cinco títulos, es decir, cinco títulos hablan por ellos, los cuáles representan los cinco días de ritual y los cinco puntos cardinales como con los *wixárikas*, ya que según comentarios de los comuneros de Santiago Teneraca, somos hermanos de ellos y tenemos cosas en común como los cinco puntos cardinales. Posteriormente, menciona los lugares a los que tuvieron que acudir, cinco veces, cinco escalones, para poder crear un nuevo camino, una nueva forma de ser, un nuevo puente que es la palabra, en este caso *el uañdhara'* entre los *jich gĩ'kora'* y nosotros, y de esa forma hacerse fuertes en cuerpo y alma, que su mismo nombre lo dice (los *o'dam*), todo eso se hace, se queda y se resuelve allá en donde están nuestros vivos y verdaderos padres (jueces competentes) y verdaderos *mamkagim*, es decir, en los cinco cielos, cinco glorias (no en la tierra), allá donde es sagrado y limpio en todos los sentidos.

Después, se presenta la situación del *o'dam* en la actualidad, diciendo que los hicieron fuertes y los han puesto en esta tierra llena de suciedad (pecados), para que ellos (los *o'dam*) puedan saber vivir aquí en la tierra; posteriormente, retoma las partes del cuerpo que pueden estar afectados de manera simbólica para representar la enfermedad, y (el *maggim*) se hace cuestionamientos a sí mismo sobre el porqué está ocurriendo ésto, mencionando los males que atacan al *o'dam*, en donde menciona que dichas pueden que el aire del mal se ha presentado, puede que sean sus faltas (incumplimiento de los rituales). Y éstos son las posibles respuestas al cuestionamiento que se ha hecho el *maggim*, es decir, la situación del enfermo. Termina con esta parte y comienza con una petición.

En este fragmento, el *maggim* pide por el cuidado del *o'dam* haciendo referencia al enfermo (objetivo principal del *uañdhara'*), ya que no hay otra forma de curarlo, solo acudiendo a ellos (*jich gĩ'kora'*) presentando el caso del enfermo, ya que el *maggim* es sus manos (conecta a los *o'dam* con los *jich gĩ'kora'* por medio de la palabra), es decir, la voz de ambas partes para poder comunicarse y estar en equilibrio, todo esto en nombre de todas las herramientas que le proporcionaron para ejercer ese papel, tales como: la pipa

prendida⁴⁵, los efectos del macuche, el humo para la limpieza, teniendo en cuenta que la sanación no es física, sino del alma y sólo los verdaderos padres saben como funciona dicha curación, y vuelve a recordar que son ellos quienes pusieron al *o'dam* en esta tierra junto con los rituales difíciles y pesados (por la duración y la cantidad de rituales), nos valemos y aferramos a eso (nuestra “religión”) porque así es, así funciona y así lo dispusieron los *jich gi'kora'*, siendo consciente de que es difícil encontrar la sanación/curación, y se encuentra cuando hay una verdadera conexión del *maggim* con los *jich gi'kora'*, juntos ayudan a los *o'dam* para que viva sano en esta tierra.

Sino es así, le pueden ocurrir (a los humanos) cosas inesperadas, por eso hay que recordarlos siempre, porque son ellos quienes tienen cerca la sanación. Porque como ya se mencionó, así está dicho por cinco *mamkagim* sagrados. En este momento vuelve a hacer una petición aún más específica, diciendo que él (el enfermo) no puede hacerlo sólo, y en ese sentido necesita al *maggim*, en esta parte expone su papel en relación al humano (*o'dam*) mencionando que nació para eso, le inculcaron este tipo de conocimientos y le proporcionaron las herramientas de trabajo (descritos en la parte etnográfica), para ayudar, teniendo en cuenta que también es humano y por ende también tiene pecados, en este momento hace peticiones de nuevo, para el cuidado del hijo (enfermo) y también menciona que hay que rendirle cuentas a los *jich gi'kora'*, que son ellos quienes hablan por nosotros.

En seguida, el *maggim* dice que hace llegar la palabra y ellos son los que tienen la última palabra, son quienes (como ya se mencionó) ayudan junto con el *maggim*, ya que el enfermo lo va a pagar (ayunos, dinero, días sagrados) aunque sea difícil de cumplir, lo hará. Y repite que el remedio que pide no es físico, sino del alma y solo los dioses, '*jich gi'kora'*' lo saben y proporcionan, específicamente a Jesucristo que está sentado al lado derecho. Posteriormente, retoma el caso del enfermo, ahora como representante de él (el *maggim*, anteriormente era representante de los *jich gi'kora'*) describiendo donde encuentran, y diciéndoles que ellos son los que saben escuchar, es allá (arriba, en el cielo, o por donde sale el sol) en donde hay sanación, y menciona las plantas medicinales como símbolos de curación que está pidiendo, menciona varias plantas, porque son para curar diferentes

⁴⁵ Descrita en la parte etnográfica.

enfermedades, esta petición está dirigida al Santo San Remedio encargado de dar medicinas, aquí hay una mezcla de dioses entre los *o'dam* y los de la religión católica.

