

PUNTO **cu** NORTE

• REVISTA ACADÉMICA DEL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE. •



INTERCULTURALIDAD Y FENÓMENOS DE LA LENGUA

JULIO - DICIEMBRE / 2015

AÑO 1 / NÚMERO 1



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



OFERTA LAS MAESTRÍAS:

- **TECNOLOGÍAS PARA EL APRENDIZAJE**
- **ADMINISTRACIÓN DE NEGOCIOS**
- **DERECHO**

INSCRIPCIONES

CICLO 2016 A: <http://escolar.udg.mx>

INFORMES

www.cunorte.udg.mx/posgrados

CORREOS

maestria.derecho@cunorte.udg.mx
maestria.administracion@cunorte.udg.mx
mta@cunorte.udg.mx

CARRETERA FEDERAL NO. 23, KM 191, C.P. 46200, COLOTLÁN, JALISCO, MÉXICO.

TELS: 01 800 5055 399, (499) 9921333, 0110, 2466, 2467 Y 1170



PUNTO **cu** NORTE

• REVISTA ACADÉMICA DEL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE. •



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Mtro. Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Rector General

Dr. Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrector Ejecutivo

Mtro. Alfredo Peña Ramos
Secretario General

CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE

Mtro. Gerardo Alberto Mejía Pérez
Rector del Centro Universitario del Norte

Dr. Héctor Cuellar Hernández
Secretario Académico

Mtro. Efraín de Jesús Gutiérrez Velázquez
Secretario Administrativo

Mtro. Uriel Nuño Gutiérrez
Director de la División de Cultura y Sociedad

Dra. Noemí Rodríguez Rodríguez
Directora de División de Ciencia y Tecnología



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



PROGRAMA INTEGRAL DE FORTALECIMIENTO INSTITUCIONAL
Por la mejora y el aseguramiento de la calidad de la educación superior



Prometeo Editores



Foto en Portada:
"Sueños de Maíz" por Juan Carlos Reyes García

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Andrés Fábregas Puig
Ciesas Occidente, México
Dra. Herminia Alemany Valdez
UPR-Aguadilla, Aguadilla, Puerto Rico

Dr. Rogelio Barba Álvarez
UdeG / Ciencias Forenses, México
Dr. Eduardo González Velázquez

TEC de Monterrey, México
Mtro. Pablo Ceto

Universidad Ixtil, Guatemala
Dra. Liliana Ruiz Velasco Dávalos
Universidad Autónoma de Baja California, México

Dra. Eurídice Minerva Ochoa Villanueva
Universidad Pedagógica Nacional, México
Dr. Pedro Tomé Martín
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, España

DIRECCIÓN EDITORIAL

Jorge Ignacio Rosas
Dirección editorial
jorge.rosas@cunorte.udg.mx

Paulina Lamas Oliva
Coordinación editorial
paulina.editorial@cunorte.udg.mx

Jorge Covarrubias Vidales
Coordinación editorial
jorge.editorial@cunorte.udg.mx

Punto CUNorte, Año 1, No. 1, julio-diciembre 2015, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través del Centro Universitario del Norte, Carretera Federal No. 23, Km. 191, C.P. 46200, Colotlán, Jalisco, México. Teléfono: +52 (499) 9921333, 0110, 2466, 2467 y 1170, <http://www.cunorte.udg.mx/>, paulina.editorial@cunorte.udg.mx, jorge.editorial@cunorte.udg.mx. Editor responsable: Jorge Ignacio Rosas. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. En trámite. ISSN 2594-1852, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Licitud de Título y Licitud de Contenido en trámite. Otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Prometeo Editores S.A. de C.V., Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco, México. Este número se terminó de imprimir en julio de 2015 con un tiraje de 500 ejemplares.

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

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guadalajara

Diseño y diagramación:

Luis Fernando Rodríguez Hernández

Dirección web:

<http://www.cunorte.udg.mx/puntocunorte/>

Contenido

●	Presentación		4
⊙	Dossier <i>Interculturalidad y fenómenos de la lengua</i>	El proceso de traducción entre español y huichol José Luis Iturrioz Leza, Paula Gómez López, Xitákame Ramírez de la Cruz	6
		La antropología y los intelectuales wixaritari. Discursos culturales, chamanísticos y ecológicos en torno a la soberanía territorial de Wirikuta Paul Liffman	22
		El sistema de numeración cardinal del cora de San Francisco Rodrigo Parra Gutiérrez, Pedro Muñoz López	32
⊗	Réflex y Reflexiones <i>Fotografía</i>	Inocencia, luz y muerte. La suma de las edades Juan Carlos Reyes García	54
↻	Ida y Vuelta <i>Ensayo libre</i>	Cómo traducir a Miguel Hernández Nicole Laurent- Catrice	62
⊙	Sui Generis <i>Literatura</i>	Liturgia de las Piedras. Antología bilingüe francés - español Nicole Laurent- Catrice	66
⊞	Secuencias <i>Reportaje</i>	Identidad y territorio: Comunidad indígena de Mezcala Jorge Covarrubias, Jorge Ignacio Rosas	70
		Kauyumari el venado guardián de Bolaños Luis Alberto Martínez Eufrazio, Sergio Mejía Pérez	80
		Interculturalidad: Fenómeno en proceso, estudios inacabados Reflexiones desde el CUNorte Uriel Nuño Gutiérrez, María Elena Martínez Casillas	84
⊕	Brújula <i>Reseña</i>	Reseña del documental "Huicholes: los últimos guardianes del peyote" Alan Rodríguez	88

Presentación

La presente edición de Punto CUNorte marca un momento clave para el Centro Universitario del Norte porque se trata del lanzamiento de nuestra primera revista académica. Es resultado de un trabajo articulado y forma parte de un proyecto que busca profesionalizar y comprometerse más con las investigaciones de calidad. Queremos construir un espacio donde las ideas se debatan, los temas se profundicen y se generen propuestas para la solución de conflictos sociales, económicos y/o culturales que afectan la Zona Norte de Jalisco, pero también al estado y al país.

En la revista encontrarán dos vertientes que aunque distintas una de la otra, consideramos que son complementarias. Una es la parte académica que es el fundamento de ésta publicación, cuyo objetivo es impulsar las investigaciones del cuerpo académico de nuestro Centro Universitario y de otras instituciones con las cuales tenemos vínculos. De esta forma pretendemos ofrecerles una plataforma de difusión y diálogo. La segunda es claramente de divulgación con un contenido que busca recuperar los eventos sociales y culturales que ocurren en la región Norte de Jalisco y que son de interés general para la sociedad. Destaca la presencia de comunidades wixaritari que con su legado ancestral han contribuido de manera muy significativa a la vida cultural del Occidente de México, y particularmente a este Centro Universitario.

En la sección de Dossier, se expone uno de los temas que más preocupan y ocupan al Centro: la interculturalidad. El enfoque intercultural plantea retos respecto a la interacción entre las comunidades: cómo construir relaciones más horizontales y participativas. El tema del número, "Interculturalidad y fenómenos de la lengua", muestra cómo en el idioma también se reflejan los conflictos de la comunicación y las culturas en contacto.

El primer artículo titulado "El proceso de traducción entre español y huichol", aportación de José Luis Iturrioz Leza (Premio Tenamaztle 2007), Julio Ramírez de la Cruz y Paula Gómez López, plantea la importancia y las dificultades de la traducción entre dos lenguas muy distintas. Cada lengua es una estructura

de pensamiento que interpreta al mundo de forma única, por lo que su conservación y su relación con otras lenguas es de vital importancia para crear condiciones equitativas entre sus hablantes.

Paul Liffman analiza el surgimiento de un nuevo tipo de intelectualidad indígena en su ensayo "La antropología y los intelectuales wixaritari. Discursos culturales, chamanísticos y ecológicos en torno a la soberanía territorial de Wirikuta". A raíz del movimiento por la defensa del lugar sagrado Wirikuta (San Luis Potosí), el rol principal y casi inamovible de los antropólogos como únicos expertos en temas de organización de las comunidades parece haber acabado, pues son los propios wixaritari quienes empiezan a formar su propia representatividad haciendo uso de medios masivos de comunicación y son vistos como figuras de vanguardia que enarbolan las causas ecologistas y de conservación.

Siguiendo con las líneas de investigación sobre lenguas, Rodrigo Parra Gutiérrez y Pedro Muñoz López nos comparten un interesante aspecto sobre la gramática de la lengua cora o náyeri, que con el paso de los años ha sufrido desplazamiento por el español. Titulado "El sistema de numeración cardinal del cora de San Francisco", este texto nos describe aspectos profundos de la organización gramatical. Si bien no es un tema que aborde de manera directa el fenómeno de la interculturalidad, sí ilustra un caso específico en que se expone la necesidad de la investigación sobre los efectos concretos de las relaciones verticales entre culturas dominantes y no dominantes.

Además de las secciones escritas, presentamos con agrado en la sección Réflex y Reflexiones la serie fotográfica "Inocencia, luz y muerte. La suma de las edades", del fotógrafo oaxaqueño Juan Carlos Reyes. Este trabajo representa su particular visión sobre el fenómeno de la interculturalidad y los elementos contrastantes. Es un viaje estético a través de símbolos y las edades humanas, el cual va acompañado de un poema de su propia autoría.

En la sección Ida y Vuelta incluimos el ensayo libre de la poeta, traductora y profesora Nicole Laurent-Ca-

trice, quien nos presenta la reflexión “Cómo traducir a Miguel Hernández”. En él da cuenta de la importancia de dar a conocer parte de la obra del poeta español de la Generación del 27, quien no es muy conocido en lengua francesa, a pesar de ser una figura tan importante en lengua castellana. Es un testimonio del proceso de traducción en un sentido muy íntimo.