Retoma el caso, el cual presenta como si el enfermo estuviera hablando⁴⁶, justificándolo, diciendo que no le debe nada a nadie por eso pide su recuperación. Menciona otras causas de su situación, tales como: faltas al ritual, el *ojiarura'* (envidias) que pueden hacer que el *o'dam* ya no quiera cumplir con los rituales. El *maggim* dice que si las causas con las que ya mencionó, es tiempo de sanar el enfermo, porque a lo mejor los *jich gi'kora'* mandan señales, pero él (enfermo) ya no las puede distinguir, ya no las puede ver (porque está adentrándose a otra cultura, por ende, está olvidando la suya), en este momento defiende al enfermo diciéndoles que es su hijo que lo perdonen, lo cuiden y lo protejan y que esta petición se cumpla al momento de cumplir el ritual, esta petición está dirigida al gran retenedor de enfermedades y vuelve a mencionar las enfermedades.

Después, el *maggim* dice que junto con los *guch gi'kora'* están para equilibrar la situación en esta tierra, porque es difícil vivir sin pecado, diciendo eso, pide que le concedan perdón a los *o'dam*, para que los sigan sosteniendo, sigan siendo fuertes y puedan seguir viviendo aquí (en la tierra), donde (nos) sembraron tanto, seres vivos como humanos. Empieza a avisar que está terminando el discurso y pidiéndoles que no hagan caso de peticiones que sean para mal, sobre todo de las envidias, esta parte es dirigida al dios agrandador (fuerza) de almas. Luego, menciona los lugares sagrados, tales como: lagunas, cerros, cuevas, caminos grandes, entre otras; si a alguien lo ofrecen en uno de estos lugares, el Santo San Miguel es quién lo puedes sacar, porque anda por todos lados y lo puede sacar de donde sea.

También menciona el *maggim*, que hay un curandero (*maggim*) que es buscador, sacador (devolver) y sanador de almas, es con quien se hacen las peticiones relacionadas con las enfermedades del alma para que éste lo pueda enderezar directo hacía el cielo. Continúa diciendo que queda en manos de los sabios, *jich gi'kora'* y algunos santos católicos (santo niño de atocha, Jacobo caballero, Jesucristo), es decir, la decisión de

⁴⁶ Por cuestiones de ética solo mencionaré, no profundizare en esta parte.

resolver el caso es de ellos, en este mismo apartado menciona tanto los lugares sagrados de la comunidad como las autoridades de los rituales a donde se puede ir a hacer el ritual dependiendo del caso que se esté tratando.

Finalmente, el *maggim* se justifica por si no dice las cosas claras, ya que, como menciona sus palabras quedan muy cortas frente a ellos, y le hacen falta las palabras válidas de aquellos tiempos, las que fueron dichas por los *jich gi'kora'* al momento de empezar a hacer este tipo de rituales, dando a entender que las cosas cambian, que las palabras que él emite ya no son las mismas que dieron inicio a este discurso. Para cerrar, emite estas ultimas peticiones indirectas diciendo: *jix chu abharix ka' git* (que esté bonito), es decir, que se cure el enfermo. Y se despide, con la persignación; así es como termina el discurso. Con esto se puede observar que este discurso exhibe la relación entre la lengua y la cultura *o'dam*.

4.6 Los actos de habla en el *uañdhara' o'dam*.

El *uañdhara'* completo es un acto de habla directivo, ya que cumple con las características que Yule (Calsamiglia y Tuson (1999) mencionan en la definición, es decir, son intentos del hablante para que el oyente haga algo, los verbos que se pueden usar en este acto son preguntar, pedir, prohibir, recomendar, exigir, encargar etc. En este discurso ritual, el *maggim* hace una petición en beneficio al “paciente” para curar la enfermedad del sueño y calmar el *ojiarura'*.

Los tipos de actos de habla presentes en el *uañdhara'* son los que presento en este apartado, el cuál se compone de cinco macroactos de habla: 1) representativo en donde describe todo lo referente a los *jich gi'kora'*, 2) expresivo en donde justifica al enfermo describiendo el modo de vivir de los *o'dam* en la tierra, 3) directivo en donde hace una serie de peticiones a los *jich gi'kora'*, así como a diferentes dioses, 4) conmisivo donde explica las formas de pago y compromisos cumplidos de por parte del enfermo, y 5) expresivo en donde el *maggim* expone su papel en esta tierra y con los *jich gi'kora'* y ofrece disculpas en el caso de que sus palabras no sean suficientes para lograr el objetivo, como se muestra a continuación:

Ejemplo 1.

Macroacto:	Receptores (<i>jich gi'kora</i> 'nuestros padres' tanto católicos como los propios).
Tema global:	Descripción y alabanza de 'nuestros padres' a quienes va dirigido el <i>uañdhara</i> .
Contexto pragmático:	El <i>maggim</i> describe la ubicación de los receptores, su labor en este mundo por medio de la alabanza.
Función del macroacto:	Alabar a 'nuestros padres' a modo de preparación y hacer la petición.
Emisor:	Directo: el <i>maggim</i>
Receptor:	'nuestros padres' dioses y santos
Tipo de microacto:	Representativo.