Para completar la visión de esta experiencia bilingüe, en la sección literaria *Sui Generis* incluimos una selección de poemas de la propia Nicole Laurent-Catrice, quien con la ayuda de otros traductores traslada del francés su breve antología llamada “Liturgia de las Piedras”.

En la sección de Secuencias encontrarán tres artículos de corte periodístico. El primero de ellos es un reportaje escrito en conjunto por Jorge Covarrubias y Jorge Ignacio Rosas. Ambos se adentran en la batalla que libra actualmente el pueblo coca de Mezcala para impedir el despojo de su territorio. El resultado es el texto “Identidad y territorio, la comunidad indígena de Mezcala”. El caso de la comunidad coca contiene elementos de resistencia y construcción de identidad que comparten con el pueblo wixárika. Los territorios que poseen ambas comunidades son vistos por los grandes capitalistas como materia útil de despojo. Los primeros enfrentan iniciativas inmobiliarias que buscan asentarse en la ribera del vaso lacustre para edificar casas residenciales que sólo la clase pudiente puede adquirir. El pueblo wixárika por su parte resiste el ingreso de transnacionales canadienses que intentan explotar la minería en el valle de Wirikuta, el corazón de toda la cosmogonía wixárika.


La construcción de la identidad es un mecanismo complejo y distinto en cada comunidad, en donde intervienen elementos varios, no sólo el uso de la lengua o el traje tradicional. Replantearnos que hay distintas formas de ser indígenas es parte de vivir la interculturalidad.

Además, les presentamos la reseña de la colocación de una escultura gigante de un venado en el mu-

nicipio de Bolaños que forma parte de los esfuerzos de la comunidad wixaritari para impulsar el desarrollo de la región y atraer el turismo. Luis Alberto Martínez Eufrazio y Sergio Mejía Pérez nos cuentan que en la construcción del monumento participaron artesanos huicholes con apoyo del Instituto Jalisciense de Artesanía. Al texto lo denominamos *Kauyumari*, el venado guardián de Bolaños, precisamente porque retoma la figura central en la cosmovisión del pueblo wixaritari como punto de partida para este proyecto de visibilización que incluye además la escultura de un marakame, aún en proceso de elaboración.

Otro artículo que encuadra con ésta línea es “Interculturalidad: fenómeno en proceso estudios inacabados, reflexiones desde el CUNorte” de los autores Uriel Nuño Gutiérrez y María Elena Martínez Casillas, que surge a partir de los debates que se dieron entre estudiantes, profesores e invitados a la proyección del documental *Huicholes: los últimos guardianes del peyote* durante la semana de Diálogos sobre Interculturalidad que se llevó a cabo el pasado mes de diciembre en el CUNorte.

Por último, en la sección de Brújula, Alan Rodríguez, crítico en cinematografía, nos comparte una excelente reseña del mismo documental *Huicholes: los últimos guardianes del peyote*, que sintetiza de manera muy clara el propósito del autor de la cinta, el argentino Hernán Vilchez: mostrar al mundo las vicisitudes del pueblo wixarika mediante su acontecer diario y la celebración de sus ritos que buscan alcanzar un equilibrio espiritual con el mundo que nos rodea. El documental nos recuerda que vivimos una época de crisis económicas, desastres ambientales, violencia desmedida, radicalización de las ideas y de extinción de los mundos autóctonos.

Agradecemos su atención y los invitamos a compartir con nosotros el inicio de este proyecto que el Centro Universitario del Norte emprende para consolidarse. 

Gerardo Alberto Mejía Pérez

Rector del Centro Universitario del Norte



Foto: Ricardo Balderas

El proceso de traducción entre español y huichol

José Luis Iturrioz Leza* / Paula Gómez López**
Julio Ramírez de la Cruz - Xitákame***

Resumen

La lengua *wixárika* está muy poco documentada. Aparte de palabras sueltas mencionadas en las crónicas de la Colonia, no tenemos textos religiosos traducidos al huichol hasta principios del siglo XX. Apenas en 1906 se publica una traducción del catecismo llevada a cabo por jóvenes huicholes que crecieron en un internado perteneciente a una orden religiosa, bajo la supervisión de un presbítero. Estudiamos este documento para mostrar cuáles son las competencias que se requieren para traducir de una lengua a otra y de una cultura a otra.

Palabras clave:

- Traducción
- Competencia
- Huichol
- Catecismo

*José Luis Iturrioz Leza. Doctor en Lingüística Histórica, Lingüística General y Germanística en las Universidades de Barcelona y Colonia (Alemania). Miembro del proyecto UNITYP (Tipología y Universales) de la Universidad de Colonia. Desde 1985 trabaja como investigador en la U de G, donde dirige el Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas. Miembro del SNI (nivel III), así como de la Academia Mexicana de Ciencias. Tiene cerca de 200 publicaciones científicas, entre artículos, libros y capítulos de libros. Ha sido profesor invitado en las universidades de Colonia,

Múnich, Barcelona, País Vasco y Salamanca, y ha impartido conferencias en otras. En 2006, recibió el Premio Tenamxtle en el CUNorte. En 2007, el Premio Jalisco en Humanidades, del Estado de Jalisco.

** Paula Gómez López. Doctora en Ciencias del Lenguaje por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, miembro del Departamento de Estudios de Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara y docente de la Maestría en Lingüística Aplicada. Líneas de investigación: descripción gramatical, adquisición de la lengua, cohesión textual y desarrollo de la narración en *wixárika*. Ha publicado numerosos trabajos sobre descripción de la lengua huichola, adquisición de la lengua, especialmente la morfología, y la estructura narrativa en huichol.

*** Julio Ramírez de la Cruz. Profesor e investigador Titular A, miembro del Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara. Maestro en Lingüística Aplicada por la misma casa de estudios. Líneas de investigación: lingüística teórica y descriptiva, lexicografía, literatura tradicional, entre otros. Ha publicado varios libros, entre los que destaca *Wixárika Xaweri Yeikiyari* (estudio de la canción huichola) de 2005. Es coautor del primer volumen de la Gramática Didáctica del Huichol. Estructura fonológica y sistema de escritura.

Introducción

La traducción es un instrumento muy eficaz en el aprendizaje de una segunda lengua y para el desarrollo de diversas competencias en la propia lengua, pero también proporciona material valioso para la gramática contrastiva y en general para la teoría del lenguaje.

El lenguaje es, antes que nada, una actividad de comunicación social y, en comunidades donde interactúa más de un grupo social, es también una herramienta de intercambio lingüístico intercultural. Uno de los dominios conductuales en que el lenguaje se puede observar es la traducción. El semiólogo Sebeok (1977) establecía que para conocer bien un sistema de signos se requiere no solamente construir el plano o sistema abstracto, lo que sería el objeto de la semiótica de lo normal, sino también examinar cómo la construye un niño en el proceso de aprendizaje (lingüística de lo adnormal), cómo se desmonta en los procesos de envejecimiento, afasia y otros trastornos del lenguaje producidos por el estrés, la distracción (lingüística de lo abnormal). Esta visión integradora, procesual y funcionalista se puede extender a otros fenómenos como la traducción, redacción de textos, etc. Si la teoría lingüística nos puede ayudar en los procesos de traducción, en contrapartida, la investigación de los procesos de traducción puede ser relevante para la construcción de una teoría general del lenguaje.

No es lo mismo traducir entre lenguas que se encuentran en etapas equiparables de desarrollo que traducir un texto técnico a una lengua que no dispone de una tradición teórica y discursiva en el dominio cognitivo correspondiente y tampoco de una práctica y reflexión sobre la traducción. Alguien que traduce del inglés al español en el área de la lingüística dispone ya no solamente de un acervo conceptual equiparable que encuentra en los diccionarios especializados, sino además de gramáticas, guías elaboradas a partir de las experiencias de otros especialistas y, por supuesto, cursos o estudios especializados. Con ayuda de todos estos implementos, la traducción entre inglés y español se puede convertir en un proceso fácil e incluso automático para muchos. Por el contrario, el proceso de traducción del español al huichol, una lengua indígena que carece de gramáticas y diccionarios comparables



Foto: Ricardo Balderas

al inglés o español, tiene que ser más creativo, y por ello más transparente y accesible a la reflexión en muchos de sus aspectos.

En el Departamento de Estudios de Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara se han llevado a cabo a lo largo de los años algunas traducciones del huichol al español y en la dirección opuesta. En el primer caso se trata de textos de la tradición oral: cuentos, conversaciones, canciones, etc.; en el segundo caso se trata de textos técnicos de medicina, salud pública, lingüística, legislación, pedagogía. El proceso de traducción acompaña a nuestra investigación de la lengua y la cultura huicholas, porque lo consideramos relevante para la descripción contrastiva de las dos lenguas, para expandir el léxico a dominios culturales nuevos, para la formación de cuadros técnicos en las áreas de la traducción y la interpretación, para la enseñanza de la lengua materna en la educación, y porque de este análisis se pueden obtener puntos de vista relevantes para una teoría general del lenguaje.

Una de las traducciones al huichol más complejas que hemos emprendido hasta la fecha es la de la *Gramática Didáctica del Huichol* (Iturrioz, Ramírez y Pacheco, 2008). Esta gramática, que constará de varios volúmenes, tiene como finalidad principal la formación de maestros para la enseñanza del huichol como lengua materna en los diferentes niveles escolares y la redacción de textos. El texto en español del primer volumen, el único publicado hasta la fecha, tiene 300 páginas y está dedicado a la estructura fonológica de la lengua huichola, en contraste con la del español, y a proponer un sistema de escritura adecuado. Incluye numerosos cuadros informativos sobre los aspectos históricos, literarios, psicológicos y antropológicos de la escrituralidad, donde se utilizan gran cantidad de palabras conceptualmente complejas: *fonema, rasgo, distintivo, normativo, sintaxis, estilos, géneros, registro, diafásico, diastrático, geolingüístico, sociolingüístico, oralidad y escrituralidad, sociolecto, geolecto* y muchos otros. Incluye un glosario de casi 1,000 términos importantes utilizados en el texto. Disponemos de varios borradores que documentan las fases sucesivas del proceso. Todavía no hemos conseguido una traducción que satisfaga nuestros criterios de calidad, pero estamos trabajando ya en la que podría ser la versión definitiva.

Otra tarea importante ha sido la traducción de la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, con la que hemos querido hacer una contribución a la formación de una nueva tradición discursiva, la jurídica.

En qué consiste la competencia traductorial¹

La traducción es una compleja operación que involucra todos los sistemas de organización de las lenguas (gramatical, semántico, pragmático) y todos los niveles de complejidad (de la palabra hasta el texto). El traductor debe poseer además del conocimiento del léxico y la gramática (competencia lingüística), una competencia comunicativa y textual para poder elegir entre las variantes diafásicas de la lengua, entre la lengua formal y la informal, la conversacional y la narrativa, la oral y la escritural. Si lo que se traduce es finalmente un texto, la competencia, restringida a la capacidad de generar oraciones bien formadas, no puede dar cuenta de ese proceso. Se impone una visión más abarcadora y dinámica de la traducción como una operación lingüística compleja que integra e interrelaciona todas estas áreas de la actividad lingüística. El análisis de los procesos de traducción propicia una visión del len-

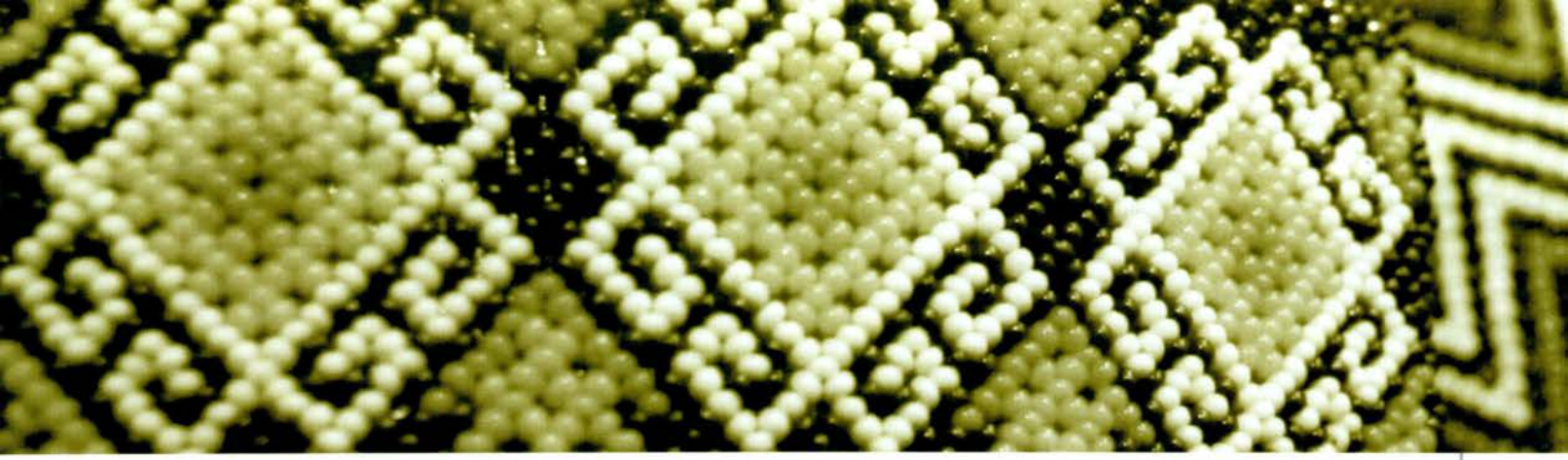
guaje no enfocada a una sola lengua. El traductólogo debe adoptar una visión descentrada y contrastiva, porque la traducción no se puede entender exclusivamente desde la perspectiva de una sola lengua.

La traducción no es simplemente un problema de correspondencia entre los léxicos y las gramáticas de dos lenguas. En la traducción son cruciales los aspectos semánticos, pero la semántica no se puede restringir al significado de las palabras, ya que la oración y el texto son también niveles de formación del significado. Un texto es una operación comunicativa compleja en la que desempeñan un papel importante la pragmática, la tipología de los textos y el contexto cultural. La importancia de la competencia cultural se hace tanto más evidente cuanto más diferentes son las culturas en las que se insertan las lenguas. También son relevantes las consideraciones de orden tipológico.

“El análisis de los procesos de traducción propicia una visión del lenguaje no enfocada a una sola lengua”.

Pongamos un primer ejemplo aparentemente sencillo, con el que se puede ilustrar todos los componentes a los que he venido hacien-

¹ Este término no se refiere a una competencia específica, sino que abarca un conjunto de competencias —desde la gramatical hasta la cultural— que se deben coordinar en el proceso de traducir.



do referencia. Si queremos traducir del huichol *Wiexu temite²upitiari*, título de una colección de cuentos de un autor huichol, empezaríamos descartando una opción demasiado literal como “Lo que fuimos dados por *Wiexu*”, que preserva propiedades gramaticales del huichol, pero violenta las reglas gramaticales del español, donde el beneficiario no es candidato a la función de sujeto en la construcción pasiva². Podemos remediar la situación optando por una construcción un poco más libre, pero algo renqueante como *Con lo que fuimos dotadas por *Wiexu** o en voz activa como en *Lo que *Wiexu* nos donó*. La opción más libre, la más alejada del título huichol, pero la más adecuada tanto a la estructura como a la tradición literaria del español, es la frase *Los dones de *Wiexu**. Si en español no tenemos una construcción sintáctica equivalente a la frase original huichola, a la inversa no existe en huichol una equivalencia para el término “don, regalo”; debe expresarse mediante una estructura predicativa, lo que en español se puede expresar mejor con un término nominal, una diferencia tipológica muy importante. En el caso de *Con lo que fuimos dotadas por *Wiexu** nos tomamos la libertad de introducir el género femenino, que no está expresado en el enunciado original, pero el traductor debe conocer todo el texto antes de traducir el título y sabe por ello y por un conocimiento de la cultura huichola que va más allá de este texto, que *Wiexu* reparte sus dones sólo entre las mujeres, porque se trata de la habilidad para tejer y bordar. Sin embargo, debemos considerar si es una decisión apropiada anunciar eso desde el título o si es mejor dejar que el lector lo descubra en la lectura del texto. Además, la

frase más escueta puede parecer la más adecuada para un título. Estas consideraciones pertenecen a la pragmática textual. Así, a las reflexiones de orden sintáctico y semántico se han sumado otras de orden comunicativo y cultural. Estos diferentes componentes trabajan en red, de una manera complementaria, cooperativa en toda actividad lingüística real.

Competencia gramatical

Para realizar una buena traducción, se requiere en primer lugar un dominio pleno tanto de la lengua de partida como de la lengua meta. La importancia de la competencia gramatical se hace más transparente cuando falla. A principios del siglo XX se llevó a cabo una traducción del catecismo al huichol publicada bajo el título *Ensayo Catequístico en Español y Huichol* (Robles y Velasco, 1906) por parte de una orden religiosa. Los misioneros recurrieron para ello a la ayuda de personas que desde niños habían sido alejados de su entorno cultural para ser internados en colegios donde no aprendían su lengua ni en su lengua, eran instruidos en la religión cristiana y no en la propia, por lo que no seguían desarrollando su conocimiento. En la versión huichola detectamos pruebas de la competencia gramatical limitada de los traductores³. (ver Gómez e Iturriz, 2010). En la frase (1) se trata a la palabra ²*ikitsika* “enseñanza” como si tuviera el rasgo [+animado], a juzgar por las marcas de plural en los predicados verbales y en las adposiciones: *me-* ‘3PL.PL’, *te-* ‘CON.PL’, y por *yu-* ‘ANIMADO’, que sólo se emplean cuando hacen referencia a animados.

2 A diferencia de lo que ocurre en inglés o en huichol, el rol semántico beneficiario no se codifica en español típicamente como objeto primario en la sintaxis oracional: *Ya entregué el libro a los editores*, pero **Los editores ya fueron entregados el libro*; *The editors were given the book*.

3 Las fallas se analizan de acuerdo a nuestra descripción gramatical del huichol en trabajos como Iturriz, Gómez y Ramírez (2004) e Iturriz y Gómez (2006).

(1) Yusi niukieya ?ikitsikayate **menitamamatatini**. **Yuhaikati memuhaititia yutsitsie memimietexi**, hipáti ?atahutati ta?iwaáma **metchetsiena** miemetexi.

Yusi niuki-eya	?ikitsika-ya-te	me-ni-tamamata-ti-ni.	Yu-haika-ti
dios palabra-3SG.POS	enseñanza-3SG.POS-PL	3PL.SUJ-RF-diez-AMPL-RF	tres-SI
me-mu-hai<ti>tia	yutsi-tsie	me-mi-mieme-te-xi,	hipá-ti
3PL.SUJ-AS-preceder-<RED>	dios-SOBRE	3PL.SUJ-AS-procedente-PL-PL	algun-SI
?atahuta-ti	ta?iwaá-ma	me-te-he-tsie-na	mieme-te-xi.
siete-SI	1PL.POS-pariente-PL	3PL.SUJ-CON.SUJ.PL-MV-SOBRE-ADVR	procedente-PL-PL

“Los Mandamientos de la Ley de Dios son diez. Los tres primeros pertenecen al honor de dios, y los otros siete al provecho del prójimo.”

La frase debería quedar en la forma:

(1a) Yusi niukieya ?ikitsikateya kanitamámatatini. Haikáti muhaititia yutsitsie mímimietexi, hipáti ?atahutati ta?iwaáma mitiwahetsiena miemetexi.