- (26) Bhammi d̥ir ba' pui' mo jup dui'ñgi-da' kortesia de este mundo
 Bhammi-d̥ir ba' pui' mo=jup dui'-ñ-gi-da'
 DIR:arriba-POSP:entre SEC así duda=IT hacer-APL-?-CONT

kortesía de este Mundo
 cortesía de este Mundo
desde allá le hace cortesía a este mundo

En este acto de habla el *maggim* describe y alaba a 'nuestros padres' en cláusulas, lo que quiere decir que para los *o'dam* es relevante mencionar la mayor cantidad de cualidades de los receptores, como se muestra en (26) es solo un ejemplo de la descripción de los *jich gi'kora*. Cabe aclarar, que dentro de este acto de habla aparecen algunas peticiones, sin embargo, están funcionando como preparaciones para poder llegar al objetivo principal. En el siguiente ejemplo podemos observar el segundo macroacto de habla:

Ejemplo 2

Macroacto:	el <i>o'dam</i>
Tema global:	Situación del <i>o'dam</i> , en donde justifica al enfermo describiendo el modo de vivir de los <i>o'dam</i> de manera general, en la tierra.
Contexto pragmático:	El <i>Maggim</i> expone en términos generales el caso del enfermo, justificándolo, y posteriormente, hacer peticiones.
Función del macroacto:	Convencer a los destinatarios justificando al enfermo, ya que vive en un mundo lleno de pecados.
Emisor:	El <i>maggim</i> .
Receptor:	‘nuestros padres’, dioses y santos
Tipo de microacto:	Expresivo

En este acto, el *maggim* expresa en términos generales el padecimiento del enfermo, y hace peticiones ligeras en donde pide se le realice un diagnóstico por medio de la prenda que está dando (24); el objetivo principal de este acto, como ya se mencionó, es convencer a los destinatarios a curar al enfermo; justifica al enfermo con respecto a su situación, por ejemplo, el hecho de que el muchacho se haya salido a estudiar fuera de la comunidad indica que ya no estaba cumpliendo con su deber como *o'dam*, que es llevar a cabo los diferentes rituales. En esta parte, el *maggim* dice que “a lo mejor ya no saben distinguir las señales” haciendo referencia a estar olvidando las obligaciones de los *o'dam* al salirse, y ésta podría ser una razón del incumplimiento (descrito en la parte etnográfica).

Y para llegar a este punto, convino hacer una alabanza detallando sobre las cualidades y habilidades de ‘nuestros padres’ y finalmente llegar al objetivo, el cual se va detallando conforme avanza el discurso. De esa manera el objetivo de este acto es hacer ver a nuestros padres que la situación en la tierra es difícil, que hay múltiples obstáculos para poder seguir al pie de la letra lo que ellos dispusieron que se tiene que hacer (los rituales).

- (24) Na ba' pui' mo tu mak esa prenda, jix moik jam tuki' bhan bam dai
 na ba' pui' mo=tu-mak esa **prenda jix=moik**
 SUB SEC así duda=DUR-dar esa prenda COP=suave
- jam-tuki'** bhan ba-m-dai
 POS:3PL-algodón POSP:arriba CMP-3SG.OBJ-poner
que de esta manera pone la prenda, en su suave algodón (de ellos: las deidades)

El siguiente ejemplo es el tercer macroacto de habla en donde llegamos al objetivo principal del *uañdhara'*, es decir, donde se hace una serie de peticiones, tanto del enfermo como de los *o'dam* en general, refiriéndose al enfermo en cuestión, es decir, como si el enfermo estuviera hablando:

Ejemplo 3

Macroacto:	Uañdhara'
Tema global:	Hacer peticiones, reconociendo los deberes de cada participante.
Contexto pragmático:	El <i>maggim</i> hace una serie de peticiones a favor del enfermo frente a los <i>jich gi'kora'</i> dependiendo de tipo de curación que pida.
Función del macroacto:	Petición
Emisor:	El <i>maggim</i> .
Receptor:	'nuestros padres', dioses y santos
Tipo de microacto:	Directivo.

Este acto de habla es directivo, aquí el *maggim* sólo sugiere que se le cuide al enfermo, ya que es hijo de ellos, tiene una enfermedad grave y además los *jich gi'kora'* saben que lo dejaron en un lugar lleno de suciedad o pecados.

- (25) palhbi'ñ, tu ayudartu' na cham tu' pasaru'
palhbi'-ñ tu-ayudar-tu-' na cham tu' pasaru-'
ayudar-APL DUR-ayudar-CAUS-FUT SUB NEG algo pasar-FUT

le ayuda, le va ayudando a que no le pase nada

En el cuarto macroacto de habla se habla sobre las formas de pago hacía los destinatarios de los que se están curando, como se muestra en el siguiente ejemplo:

Ejemplo 4

Macroacto:	Uañdhara'
Tema global:	Expresión de la forma de pago de la petición.
Contexto pragmático:	El <i>maggim</i> expresa a nuestros padres que él está pagando por sus acciones como el ayuno, la palabra (el <i>uañdhara'</i>) entre otras.
Función del macroacto:	Expresar las diferentes formas de pago.
Emisor:	El <i>maggim</i>
Receptor:	'nuestros padres', dioses y santos
Tipo de microacto:	Conmisivo

En este acto de habla el *maggim* está expresando que la forma de paga de la petición que está haciendo a favor del enfermo en cuestión (26), lo relevante de este acto no es que esté haciendo la promesa de cumplir con tales cosas, sino que ya lo está haciendo desde el comienzo del ritual; con esto podemos darnos cuenta que los compromisos de los *o'dam*, no son dichas, sino que son hechas, como dijo el *maggim* por medio de los ayunos, de la sagrada palabra (el *uañdhara'*) con una confesión de las posibles faltas cometidos.