En el ejemplo (2) se eligió el alternador referencial equivocado, debe ser *-me*, ya que se trata de una acción realizada por el mismo sujeto, a saber *todos nosotros* (los humanos):

(2) Tukari meye?ani tanaiti **tekwi-yu** (→ tekwi-me) temiwatiyeixiani te?ayeneniereti.

Tukari m-e-ye?a-ni	ta-nai-ti	te-kwi-me	te-mi-wa-ti-
día AS-NEXP-TRAY-llegar-FUT	1PL.POS-todo-SI	1PL.SUJ-morir-ANT/FUT.SD	1PL.SUJ-AS-CAV-↑
yei-xia-ni	te?a-ye-ne-niere-ti.		
ir-SUJ.PL-FUT	1PL-FIG-8-RED-VIVO-SIM.SI		

“Llegará el día en que todos nosotros después de morir saldremos vivos.”

El debilitamiento de la competencia gramatical se manifiesta también en las interferencias con el español al usar por ejemplo la adposición *kimana* como una conjunción, equivalente a cast. para, algo poco conforme con la estructura sintáctica del huichol de tipo centralizante:

(3) Nematsipitianiki kimana ?akipuri mi-ta-wené ?a?iyari mitatarire.

ne-ma-tsi-pitia-ni-ki	kimana ?a-kipuri	mi-ta-wené	?a?iyari
1SG.SUJ-2SG.OBJ-MT-quitar-FUT-FIN	para 2SG.POS-espíritu	AS-UNIT-liberar	2SG.POS-alma
mi-ta-tari-re			
AS-UNIT-limpiar-INGR:FUT			

“Para absolverte de manera que tu espíritu se libere, tu alma se limpie.”

Algunos usos del clítico *ke* y de *kename* parecen basarse en la conjunción *que*:

(4) Ya petikuhaweti kename tatakuri pemihayewa pemika ke tawari ka?iwewieni.

Ya pe-ti-ku-hiawe-ti kename ta-takuri pe-mi-hayewa pe-mi-ka- ke
ya 2SG.SUJ-GENR-CIRC-decir-IMP que 2SG.POS-pecado 2SG.SUJ-AS-dejar 2SG.SUJ-AS-NEG que
tawari ka-?i-wewie-ni.
de nuevo NEG-OBJ-hacer-FUT

“Promete que dejarás los pecados y que no volverás a cometerlos.”

Competencia léxica

En la traducción técnica y científica, uno de los problemas es desde luego el de la terminología, pero en huichol no es el aspecto central; la expresión de los conceptos debe ser abordada desde la perspectiva de los niveles superiores de organización de la lengua. Hemos creado centenares de nuevos términos, pero la mayoría no son nominales, como se requiere para español. Donde son imprescindibles, hay que tomar de-

cisiones sobre si aceptar préstamos para los términos centrales de la teoría (*wukari* para vocal, *punema* para fonema, *?aripawetu* para alfabeto), dar a una palabra ya existente una acepción metafórica (*teiki kwaxi* “cola hacia arriba” para el saltillo) o crear un término nuevo y en tal caso, decidir si se escoge un término etiqueta o se forma uno más descriptivo que puede equivaler a un enunciado entero.

(5) Teitéri memiireti yiki memeuku?anene.

teité-ri me-miire-ti yiki me-m-eu-ku-?a<ne>ne
persona-PL 3PL.SUJ-variado-SI diferente 3pl.suj-as-glob-disp-ser-<RED>

“Muchas personas pertenecientes a diferentes grupos sociales.”

La expresión de un concepto no tiene que ser siempre mediante un nombre etiqueta, se puede resolver en el nivel sintáctico, a veces en la forma de un sintagma nominal apositivo (*combinación de fonemas => punema niyari* ‘fonema-uniión’) o de una composición (*reglas de combinación => niya xekura-yari* ‘combinar regla-COMP’), otras veces recurriendo a una predicación secundaria, como en (5), o también mediante una cláusula:

(6) Mexika punemate ke mireuyukuweiyatika tsirawa taita.

mexika punema-te ke mi-r-eu-yu-ku-weiya-tika tsirawa taita
si fonema-PL Q AS-GEN-TRANSL-REFL-DISP-seguir-SUJ.PL sílaba dentro

“Si se combinan fonemas en una sílaba”. (Secuencias de fonemas en una sílaba).



La elección entre las diversas técnicas tiene que ver también con la organización del texto, la pragmática comunicativa y la recepción por parte de los destinatarios a los que va dirigido el texto.

Aunque los aspectos terminológicos son muy interesantes y suelen ponerse en un primer plano cuando se habla de la traducción, no son el problema central ni el primero a resolver en la traducción. Dado que no existe un diccionario de lingüística en huichol, podría parecer que la primera tarea ha de ser elaborarlo antes de emprender la traducción; para ello, en la *Gramática Didáctica*, enlistamos todos los términos que aparecen en la versión castellana, creamos términos equivalentes en huichol y finalmente hacemos la traducción del texto. Atenerse estrictamente a este procedimiento, hasta donde sea posible, sería obligarse a copiar la estructura de la lengua de partida tanto en el léxico como en la gramática y en el texto, y probablemente los lectores no podrían entender el producto. En primer lugar, como ya se dijo arri-

ba, no existe una única manera de traducir un término, sino varias o muchas alternativas de expresar lo mismo, dependiendo de la situación, del registro elegido, pero también de la estructura gramatical. La terminología no la podemos ver en abstracto, sino desde el proceso mismo de la traducción y en los niveles del enunciado y del texto. A la hora de llevar a cabo la traducción habría que modificar seguramente muchas de las decisiones tomadas de antemano, entre otras cosas porque la estructura de la oración en huichol es tan diferente que, donde el español requiere un término técnico nominal, el huichol puede prescindir de él, porque puede expresar lo mismo dentro de la palabra predicativa.

La frase sonido *palatal* se puede traducir como *yuari tekumari-tsie-mieme* 'sonido paladar-sobre-procedente', haciendo referencia explícita al paladar, el órgano en que se basa la articulación de este sonido (ch). Si eliminamos más la información, nos queda el término

(7) Tekumari-tsie-mieme (-te)
paladar-sobre-proveniente (-pl)

"Que se origina sobre el paladar."

Y más concentrado todavía:

(8) Tekumari-ka-me(-te)
paladar-dur-nom(-pl)

"Palatal." (Nombre)

Si por el contrario queremos disponer de términos más descriptivos, por ejemplo en las explicaciones didácticas, podemos recurrir a alguna de las estructuras siguientes, añadiendo cada vez más elementos significativos:

(9) Wa-yu-ye-pina-ti mi-yu-teriwa.
CAV-REFL-8-apachurrar-SIM.SI AS-REFL-articular

"Que se articula en la cavidad bucal apachurrando la lengua contra el paladar."

(10) Neni teiki heu-ti-pina-ti mi-yu-teriwa.
lengua hacia.arriba TRANSL-↑-apachurrar-SIM.SI AS-REFL-articular

"Que se pronuncia apachurrando la lengua hacia arriba."

(11) Te-m-u-ta-teriwa-tsie neni teiki heu-ti-tuna-ti.
IPL.SUJ-AS-EXP-UNIT-pronunciar-CUANDO lengua hacia.arriba TRANSL-↑-arquear-SIM.SI

“Cuando pronunciamos arqueando la lengua hacia arriba”

(12) Yuari miyuteriwa neni hixiapa teiki meuyutipinantsie.
yuari mi-yu-teriwa neni hixiapa teiki m-eu-yu-ti-pina-ni-tsie
sonido AS-REFL-articular lengua en el centro hacia.arriba AS-TRANSL-REFL-↑-apachurrar-FUT-CUANDO

“Sonido que se articula apachurrando la lengua por el centro hacia arriba.”

Ninguna de estas traducciones es mejor que las demás, ya que la evaluación debe hacerse no de una manera absoluta, sino atendiendo a diversos criterios como las funciones de todo acto comunicativo:

1. Quiénes son los destinatarios y qué nivel de conocimientos previos se presuponen.
2. Finalidad: ¿se trata de informar o de formar, o de formar para enseñar, como en este caso?
3. El medio: si el libro va a ser leído por cada lector o va a servir como herramienta al maestro.
4. El carácter descriptivo o explicativo del pasaje.

Foto: Ricardo Balderas



“La terminología es en realidad un producto y no la base de la traducción, un resultado de un proceso de redacción de textos”.

En suma, la terminología no puede verse desconectada de la redacción o elaboración del texto. En el proceso de traducción, el texto debe constituir la perspectiva más general desde la que se regula todo el proceso. La terminología es en realidad un producto y no la base de la traducción, un resultado de un proceso de redacción de textos.

Jakobson (1981, p. 68) estableció una conexión interesante entre la traducción de una lengua a otra y los procesos intralingüísticos de sustitución de unos signos por otros semánticamente equivalentes: “El significado de un signo lingüístico equivale a su traducción a algún otro tipo de signo alternativo, especialmente un signo en el que aquel esté más plenamente desarrollado.” Estaba pensando en el caso prototípico de las definiciones. Estos términos alternativos designan un sonido palatal, pero lo hacen de manera diferente, concretamente con un grado mayor o menor de descriptividad. Ninguno de ellos es estrictamente una etiqueta, es decir, un término convencional que no proporcione pista alguna sobre las propiedades del referente. *Tekumarikame* es un término derivado de *tekumari* “paladar duro”; aunque no identifica una propiedad inherente del sonido, nos remite al lugar de articulación *tekumari*, lo que está causalmente relacionado con sus propiedades inherentes, como ocurre en español palatal. *Tekumari-tsie-mieme* (‘paladar-sobre-proveniente’) nos dice de manera explícita que se origina en el paladar. *Wa-yu-ye-pinati miyuteriwa* contiene referencias al encorvamiento del dorso de la lengua o a la bóveda del paladar (*wa-*), al espacio interior de la boca (*ye-*) y al estrechamiento que se produce entre la lengua y el paladar (*pina*). Todavía más descriptivo es el término *neni teiki heutitunati miyuteriwa* “que se articula arqueando la lengua hacia arriba atravesando la boca verticalmente”, que hace referencia a la misma situación, pero

utilizando la palabra que designa la lengua y describiendo la posición máximamente elevada de la misma hasta producir el estrechamiento contra la bóveda del paladar. En *te-mutateriwatsie neni teiki heutitunat* se introduce adicionalmente la categoría de persona (*te-* “nosotros”), mientras que el anterior es reflexivo/impersonal. El término más complejo de todos es:

Yuari miyuteriwa neni hixiapa teiki meuyutipinantsie, donde se hace explícito que se trata de un sonido.

Traducción y pragmática

Todos estos términos son buenos, dependiendo de lo que se quiera obtener con ellos. Los términos etiqueta son más propios de un lenguaje técnico, donde los receptores tienen los conocimientos previos necesarios que se deben presuponer para la comprensión del texto, mientras que los más descriptivos son más aptos para las explicaciones que se pueden impartir a un público menos preparado, más aptos por tanto para la aplicación didáctica. En un texto con intenciones formativas es conveniente hacer uso de todos ellos, dependiendo de la situación comunicativa dentro de cada fase del texto, si se trata de una definición o de un ejercicio práctico, etc. La cuestión de la terminología no puede plantearse sólo desde la perspectiva del léxico, con independencia de los niveles superiores de organización, y desde la perspectiva semántica, desligada de la pragmática y el texto. Eugene Nida (1966) distingue dos tipos de equivalencia que se pueden seguir como principios complementarios orientadores de la traducción:

- la equivalencia formal (FE), básicamente “source oriented”, orientada al emisor, hacia las formas de la lengua de partida y
- la equivalencia dinámica (DE), básicamente “target oriented”, orientada hacia el receptor y su respuesta.

A la traducción orientada predominantemente por el primer principio se la ha llamado tradicionalmente “literal” o “apegada”. Vamos a comparar dos maneras de traducir la frase *ch es un sonido palatal*:

- a) **ch** *yuari tekumaritsie mieme pihiki* “ch es un sonido proveniente del paladar”

b) **ch** wayuyepinati miyuteriwa “ch se pronuncia apretándose (la lengua) dentro de la bóveda del paladar”.

La primera es bastante apegada al original, es una construcción sintáctica casi calcada; la segunda, por el contrario, expresa el mismo concepto utilizando recursos morfológicos, mucho más acordes con el genio de la lengua: *ye-* indica que tiene lugar en el interior de un espacio (la boca) y *wa-* hace referencia al encorvamiento del dorso de la lengua al apretarse contra el paladar o a la concavidad de la bóveda del paladar mismo; ni el paladar ni la lengua ni el dorso necesitan ser mencionados mediante palabras independientes.⁴

Están en juego las dos tendencias contrapuestas de toda conducta adaptativa. Podemos llamar a la primera tendencia acomodativa y a la segunda asimilativa. Es característico de una traducción asimilativa que los ejemplos ilustrativos utilizados no sean ajenos a la cultura de la lengua meta, y ajustar la redacción al perfil de los lectores: su edad, su estado de conocimientos, la finalidad formativa, informativa o recreativa.

En la traducción al huichol del catecismo predomina la tendencia acomodativa. Muchos términos centrales quedan sin traducir por los recelos de los misioneros a que la utilización de “equivalentes” en la lengua meta causara una contaminación de los conceptos. La traducción de la Biblia 60 años después por parte de miembros del ILV (Instituto Lingüístico de Verano) se atiene más bien al principio contrario de utilizar los recursos ya existentes en la lengua y en la cultura meta para, de esa manera, facilitar la comprensión y aceptación de los contenidos cristianos. En el *Ensayo Catequístico* se utiliza para *Dios* la palabra *yutsi*, resultante de una adaptación fonológica reciente de la palabra española. Su adaptación gramático-semántica se manifiesta en la formación del plural *yutsi-tsixi*, propia de los nombres que designan manadas, rebaños o grupos sociales (*mexikanotsixi*), en este caso la multiplicidad de divinidades de una religión politeísta. En la traducción de la Biblia al huichol, titulada *Kakaiyari*



Foto: Ricardo Balderas

Niukieya Xapayari “Libro de la Palabra de los *Kakaiyari* (divinidades huicholas)”, este término se traduce por el contrario siguiendo el principio asimilativo como *kakaiyari*.

La razón de que muchos términos del catecismo se dejaran sin traducir, no debe haber sido tanto la dificultad para crear un término equivalente en la lengua meta, sino más bien el desconocimiento por parte del traductor huichol tanto de la religión cristiana como de la huichola y los recelos del canónigo bajo cuya supervisión se llevó a cabo el trabajo. Para el término *trinidad* se pudo haber creado un término como *Haika-xaïtsie-ka-me* ‘tres-mismo-DUR-NOM’, de manera similar a lo que se hizo en alemán *Drei-einig-keit* ‘tres-único-NOM’ (unidad de tres). En el caso de *hereje* o de *cismático*, se podrían haber obtenido fácilmente términos descriptivos a partir de las definiciones que acompañan a estas palabras en el mismo texto; lo que no pudieron encontrar son términos etiqueta convencionalizados:

4 Una descripción detallada sobre la manera en que los prefijos espaciales se utilizan para hacer referencia a partes del cuerpo se halla en Gómez (en prensa).

(13) Kehate mepi**herejes**. Xeime yuwapame maistiarika memi[?]ikita, kateyupanitsie mieme.

kehate mepi**herejes**. Xei-me yu-wapa-me maistiarika me-mi-[?]ikita,
 quiénes 3PL.SUJ-AS-hereje uno-[?]SUJ REFL-cambiar-[?]SUJ doctrina 3PL.SUJ-as-enseñar
 ka-teyupani-tsie mieme
 NEG-templo-SOBRE procedente

“¿Quiénes son herejes? Los que enseñan una doctrina alterada que no proviene de la Iglesia.”⁵

(14) ¿Kehate me-pi-cismáticos? Teyupani xei-me me-mi-wewie-ku xaitsie yu-wapa-me.

quiénes 3PL-AS-cismáticos templo uno-[?]SUJ 3PL.SUJ-AS-hacer-DES.PL propia REFL-modificar-[?]SUJ

“¿Quiénes son cismáticos? Los que quieren formar una Iglesia aparte modificada.”

“Cuando un traductor no encuentra en el diccionario de la lengua meta un equivalente lexical, en su lugar construye una expresión compleja”.

El signo complejo no se toma del léxico, sino que es construido con ayuda del componente gramatical, a partir de elementos preexistentes en el léxico: *wapari-rika* “cambiar, modificar”, *maitsiari-rika* “hacer recitar, enseñar”, *ikitsika* “mostrar, señalar”. Cuando un traductor no encuentra en el diccionario de la lengua meta un equivalente lexical, en su lugar construye una expresión compleja. El problema es que los términos descriptivos están más expuestos a la variación semántica e interpretativa que los términos etiqueta convencionalizados, ya que su significado y sentido dependen no sólo del léxico, sino tanto o más del texto como del conocimiento de un dominio cultural.

La importancia de la competencia pragmática se nos hace también más consciente cuando falla. En el *Ensayo Catequístico*, con frecuencia se emplean formas propias de la comunicación oral, informal, cotidiana en una situación de distancia comunicativa como es un rezo, por ejemplo palabras donde la marca de caso se afija direc-

tamente a morfemas personales ligados: *taki naniukani* “ruega por nosotros” en lugar de *taheki naniukani*. La forma coloquial, sin núcleo, *taki* en lugar de *taheki*, puede ser adecuada en el cuestionario de la confesión, donde el confesante trata de crear una atmósfera de familiaridad, de cercanía, hasta de intimidad, aunque en su valoración, en la condena de los pecados y en la imposición de la penitencia adopta un estilo más formal, severo, de autoridad. En los textos doctrinales como el Credo no son las más apropiadas.

Nida insiste en que la evaluación de una traducción debe, antes que nada, tomar en cuenta las necesidades de las personas a las que va destinada la traducción. Las traducciones de los textos bíblicos se han hecho pensando más en las necesidades comunicativas de los misioneros y en la fidelidad del original que en las necesidades de los receptores últimos. Los misioneros han estado siempre muy preocupados por evitar que los conversos contaminen los conceptos cristianos con adherencias de las religiones tradicionales consideradas por ellos como supersticiosas e idolátricas. La semántica y la pragmática obedecen a principios contrapuestos. El principio de adaptación a las necesidades del receptor podría chocar fácilmente con el principio de preservación del contenido cognitivo. Una de las consecuencias de esta orientación es que se dejaron

⁵ Aunque este trabajo está enfocado a detectar fallas en las competencias involucradas en la traducción, hay que reconocer también aciertos. He aquí una muestra: para designar a la iglesia como institución se recurre a una metonimia consistente en utilizar la palabra que designa al templo característico, donde se enseña la doctrina cristiana (*teyupani*).

sin traducción gran parte de los conceptos centrales del catecismo como *Dios, Trinidad, hereje, cismático* y muchos otros. Para el primer término se pudieron tomar en consideración términos de la religión huichola como *Kakaiyari, Takaiye, Tawewikame*, pero el primero conlleva una cosmovisión politeísta y los otros dos implican la posibilidad de que el dios cristiano fuera identificado con el sol. En el caso de los términos religiosos desempeñan un papel importante el tabú, las actitudes de desprecio hacia figuras simbólicas asociadas a las palabras de la lengua meta y otros factores subjetivos.