- (26) tu namki'ñdhat pui' alh buiñor gu dios jich chat
tu-**namki'**ñ-dha-t pui' alh buiñor
DUR-pagar-CONT-IMPERF así AFC con.él
- gu dios jich-chat
DET dios POS:1PL-padre
está pagando en donde nuestro padre

En el siguiente ejemplo podemos ver otro tipo de acto de habla expresivo, en donde el *maggim*, habla sobre su papel en esta tierra a modo de justificación sobre la emisión del

discurso, diciendo *añ jir jam nonob* (yo soy sus manos), y solo él puede hacer este tipo de trabajo, como se menciona a continuación:

Ejemplo 5

Macroacto:	Uañdhara'
Tema global:	Expresión sobre el papel del <i>maggim</i> en esta tierra.
Contexto pragmático:	El <i>maggim</i> frente a los <i>jich gi'kora'</i>
Función del macroacto:	Expresar el papel del <i>maggim</i> y recordales a nuestros padres por qué está, haciendo esa petición, así como ofrecer disculpas.
Emisor:	El <i>maggim</i>
Receptor:	Indirecto: 'nuestros padres', dioses y santos
Tipo de microacto:	Expresivo

En este acto el *maggim* expresa en el mismo *uañdhara'* el papel que tiene en esta tierra, ya que ellos (nuestros padres) así lo decidieron para que él sea el medio para comunicarse entre nuestros padres (dioses, deidades) -humanos-no humanos, mencionando todas las herramientas (desde materiales, hasta el *uañdhara'*) que ocupa para llevar a cabo el ritual (mencionados en la parte etnográfica) (27). En el cierre del discurso el *maggim* se disculpa, por si el mensaje no llega a ellos (nuestros verdaderos padres) como debe de ser, exponiendo y reiterando que es difícil aprender esas palabras sagradas, como lo aprendieron (nuestros padres) y finaliza con la persignación (como se mencionó anteriormente).

- (27) Jir jam chiñ ìr up tu a'gidha'
 jir=jam-chiñ=ìr up tu-a'gi-dha'
 COP=POS:2PL-boca=POSP IT DUR-hablar-CONT
que es su boca, está en su habla
- Mi'ñxim duiñkar a'ntuk bhan
 mi'ñ-xim duiñ-kar a'n-tuk-bhan

prender-RES fumar-NMLZ en.nombre.de-PERT-POSP:arriba
en nombre de la pipa prendida

En los ejemplos anteriores, no es que el *maggim* en boca de ellos, sino que aquí se refiere a que él es la voz de ambas partes, en él está si se logran o no los objetivos, si llega y se entiende el mensaje que se quiere transmitir.

4.7 Resultados

El *uañdhara'* de 4:01 minutos tiene doscientos noventa y nueve cláusulas, y se compone (como ya se mencionó) por cinco macroactos de habla y dentro de esos cuatro hay microactos, es decir, que el *uañdhara'* se compone de diecinueve actos representativos, es decir, descripciones de la cultura *o'dam*, gran parte de las actividades que hacen, el uso de las plantas medicinales, las enfermedades que existen en el mundo *o'dam*, así como los *jich gɨ'kora'* y santos; veintidós actos directivos (peticiones), cabe señalar que las primeras peticiones que aparecen son preparaciones para llegar a la petición mayor (acto de habla 3), seis comisivos, ya que las promesas no se dicen, sino se hacen y 22 expresivos para la justificación y fundamentación de las peticiones, distribuidas en 5 macroactos de habla. En la siguiente tabla se resumen todos los actos de habla que ya se mencionaro.

Actos de habla en el <i>uañdhara'</i>	
Cláusulas	229
Representativos	22
Directivos	19
Compromisorios	6
Expresivos	22

Tabla 12. Actos de habla en el *uañdhara'*.

Los patrones que aparecen con mayor frecuencia y relevancia en el discurso son las que se muestra a continuación, los cuales se puede tomar de base para la enseñanza de este tipo de discursos.

Patrones sobre la composición del discurso			
Una (R+E+R+E+D+C)	Dos (R+E+R+E+D+E+C)	Tres (R+E+R+D+E+D)	Cuatro (R+E+D+E+C)
Representativo	Representativo	Representativo	Representativo
Expresivo	Expresivo	Expresivo	Expresivo
Representativo	Representativo	Representativo	Directivo
Expresivo	Expresivo	Directivo	Expresivo
Directivo	Directivo	Expresivo	Conmisivo
Conmisivo	Expresivo	Directivo	
	Conmisivo		

Tabla 13. Patrones del discurso.

De esa manera, la secuencia del *uañdhara'* se compone por cuatro segmentos, es decir, en un primer momento, se hace la descripción y alabanza los *jich gi'kora'*, los cuáles se están tomando como base para el empleo del discurso; en un segundo momento aparece la descripción de los *o'dam* como la causa por la que se hace el ritual, en el tercer momento se realizan las peticiones, en dónde se involucra todos los participantes del discurso (*jich gi'kora'*, *o'dam* y *maggim*) para hacer el equilibrio necesario, en donde el *maggim* expone de manera general al *o'dam*, posteriormente, emite el mensaje como si el *o'dam* hablara desde la voz del *maggim*, para que de esa manera el mensaje sea más claro para los *jich gi'kora'* y el cuarto momento se realiza la descripción del *maggim*, como se muestra en la figura (4).



Figura 6. Secuencia del discurso.

4.8 Cierre del capítulo

Es este capítulo se presentó el *uañdhara'* a nivel discursivo, es decir, en un primer momento se describieron las características generales prototípicas de la lengua, de esa manera se pueden observar algunos cambios que ha tenido la lengua en la actualidad a partir de las características estructurales del discurso, tales como: el uso opaco de los préstamos que aparecen, préstamos lexicalizados, el uso de morfemas nominalizadores (*-kam*, *-dam/-dham* y *-gim*), y la ausencia del reportativo *sap*. También podemos darnos cuenta del cambio que está teniendo tanto la lengua como la cultura, esto por el empleo de los préstamos que ya mencioné, puesto que el *uañdhara'* se podría ver como un ejemplo puro de la lengua *o'dam* de esta comunidad y parece que no es así, porque hay gran cantidad de préstamos del español, las razones se explican en capítulo 3 (véase apartado 3.1).

También observamos el uso de los verbos generales en cuanto a la petición. El modo de organización (estructura), un breve resumen e interpretación del contenido, los actos de habla presentes, los cuales reflejan componentes relevantes para la comunidad *o'dam*, tales como, las enfermedades, plantas medicinales, el origen de los rituales (entre otros temas). En este apartado se mostró que para los *o'dam* conviene recordar todos los antecedentes de los destinatarios, e irse acercando al objetivo principal del discurso poco a poco. También podemos darnos cuenta de que, en esta cultura, si hay *jich gi'kora'* (dioses)

o'dam, que al parecer se nos han ido olvidando con el paso del tiempo (en el caso de los jóvenes).

Lo expuesto hasta aquí fundamenta todo aquello que se describió en el capítulo 3 con respecto al contenido del discurso. Lo cual nos introduce a la historia de la lengua y la cultura de los *o'dam*, en donde el análisis nos permite ver la articulación de los actos de habla encontradas en el discurso en la cotidianidad de los *o'dam*, es decir, con el contenido de este discurso, se hace un acercamiento al modo de vivir de este grupo étnico, resaltando que todo lo que se dice en este discurso, es lo que son y hacen en la actualidad.

5 CONCLUSIONES GENERALES

Las conclusiones las presento a partir de las preguntas eje que guiaron la investigación, las cuales analicé desde una perspectiva simbólico cultural y lingüística la práctica ritual y discursiva entre los *o'dam* de la comunidad de Santiago Teneraca, las cuales se respondieron a lo largo de estos cuatro capítulos.

¿Qué significado tiene el ritual para los habitantes de la comunidad de Santiago Teneraca y qué papel juega en la reproducción de la identidad étnica?

Durante estos cuatro capítulos pudimos darnos cuenta que los rituales entre los *o'dam* son de vital importancia, es decir, la vida de todos los *o'dam* se fundamenta en la realización de este tipo de actividades, que forma parte de su cosmovisión como grupo étnico. Además, este ritual para la curación de la enfermedad del sueño, es uno de los de mayor cuidado, ya que, si se tarda en realizarse, puede ocasionar hasta la muerte del enfermo en cuestión. Cada uno de los materiales, instrumentos o técnicas que se usan en estos contextos son específicamente para ese ritual, y representa la vida de la persona en cuestión, como las flechas.

En ese sentido, los rituales, son las primeras actividades que se tienen que llevar a cabo por los *o'dam* para así cumplir con los cuatro principios que menciona Mendía (2016): 1) nosotros necesitamos estar curándonos, 2) ser trabajadores, 3) vivir bien y 4) convivencia comunitaria. De esa manera, tener un equilibrio, tanto personal, como comunal, pero también a nivel espiritual con los *jich gi'kora'*. La vida de los *o'dam* depende de la oportuna realización de cada uno de los rituales, durante la estancia en esta tierra. Así pues, los rituales, en general, pueden tener varios significados para los *o'dam* y siguiendo los cuatro principios, entre los que destacan: el respeto y el cuidado de la familia (en este momento es cuando la familia está muy unida, es el tiempo que realmente se está en paz), el compromiso por el bienestar de cada uno de los miembros de la misma, ya que en esta comunidad, las muestras de afecto entre la familia se reflejan en la realización de las curaciones buscadas y hechas por los padres, esta primera función está estrechamente relacionada con el primer principio de Mendía.

El respeto que se le da a los *jich gi'kora'*. Entre los *o'dam* se sabe que estamos en esta tierra porque alguien nos puso aquí, y son los *jich gi'kora'*, quienes intervienen y ayudan a los *o'dam* cuando se presenta una enfermedad que no puede ser curada por un médico, un desequilibrio, o cualquier otro asunto que vaya rumbo al camino del mal, puesto, que como dice el *maggim*, ellos son los que nos pusieron aquí, ellos saben cómo está la situación, y ellos le transmitirán al *maggim* la solución para cada situación que los humanos estén enfrentando. Y, por último, se encuentran los comuneros como parte de un mismo grupo social, también debe haber equilibrio entre las personas para ayudarse en lo que se vaya requiriendo para el bien común, de esa manera, tener una convivencia comunitaria, y con esto se cumple el cuarto principio que menciona Mendía (2016). En resumen, estar en equilibrio entre todos los miembros de un mismo mundo, dentro de varios mundos.