En la traducción del catecismo se presentan algunos errores atribuibles a la falta de competencia pragmática comunicativa, relacionados con el orden de palabras y la formación de oraciones interrogativas.

Orden de palabras

El orden básico de los constituyentes centrales de la oración en huichol es SOV (sujeto-objeto-verbo), pero en el Catecismo es modificado siguiendo el patrón predominante del español SVO con el fin de hacer corresponder en lo posible una a una las palabras en la columna del texto español y del huichol, lo que podría responder al deseo de facilitar a los misioneros controlar la equivalencia de la traducción con el original, contraviniendo seguramente las intuiciones del traductor J. Manuel Velasco, hablante de huichol. Este calco sintáctico enturbia la percepción de las relaciones sintácticas y sobre todo entorpece los

aspectos pragmáticos de la comunicación. Aunque es correcto el orden de (15a), es una construcción marcada, consistente en la dislocación del OD, que, sin embargo, aparece en el *Ensayo Catequístico* con mayor frecuencia que la construcción básica (15b).

(15) ¿Quién hizo el mundo?

a) ¿Kepai p-i-ta-wewi kiekari?
 quién AS-3SG:OBJ-TERM-hacer:PERF mundo

b) Kepai kiekari p-u-ta-wewi.

Enunciados interrogativos

Muchas veces las preguntas cerradas (de sí/no) son construidas por el traductor sin el prefijo interrogativo, indicando que es una pregunta sólo por el signo gráfico de interrogación. Esta representación es un calco del español que altera gravemente la pragmática comunicativa. El ejemplo (16a) sólo se puede entender como un enunciado asertivo, es decir como una afirmación y no como una pregunta. La construcción correcta es (16b), donde el asertor primario *pi-* es sustituido por el afijo (*ti/r/te-* en función de interrogativo. Al revés que en castellano, donde la interrogación se marca mediante la entonación ascendente y sin un morfo-segmental, en huichol la exponencia es la marca segmental (*ti/r/te-* (sumada a la ausencia de otros modales) con la entonación no marcada, es decir con la curva melódica descendente.

(16) ¿Viven tus padres?

a) ¿?A-ye-yeu-ma me-pi-wikwe? [Construcción del Ensayo]
 2SG:POS-RED-padre-PL 3PL.SUJ-AS-estar.vivo

b) ?A-ye-yeu-ma me-te-wikwe. [Construcción interrogativa]
 2sg:pos-pl-padre-PL 3PL.SUJ-SUJ.PL.PREG-estar.vivo

En el texto huichol hay algunas construcciones con el prefijo interrogativo, lo que muestra que el traductor sí conocía la construcción interrogativa del tipo (16b) y que las construcciones sin el prefijo interrogativo son un efecto de las condiciones en que se lleva a cabo la traducción. La traducción apegada transmite una imagen de la estructura sintáctica de la lengua fuente, pero altera el anclaje del enunciado en el contexto comunicativo. Al confesado debe haberle costado trabajo entender las rotundas afirmaciones del confesante.

En (17) tenemos un ejemplo donde se impuso la competencia del hablante:

(17) ¿Cómo se llamaron? (los hijos de Abraham)
 ¿Ke-me-te-?u-ta-tewa-ri-xi? (lit. "cómo los llamaron")
 Q-3PL.SUJ-PREG.SUJ.PL-EXP-UNIT-nombrar-PAS-PERF

Adecuación tipológica

Una traducción palabra por palabra entre español y huichol no es posible puesto que son lenguas con una estructura muy diferente. La traducción pierde calidad y hasta se vuelve incomprensible si no se respeta el genio de la lengua, es decir las características tipológicas generales. El criterio de conformidad tipológica es tanto más relevante cuanto más distantes son las lenguas en el espacio tipológico. ¿Cómo se traduce del español, una lengua predominantemente nominal, fusionante y menos explícita, a una lengua como el huichol polisintética, centralizante, verbalizante y explícita, que tiende a hacer coextensivos la oración y el predicado (Iturrioz, Gómez y Ramírez, 2004; Iturrioz y Gómez, 2006, cap. 3; Iturrioz, 2014). La proporción de ocurrencias de unidades sintácticas por categorías léxicas no corresponde a la de los textos huicholes, donde en general aparecen en promedio cuatro palabras predicativas (casi siempre verbales) por cada una referencial. Bajo la presión del modelo español, una lengua de tracción nominal, donde aparecen regularmente tres expresiones referenciales por cada una predicativa, en el catecismo se presentan un 25% más de palabras referenciales que predicativas.

Las lenguas europeas que han participado en el proceso de formación de la cultura técnica occidental, se caracterizan por un estilo cognitivo que se ha dado en llamar nominal.⁶ En la adquisición de las lenguas europeas los nombres preceden a los verbos⁷ y en los textos se dan en una mayor proporción debido a que cada predicado abre posiciones para uno o varios argumentos obligatorios. En la adquisición y en el texto huichol secuencia y proporción se invierten. El huichol y otras lenguas americanas investigadas son lenguas centradas más en la acción o en el evento que en los participantes o en los objetos.

La tipología, que estudia las afinidades selectivas en las correspondencias específicas de funciones y estructuras, puede ayudar mucho en la comprensión y regulación de los procesos de traducción. Entre las opciones que se presentan a un traductor para expresar un significado, deberá elegir la que se acomoda mejor al tipo, carácter o genio de la lengua meta. Los tipos lingüísticos funcionan en la actividad de traducir como filtros.

(18) Mi- r- a- yu- ta- kwi -ti -xi.

SEC-IMPS-FIG REFL-UNIT-matar-AMPL-PERF

“La Guerra.” (Topónimo, lit. “donde se mataron”).

El huichol no tiene un término etiqueta especial para *guerra*, pero dispone de recursos para expresar ese concepto mediante una palabra compleja que contiene más información que la palabra española. No solamente se ha sustituido una expresión nominal por una verbal, sino que además contiene

⁶ Ver los trabajos de Iturrioz sobre nominalización, especialmente Iturrioz (2004).

⁷ Ver artículo de Gómez (2007) sobre la adquisición de nombres y verbos en huichol.

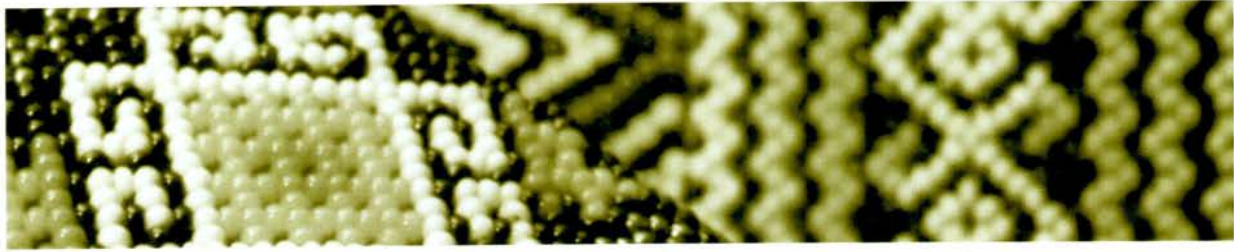


Foto: Ricardo Balderas

mucha información que desde el punto de vista de la lengua española parece innecesaria. Se trata de un término oracional, con morfemas modales, temporales y aspectuales, una marca de impersonalidad, reflexivo y un amplificador de dominios funcionales. Nos dice que se trata de una acción unitaria, y adicionalmente nos da una información local sobre el escenario como una figura espacial delimitada.

Competencia textual

El traductor debe recrear una estructura de texto a partir de los recursos supraoracionales de que la lengua meta dispone para lograrlo. Un texto es mucho más que una cadena o secuencia de oraciones, éstas deben remitir unas a otras formando unidades más complejas con cohesión formal y coherencia temática. Es cierto que un texto se construye con oraciones particulares, pero es igualmente cierto que cada oración debe ser construida



de manera que quede ligada al texto tanto formal como semántica y pragmáticamente. En el nivel del texto intervienen principios y reglas de organización global. El traductor debe además armar en la lengua meta textos ajustados a las características de las tradiciones discursivas propias. ¿Cómo se traduce al huichol un texto técnico de lingüística o un texto legal si carece de las correspondientes tradiciones discursivas? Generar estilos funcionales nuevos implica detonar desarrollos culturales, institucionales y cognitivos.

El estilo debe ser el adecuado para un determinado grupo de destinatarios. *La Gramática Didáctica del Huichol* va dirigida a jóvenes estudiantes huicholes de los niveles básico y medio. *La Ley de Derechos Lingüísticos* en su versión original va dirigida a juristas.

El texto en su conjunto, y cada frase en particular deben ser elaborados de acuerdo a decisiones globales que tienen que ver con la pragmática comunicativa. En cada nivel, desde la palabra individual hasta el texto, las formulaciones pueden ser más o menos coloquiales o formales, lo que puede influir considerablemente en la comprensión. Pero la ubicación entre estos dos extremos puede variar de una parte a otra del texto; la alternancia de estilos puede ser muy positiva desde el punto de vista pedagógico. Todas las opciones pueden ser usadas, dependiendo de si se trata de la definición de un término o de un ejercicio, de una explicación práctica. En un caso se busca el acercamiento al nivel de conocimientos del lector, en otros se trata de jalar al lector hacia un nivel de conocimientos más elevado.

El traductor debe aprender a alternar inteligentemente los dos estilos, sin rigidez. La traducción de un catecismo, de una ley y de un texto lingüístico implica recurrir a códigos diferentes, y dentro de un mismo texto se puede dar una alternancia de códigos mediante un juego de reformulaciones. Dado que la sustitución es por lo general una opción múltiple, la elección

de palabras alternativas exige un conocimiento de diferentes registros y géneros o tipos de textualidad. La convertibilidad está ligada inherentemente a la concepción funcional del lenguaje (Jakobson, 1971, p. 667). Todo código verbal abarca necesariamente un conjunto de subcódigos o *variedades funcionales*, ordenables en una escala de transiciones entre los extremos de explicitud máxima y elipsis máxima, alternando entre reglas más formales y reglas más informales.