Esto por un lado, y por el otro, el ritual también significa conocimiento, ya que como se pudo observar, requiere de compromiso, de la correcta realización de éste para llegar al objetivo, de la preparación para ser *maggim* es obra de los mismos rituales, pues es aquí donde se aprenden todas las estrategias para serlo, tales como, aprender la interpretación de los sueños, es decir, el saber soñar para llegar al objetivo, la elaboración de las flechas, aprender a ayudar y aprender el discurso, tal vez ésta sea una de las tareas más complicadas, puesto que, no sólo se trata de pronunciar palabras, sino que, como pudimos ver, debe contener ciertos componentes de la cultura de los *o'dam* y el aprendizaje de la misma depende del empeño y la creatividad de cada persona, ya que la estructura del discurso tiene que tener un espacio en donde se acomode el caso de los enfermos que el futuro *maggim* vaya a atender.

Finalmente, el hecho de llevar a cabo este tipo de rituales, es lo que los caracteriza quienes somos, además es parte de lo que conforma la cosmovisión *o'dam*, y que va de la mano con el discurso, es decir, la palabra del *maggim*, del enfermo, de los dioses, es la parte primordial para la identidad como grupo ético. Puesto que, a partir del mantenimiento y fortalecimiento es lo que va marcando el rumbo de los *o'dam*, es decir jamás van a prescindir de estos rituales y de la palabra como medio de curación.

¿Qué tipo de acto de habla ocurre en el *uañdhara*’ del ritual para la curación de la enfermedad del sueño y del *ojiarura*’, y cuál es su objetivo y función dentro de la cultura *o’dam*?

El análisis ha mostrado que en el *uañdhara*’ predominan los actos de habla representativos y expresivos, es decir, el discurso está hecho de descripciones de la cultura *o’dam*. Enseguida, aparecen los actos de habla directivos con menor frecuencia que los actos ya mencionados, y finalmente los compromisorios con frecuencia menor que los demás actos de habla, lo cual puede ser interpretado como: para los *o’dam* las promesas no se dicen, sino que se hacen, al menos es lo que dice el discurso ritual. Cabe señalar, que en este discurso no se encontraron actos de habla declarativos, ya que hay varios participantes y el acuerdo o la solución (curación, sanación) debe ser obligación y compromiso de todos.

De esa manera, encontramos que el *uañdhara*’ cumple tres funciones pragmáticas relevantes para la cultura *o’dam*. Primero, opera como el vínculo intermediario de comunicación entre los *jich gi’kora*’, dioses católicos y deidades mencionados durante el discurso y los hombres; y por esta razón hay un código restringido que es el *maggim/mamkagim*, ya que a ellos se les dio ese papel de fungir como intermediarios y están habilitados espiritualmente y culturalmente para acceder a ambos mundos (el humano y no humano) y sólo ellos lo pueden hacer, a través de la realización de estos rituales y el empleo de este discurso con sus estrategias y herramientas para llevar a cabo su trabajo. El papel de *maggim* es relacionar dos mundos diferentes, como ya se mencionó entre el mundo humano y no humano, para que co-ocurran, y que de tal forma los hechos referidos por los actos de habla sean posibles y semánticamente aceptables (Van Dijk, 1995, p. 86).

La segunda función de este *uañdhara*’ es regular, normar y equilibrar el comportamiento social de los miembros de esta comunidad de acuerdo a los modelos culturales establecidos por los *jich gi’kora*’ desde la antigüedad. En ese sentido el propósito del *maggim* al enunciar los actos pareciera que quiere provocar cambios de actitudes en los oyentes, tanto de los *jich gi’kora*’ como de los *o’dam*, o específicamente del enfermo en cuestión, es decir, a ambos les dice sus derechos y deberes para que los sigan haciendo y cumpliendo, ya que, si no es así, se desequilibran ambos mundos y puede traer

consecuencias inesperadas. El rol cultural y pragmático del *uañdhara'* se puede decir que es entonces jurídico, puesto que cuida, advierte y sanciona el incumplimiento de los rituales, las desviaciones de la cultura, faltas u olvido de la cosmovisión *o'dam*, es decir, este *uañdhara'* funciona como articulador de lo familiar con lo comunal, de la comunicación de lo humano con lo no humano, con la naturaleza (animales y aves) y finalmente, en este *uañdhara'* queda resumida la cultura e identidad *o'dam*.

La tercera función es que a través de la práctica regular de estos rituales y ceremoniales, el *uañdhara'* es el componente cultural constructor e intérprete de la cosmovisión, el cual es responsable de cuidar y asegurar el mantenimiento de la lengua y la cultura, de reforzar las bases culturales y de reproducir las cogniciones sociales.

De esa forma contrastando éstos hallazgos y volviendo a la propuesta de Bartolomé (1997) en donde menciona que la conformación de la identidad de un grupo étnico está fundamentada “en una filiación cultural propia, o asumida como propia [como las instituciones del gobierno y la iglesia católica], con independencia de que la tradición cultural vaya cambiando con el transcurso del tiempo” (Bartolomé, 1997, p. 75), pudimos darnos cuenta que los *o'dam* tiene una cultura y cosmovisión propia que los distingue de los demás grupos étnicos, es decir, cada uno de los acontecimientos que describí, van adquiriendo una nueva significación a partir de la asimilación de dichos acontecimiento de los comuneros de *Chianarkam*.

En el contexto general mostré de manera concreta el contenido del discurso, es decir, que éste discurso no solo es un conjunto de oraciones sino la misma cultura de los *o'dam*, en ese sentido no sólo se emite sino que esas emisiones se convierten en acciones reflejadas en la cotidianidad de los *o'dam*, lo cuál me permite afirmar que para el caso de este grupo étnico, realizan acciones con palabras (teoría de los actos de habla), en donde se incorporan actividades mencionadas en el discurso de manera concreta en esta comunidad; y que sólo a partir de analizar el *uañdhara'* en relación a sus usuarios (teoría de la pragmática) y en contexto específico, puedo dar cuenta que las acciones de los *o'dam* manifiestan su manera de ver el mundo (cosmovisión), su manera de ser, entender y relacionarse con los seres vivos y la naturaleza.

En cuanto a la lengua, el *uañdhara'* nos da cuenta de los cambios que ésta ha sufrido, ya que el hecho de que haya una mezcla de dioses tanto propios como católicos, nos dice mucho en un discurso tan tradicional; probablemente, en la antigüedad este discurso sólo mencionaba dioses propios y sólo se empleaba en *o'dam*, sin embargo, esto no lo sabemos, lo que sí se observó es que presenta cambios significativos, que van desde la organización interna de texto hasta las cuestiones pragmáticas, como vimos en las características del discurso, la razón de estos cambios con certeza puedo decir que es por el contacto de la cultura *o'dam* y la de cultura hispana, puesto que como mencioné en capítulo 3 (véase apartado 3.1) en la descripción de los participantes, ambos son bilingües, y las idas a la capital del estado es frecuente en ambos colaboradores, es decir, la lengua no podría cambiar sin que los hablantes tengan estas características o sin este contacto con la otra cultura.

Finalmente, el proceso de investigación me permite plantear una serie de temas para estudios a futuro, como es el análisis profundizado de cada uno de las características del discurso, tal es el caso de préstamos lingüísticos y la incorporación cultural de estos préstamos en el *uañdhara'*, es decir, a partir de cuáles procesos de apropiación y negociación se transforma un discurso que es considerado como tradicional; el discurso tal cual, ofrece una gran riqueza para seguir analizando, ya que además de los préstamos que ya mencioné, también se puede profundizar en el análisis de los nominalizadores, es decir, su proceso de cambio y en qué contextos del habla cotidiano se usa todavía y finalmente, se podría caracterizar los tipos de marcadores discursivos que aparecen en este discurso.

Eso por un lado, por el otro, me llama la atención abordar cuestiones estéticas del discurso, es decir, las características de la misma viéndolo de manera general, ya que durante el análisis me pude dar cuenta que tiene características del difrasismo, en donde se usa la mayor cantidad de sinónimos de una misma palabra o la mayor cantidad de cualidades de un objeto o persona para su descripción, eso se conoce como difrasismo, además de eso también hay presencia de paralelismo, es decir, cuando el *maggim* menciona a los dioses o *jich gi'kora'* siempre habla del *jich chat* 'nuestro padre' y *jich ñan* 'nuestra madre', en ninguna parte del discurso se mencionó a solo uno.

Además, un análisis, descripción y caracterización de los tipos de rituales que existen en esta comunidad, ya que el ritual para la curación de la enfermedad del sueño es solo una de todos los que existen, por lo que aunar en este tema desde la antropología simbólica sería otro de los temas pendientes que surge de esta investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartolomé, M.A. (1997). Gente de costumbre y gente de razón, Las identidades étnicas de México. Siglo xxi editores. S.a. de C.V.
- Calsamiglia, H. y Tusón, A. (1999). Las cosas del decir: Manual de análisis del discurso. Barcelona: Ariel. (CAPS. 1-2).
- Castillo, G. (2017). Un primer acercamiento a los usos discursivos de los reportativos sap y sak en o'dam o tepehuano del sureste (Tesis de licenciatura). Universidad de Sonora.
- Coruman, J. y Quiroga, M. (2005). Teoría del discurso Teun Van dikj: supestruturas. Universidad de Chile. Encontrado en: En: <http://www.dialogica.com.ar/unr/redaccion1/unidades/archivos/2005/08/supestrutura.php>
- Duranti, A. (2000). Antropología lingüística. The press syndicate of Cabridge university.
- Escalante, Y. (1994). Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del sur. México: INI.
- Geertz, C. (2003). Ritual y cambio social: un ejemplo javanés. En La interpretación de las culturas. Gedisa, Buenos Aires. Pp.131-151.
- Garcia, G. (2008). Serial Verbs in Southeastern Tepehuan. In Proceeding of the III Conference of Indigenous Language of Latin America (CILLA). University of Texas at Austin.
- García, G. (2014). Clause Linkage in Southeastern Tepehuan, a Uto-Aztecan Language of Northern Mexico (Tesis de doctorado). The University of Texas at Austin.
- Garcia, G. y Estrada, Z. (2009). La Voz Reflexiva, Reciproca y Media: El Caso del Tepehuano del Sur [Reflexive, Reciprocal and Middle Voice: The Case of Southeastern Tepehua]. En *Lengua y la Antropología por un Conocimiento Global del Hombre*. Homenaje a Leonardo Manrique. INAH. México. Pp. 253-266.
- García, G. y Reyes, J. A. (2015). De maíz y de frijol: El paso del verbo final al verbo inicial en tepehuano del sureste (o'dam). En Tlalocan, pp. 85-133. Universidad Autónoma de México, D.F.
- Hymes, D. (1964a). Introduction: toward ethnographies of communication. En American Anthropologist 66, Special publication: J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.) The ethnography of communication.
- Hymes, D. (1972a). Models for the interaction of language and social life. En Gumperz y Hymes 1972.
- INEGI. (2010). Diversidad. Grupo de habla indígena. En portal web del INEGI. Encontrado el 1 de marzo del 2016. En el link:

cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/dur/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=10