En la alternancia de código o registro intervienen factores pragmáticos, puesto que el uso de las variantes debe atender también reglas que corresponden a distintas estrategias de la comunicación. La competencia gramatical se debe englobar en un concepto más abarcador de competencia comunicativa (Hymes, 1987, 1992), de la que depende si las emisiones de cualquier complejidad son o no apropiadas para codificar un mensaje en una circunstancia determinada o en un tipo de texto determinado.

Competencia cultural

Un texto es una construcción cultural tanto desde el punto de vista del contenido organizado en una configuración de enunciados como desde el punto de vista de las convenciones establecidas para su organización (Guiliani, 1979). La competencia cultural va más allá del significado de los signos lingüísticos y las convenciones comunicativas, y abarca el dominio de un tema o de un área de conocimiento. Un ejemplo de falta de competencia cultural lo tenemos en la confusión que al traductor del catecismo le debieron generar las complicadas explicaciones del canónigo para que entendiera la noción de pecado mortal como causante de la muerte del alma. El texto original del catecismo dice “¿Dónde van las almas de los buenos cuerpos cuando mueren?”, pero la frase en huichol significa otra cosa:



Foto: Ricardo Balderas

(19) Hakewa peyeika wakipuri memikaxirikitika, memikatikukuwe.

hakewa p-e-yeika wa-kipuri me-mi-ka-xiriki-tika, me-mi-ka-ti-ku-kuwe

dónde AS-NEXP-ir 3PL.POS-espíritu 3PL.SUJ-AS-NEG-SUCIO-DISTR 3PL.SUJ-AS-NEG-Q-red-morir.PL

“¿A dónde van las almas de los que no están sucios, de los que no mueren?”

Donde *memikatikukuwe* “los que no mueren” se debe interpretar de vuelta como “los que no han cometido pecado mortal”. La traducción implica insertar la semántica textual en un dominio cultural y cognitivo que el traductor no conocía en profundidad.

Maillot (1979) plantea que la traducción científica y técnica exige cuatro clases de conocimiento:

1. El de la lengua original
2. El de la lengua terminal
3. El del tema tratado
4. La técnica de la traducción

La capacidad de traducir o competencia traductorial involucra una coordinación de todos los componentes que actúan en cualquier actividad lingüística, aunque ésta sea monolingüe. La diferencia está en el hecho de que el traductor debe poder manejar y coordinar todos estos componentes al mismo tiempo en dos lenguas y en dos culturas. ^{cu}

Referencias

- Giuliani, M. V. et al. (1979). Speculations on text as a linguistic and cultural construct. En Petöfi (ed.), (pp. 170-180). Lugar de edición: Editorial.
- Gómez López, P. (2007). Acquisition of referential and relational words in Huichol: From 16 to 24 months of age. En B. Pfeiler (ed.), *Learning indigenous languages: Child language acquisition in Mesoamerica* (pp. 103-118). Berlin: Walter de Gruyter.

- Gómez López, P., y Iturrioz Leza, J. L. (2010). La traducción del catecismo al huichol, una estrategia de cristianización y transculturación. En W. Oesterreicher y R. Schmidt-Riese (eds.), *Esplendor y miseria de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena* (pp. 351-374). Berlin: De Gruyter.
- Gómez López, P. (en prensa). La expresión espacial y la referencia a las partes del cuerpo en wixárika. En B. Fernández y P. Salaburu (eds.), *Ibon Sarasola, Gorazarre. Homenatge, Homenaje*. Bilbo: UPV / EHU.
- Hymes, D. (1987). Communicative competence (Kommunikative kompetenz). En U. Ammon, N. Dittmar, K.J. Mattheier, y P. Trudgill (eds.), *Sociolinguistics. Soziolinguistik*, vol. 2 (pp. 219-229). Berlin: De Gruyter.
- Hymes, D. (1992). The concept of communicative competence revisited. En M. Pütz (ed.), *Thirty years of linguistic evolution* (pp. 31-58). Amsterdam: John Benjamins.
- Iturrioz Leza, J. L. (2004). *Diversas aproximaciones a la nominalización: De las abstracciones a las macrooperaciones textuales*. FUNCIÓN, 21-24, pp. 31-140.
- Iturrioz Leza, J. L. (2014). Características tipológicas fundamentales del huichol. En K. Dakin y J. L. Moctezuma (eds.), *Lenguas yutoaztecas: Acercamientos a su diversidad lingüística*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Iturrioz Leza, J. L. y Gómez López, P. (2006). *Gramática wixarika*, vol. 1. Múnich: Lincom.
- Iturrioz Leza, J. L., Gómez López, P., y Ramírez de la Cruz, J. Xitakame (2004). La morfología verbal. En J. L. Iturrioz Leza (ed.), *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco* (pp. 171-204). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Iturrioz Leza, J. L., Ramírez de la Cruz, J. Xitakame, y Pacheco Salvador, G. (2008). *Gramática didáctica del huichol*. México: Universidad de Guadalajara.
- Jakobson, R. (1959/1981). En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción (Traductor). En *Ensayos de lingüística general* (pp. 67-77). Barcelona: Seix Barral.
- Jakobson, R. (1967/1971). Linguistics in relation to other sciences. En *Selected Writings*. The Hague, Prins: Mouton. Orig. en *Main Trends in Social Research*, Unesco.
- Maillot, J. (1979/1981). *La traducción científica y técnica*. Madrid: Gredos.
- Nida, E. A. (1959/1966). Principles of translation as exemplified by Bible translating. En R. A. Brower (ed.), *On Translation*. Londres: Oxford University Press.
- Robles, F. de P., y Manuel Velasco, D. J. (1906). *Ensayo catequístico en español y huichol*. Zacatecas.
- Sebeok, Th. A. (1977). Ecumenicalism in Semiotics. En Sebeok, Th. A. (ed.), *A perfusion of signs*. Indiana: Indiana University Press.

Abreviaturas

8	dentro
↑	movimiento vertical
1	primera persona
2	segunda persona
3	tercera persona
¬EXP	no experiencial
¬SUJ	no sujeto
ADVR	adverbializador
AMPL	ampliador de dominios funcionales
ANT/FUT	anterioridad en el futuro
AS	asertor
CAV	cavidad
CIRC	circular
CON	conector
DISP	dispersión
DISTR	distributivo
EXP	que pertenece al ámbito de la experiencia
FIG	figura
FIN	finalidad
FUT	futuro
GENR	generalizador
GLOB	global
IMP	imperativo
IMPS	impersonal
INGR	ingresivo
MT	morfotáctico
NEG	negación
NEXP	no experiencial
NOM	nominalizador
OBJ	objeto
PERF	perfectivo
PL	plural
POS	posesión
PREG	pregunta
Q	interrogador
RED	reduplicación
REFL	reflexivo
SG	singular
TERM	terminativo
SUJ	sujeto
SD	sujeto diferente
SI	sujeto idéntico
SIM	simultaneidad
TRANSL	translativo
TRAY	trayectoria
UNIT	unitario



Foto: www.flickr.com

La antropología y los intelectuales wixaritari

Discursos culturales, chamanísticos y ecológicos en torno a la soberanía territorial de Wirikuta

Paul Liffman*

Resumen

Un desarrollo importante de las últimas décadas ha sido el surgimiento de intelectuales indígenas que sustituyen al otrora monopolio de expertos antropológicos foráneos en cuanto el análisis y la representación de sus culturas ante diversos públicos a nivel nacional y global. Se aplica la tipología de intelectuales indígenas elaborada por Claudio Lomnitz (inspirado a la vez por la distinción entre intelectuales orgánicos y tradicionales planteada por el teórico marxista Antonio Gramsci en los años 30) para distinguir los pensadores wixaritari que operan a nivel local, como son los *maráakate* (chamanes), de los que articulan los valores tradicionales para públicos más amplios a través de los medios masivos de comunicación—un grupo más variado que, además de *maráakate* bilingües, puede incluir maestros, ONGeros y científicos. Estos nuevos actores a veces toman papeles más identificados con los intereses expresos de las comunidades originarias que en años anteriores, puesto que ahora se percibe a los indígenas como una vanguardia ecologista, además de un sector cultural patrimonial. Sin embargo, este mismo esquema también contempla los problemas enfrentados por interlocutores que parecen identificarse más con los públicos que abordan que con sus comunidades de origen.

Palabras clave:

- Intelectuales
- Indígenas
- Wixaritari
- Claudio Lomnitz
- Públicos
- Medios masivos
- Chamanes
- Maestros bilingües
- Intermediación
- Colaboración
- Minería
- Agua
- Legitimidad

* Paul M. Liffman. Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán Licenciado y Maestro en Antropología por la Universidad de Michigan. Doctor en Antropología por la Universidad de Chicago, con la tesis *Huichol Territoriality: Land Conflict and Cultural Representation in Western Mexico*. Parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Contacto: pliffman@yahoo.com

Se dedica este artículo a los cientos de alumnos universitarios indígenas de la región de Colotlán y el norte de Jalisco que estudian en el CUNorte hoy en día. Pues en vez de ser meros sujetos de estudios antropológicos o históricos, ahora están posicionados para volverse protagonistas de los diálogos académicos que producen esos conocimientos y para abordar los problemas de pobreza y racismo que antes se habían considerado como fuera de su control, sobre todo en el área de la salud, sea como medida para avanzarse social y económicamente o para resolver los graves problemas en sus comunidades de origen.