- Blum-Kulka, S. (2000). La Pragmática del discurso. En Van Dijk, T. Comp. (2000). *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa. Pp. 67-97.
- Mendía, H. (2016). La justicia oral y comunal: el caso de los tepehuanes del sur (Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Durango) (Tesis de Maestría). Universidad Autónoma de Querétaro.
- Merino, M. E. (1998). Estudio comparativo de actos de habla en tipos de narrativa oral Mapuche. *ONOMAZEIN* 3. Pp. 163-176.
- Moreno, M. (2016). Sistema de demostrativos en lenguas tepehuanas: un contraste entre tepehuano del sureste y tepehuano del norte (tesis de maestría). Universidad de Sonora.
- Orozco, M. L. (2010). Estudio sociolingüístico de la cortesía en tratamientos y peticiones. Datos de Guadalajara (Tesis de Doctorado). Colegio de México.
- Reyes Valdez, A. (2006a). Tepehuanes del sur del México Contemporáneo. México. CDI.
- Reyes, A. (2006b). Los que están benditos: el mitote comunal de los Tepehuanes de Santa María de Ocotán, Durango. México, D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes (2010a). Cazadores de almas, las flechas tepehuanas y el arte de la personificación. En Araiza, Elizabeth (ed.). *Las artes del ritual: nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*. El colegio de Michoacán, A.C. Pp 267-296.
- Reyes, A. (2010b). Formas de gobierno y autoridades indígenas: el caso de los tepehuanos de Durango. México: CDI.
- Reyes, A. (2015). The perpetual return of the ancestors: an ethnographic account of the southern tepehuan of México and their deities (Tesis de Doctorado). University of St Andrews, Escocia.
- Reyes, V. (2014). Fonología del tepehuano de Santa María de Ocotán: estructuras segmentales y métricas (Tesis de Doctorado). El Colegio de México.
- Sánchez, D. (2010). El concepto de cosmovisión. Presentado en el seminario de Teológico Centroamericano. Encontrado en: <https://vicktorlsgz.files.wordpress.com/2012/12/el-concepto-de-la-cosmovision.pdf>
- Schultze-Berndt, E. (2007). La anotación lingüística. En Haviland y J. Flores, A. (coords. Versión española). *Bases de la documentación lingüística* (pp. 251-294). Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1994). Introducción a los métodos cualitativos de investigación, La búsqueda de significados. Ediciones Paidós Ibérica. S.A., Mariano Cubí, 92-

- 08021 Barcelona, y Editorial Paidós, SAICF, Defensa, 599-Buenos Aires. ISBN: 84-7509-816-9.
- Turner, V. (1980). Símbolos en el ritual Ndembu. La selva de los símbolos. Sigloveinteditores. Universidad ICESI.
- Ulloa, A. (2011). Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En Leonardo Montenegro Martínez (ed.). *Cultura y Naturaleza* (pp. 25-48). Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Van Dijk, T. (1995). Texto y contexto, Ediciones Cátedra S.A., Madrid, España.
- Van dijk, T. (1996). Estructuras y funciones del discurso, Siglo Veintiuno Editores S.A., España.
- Willett, T. (1978). The Southeastern Tepehuan verb, *Anthropological Linguistics* 20: 272-294.
- Willett, T. (1980). Clause types in Southeastern Tepehuan, *Workpapers of the Summer Institute of Linguistics* 24: 51-72.
- Willett, T. (1981). Marking grammatical relations in Southeastern Tepehuan. Tesis de maestría, Universidad de Dakota del Norte, Grand Forks.
- Willett, T. (1984). Subordination in Southeastern Tepehuan discourse. *Workpapers of the Summer Institute of Linguistics* 5: 119-130.
- Willett, T. (1987). Discourse strategies in Southeastern Tepehuan. *Workpapers of the Summer Institute of Linguistics* 8: 31-98.
- Willett, T. (1988). A cross-linguistic survey of the grammaticization of evidentiality. *Studies in Language* 12 (1): 51-97.
- Willett, T. (1991). *A Reference Grammar of Southeastern Tepehuan*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, Universidad de Texas en Arlington.
- Willett, T. (1994). Los morfemas gramaticales de persona y número en tepehuan del sureste, en *Memorias del Segundo Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, Zarina Estrada, editora, t. I, vol. 1: 297-312. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Willett, T. (1996). Acciones con propósito en el tepehuano del sureste, en *Memorias del Tercer Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, Zarina Estrada, Max Figueroa y Gerardo López, editores, t. I, vol. 2: 555-571. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Willett, T. (2000). Conjunciones de subordinación en el tepehuan del sureste, en *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, T. et al (2015). Diccionario tepehuano de Santa María de Ocotán, Durango. Mexico. D.F. Universidad pedagógica de Durango, Instituto Lingüístico de Verano, A.C.

Yule, G. (1996). *Pracmatics*. Oxford University Press.