“Ahora los wixaritari representan la tendencia de los pueblos indígenas para asumir una mayor parte de la responsabilidad para la gestión de su futuro y en particular para defender la soberanía de sus territorios”.

Este aumento de protagonismo wixarika es parte de un fenómeno más amplio sucedido desde que el indigenismo del Instituto Nacional Indigenista INI ha perdido financiamiento y fuerza como prioridad del gobierno. Más bien ahora los wixaritari representan la tendencia—imprescindible dado el ocaso de los programas asistencialistas del gobierno—de los pueblos indígenas para asumir una mayor parte de la responsabilidad para la gestión de su futuro y en particular para defender la soberanía de sus territorios. En el caso de los wixaritari se destacan no sólo las luchas agrarias de larga data, sino también el esfuerzo para proteger sus territorios ceremoniales como Haramaratsie y Wirikuta contra la concesión de los derechos al uso del suelo a intereses privados, sean nacionales o internacionales. Por extensión, algunos actores entienden esta nueva soberanía indígena y campesina como una alternativa al mismo Estado nacional. Aquí los trabajos de Guillermo de la Peña (1995) sobre la creciente relevancia del “indianismo” sobre el otrora modelo de desarrollo propuesto por el indigenismo oficial han resultado ser importantes, no sólo para entender las transforma-

ciones históricas de los wixaritari y de México, sino de Latinoamérica en general. Así pues estos trabajos previeron nuevas estrategias de autogestión indígena aliada con la sociedad civil, las cuales han sustituido al Estado modernizador. Éste, como ya se ha indicado, no puede entregar los mismos beneficios bajo el ahora imperante neoliberalismo que podía antes de la firma del Tratado de Libre Comercio y el Acuerdo General sobre Aranceles de Aduana y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés) en 1992 y 1986, respectivamente.

Un aspecto que no se ha analizado tanto, y va a ser el enfoque de esta intervención, es la emergencia de nuevos tipos de intelectuales wixaritari a lo largo de los últimos 20 años, es decir, desde el principio del fin del indigenismo y el inicio del neoliberalismo. Esto es muy diferente de la situación existente cuando empecé a conocer la Sierra Huichol en los años 80s, cuando pocos wixaritari había asistido a una escuela preparatoria y los antropólogos éramos imprescindibles como mediadores intelectuales para representar su cultura en los medios y la academia. Nuestros interlocutores tenían suerte si lograron recibir reconocimiento como fuentes místicas incapaces de hablar por sí mismos ante públicos generales o tal vez como traductores, pero en muchos casos ya no es así.

De hecho, anteriormente los antropólogos no veían ningún problema si se posicionaban como los jueces de la autenticidad sobre representaciones de lo indígena (lo cual no quiere decir que todavía no haya muchos que siguen actuando así). Así fungieron como árbitros que presumían definir la frontera entre lo que supuestamente es la “verdadera cultura mesoamericana” y las prácticas mercantilizadas que dizque son falsas. Así, en algunos casos seguimos interponiéndonos como los supuestos guardianes de la autenticidad, a pesar de que durante 20 años ha habido una visión mucho más crítica dentro de la misma antropología sobre lo que Charles Briggs, en un artículo importante, denomina “la política de la autoridad discursiva en investigaciones sobre ‘la invención de la tradición’” (1996). Entonces, ya no contamos con pretextos para fungir como una suerte de Real Academia Antropológica con el derecho de aceptar o rechazar las maneras que otros pueblos tienen de producir cultura como auténticas o, por otro lado, viles préstamos e inventos.

Ahora más bien los intelectuales indígenas se han vuelto nuestros semejantes—o al menos cuestionan cada vez más el monopolio de autoridad discursiva ejercido por foráneos— al mismo tiempo que la antropología está dejando de considerar la cultura como algo estático. Dada esta situación de mayor participación en los discursos sobre cultura indígena, ha sido necesario desarrollar una perspectiva más abierta hacia las diferentes formas de producir y evaluar cultura, y se entienden las sociedades indígenas como adaptables y en constante evolución en vez de un sustrato invariable y monolítico de valores. Esto se debe al hecho de que los pueblos indígenas saben analizar cómo sus tradiciones se comparan con las de otros grupos y cómo lidiar los retos históricos con nuevas formas de significado e identidad, tal como siempre han hecho. Es decir, siempre han reconocido las coyunturas históricas y las diferencias culturales en sus propios términos, y han sido conscientes de sí mismos actuando como personas con identidades particulares. Así modifican sus lenguajes de acción y posicionan sus identidades en diferentes contextos según los interlocutores que enfrentan—aun cuando en ciertas coyunturas decidan representar sus culturas como invariantes y eternas.

Así, en resumen, ahora los intelectuales indígenas pueden teorizar todo este campo de producción cultural en términos occidentales, igual que los académicos de afuera. Esto gracias a la popularización del

concepto de la cultura en la esfera pública, donde ha sido apropiado por diferentes movimientos indígenas, ONGs y otros públicos letrados. Estos grupos incluyen los otrora objetos de descripción antropológica ahora vueltos sujetos críticos que pueden dialogar con los profesionistas antropológicos. De hecho, siempre han podido hacerlo pero ahora sin ser confinados a idiomas distintos y términos técnicos que no eran mutuamente comprensibles.

Tipos de interculturalidad indígena

Ahora quisiera reflexionar sobre los distintos tipos de intelectuales indígenas que siempre han existido y los nuevos variantes que están surgiendo hoy en día. En el capítulo 13, “Los intelectuales locales...” de su libro *Salidas del laberinto: Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano* (1995), Claudio Lomnitz propone tres categorías de intelectuales indígenas: tradicionales, provisionales y articuladores. Basado en su trabajo de campo, principalmente en Tepoztlán, Morelos y La Huasteca, esto forma parte de su modelo ambicioso para entender lo que Lomnitz llama *la cultura de relaciones sociales* en cualquier región multiétnica como, por ejemplo, la Sierra Madre Occidental. Su modelo de tres tipos de intelectuales se expande sobre el esquema clásico de Antonio Gramsci (1971), en el cual los

intelectuales “orgánicos” constituyeron los nuevos pensadores y voceros de una clase social emergente ante toda la sociedad. Por otro lado, para Gramsci los intelectuales “tradicionales”, que corresponden a los *kawiterutsixi wixaritari* por ejemplo, normalmente se comunican solamente con otros miembros de su propia comunidad local.

Lomnitz llama a los intelectuales arraigados en la cultura tradicional “internos”, mientras que divide lo que Gramsci denominaba intelectuales orgánicos en dos grupos: el primero, que llama “intelectuales provisionales”, incluye los que articulan la cultura local y la dominante a nivel regional pero que no tienen mucho apoyo en sus comunidades—como algunos promotores “ecoculturísticos” o maestros bilingües que les cuesta trabajo cumplir con *el* costumbre al mismo tiempo que tienen carreras profesionales—el segundo grupo son los que articulan la comunidad con la sociedad más amplia, al mismo tiempo que logran mantener una base en su cultura local. Lomnitz utiliza el término orgánico, que

“Muchos intelectuales wixaritari pueden tener antecedentes mucho más heterogéneos geográficamente que la imagen del campesino indígena monolingüe que casi no sale de su *kieta* (ranchería)”.

como vimos viene de Gramsci, sólo para aquellos que Lomnitz llama “interno-articulatorios”—estos últimos que pueden cumplir tanto con la comunidad como operar exitosamente en la cultura regional e inclusive en el espacio nacional.

Desde luego la noción de “interno” se ha vuelto más matizado en los últimos años, puesto que muchos intelectuales wixaritari pueden tener antecedentes mucho más heterogéneos geográficamente que la imagen del campesino indígena monolingüe que casi no sale de su *kieta* (ranchería) podría darse a entender. Piense, por ejemplo, en los universitarios wixaritari nacidos en un rancho cerca de la costa, que estudian en la ciudad y visitan la sierra con frecuencia. Gente de esa naturaleza siempre será importante porque, como dice Lomnitz, “hay una convergencia entre la necesidad del Estado para la cultura local y el impulso [de parte de los intelectuales internos] para volver periferia en centro” (p. 237, versión en inglés). Es decir, se necesitan culturas locales ricas para que el gobierno pueda decir que preserva el patrimonio intangible de la nación mientras que los mara'akate enfatizan lo imprescindible de su trabajo para la sobrevivencia de la nación y el planeta entero. A este punto podríamos agregar que conforme la cultura se vuelva cada vez una mercancía, el capital también necesita cultura para vender productos diferenciados, o más bien la diferencia en sí.

Es interesante que Lomnitz plantee una contradicción: al articular una cultura íntima coherente a una cultura regional más abarcadora, es inevitable romper parte de la coherencia local (al menos en una situación donde los indígenas están en una posición relativamente débil): “... el momento que un indígena asuma una función articuladora—una función de ‘explicar’ su cultura a foráneos, esa persona debe aceptar los términos de la cultura de relaciones sociales y tiende a subyugar la cultura indígena o de presentarla como una alternativa a esa cultura de relaciones sociales (lo cual no lo es). La función sincrética que es básica a la ideología localista indígena—la función por la cual la explicación de la tierra, la comunidad y el mundo social se vincula a los requerimientos de la cultura de relaciones sociales—se rompe y el intelectual jamás puede representar su comunidad de nuevo” (p. 240 *ibid.*). El

“Bajo el neocolonialismo los antropólogos pretendieron ser los jueces que definieran las fronteras entre lo indígena y lo mestizo, y presumieron evaluar objetivamente la autenticidad de diferentes formas de hacer cultura”.

resultado es una sociedad de castas “donde la sociedad nacional mestiza dominante está incorporada dentro de una cosmovisión de orden, jerarquía e interdependencia” (p. 237). Para Lomnitz los maestros bilingües son los que suelen hacer esto.

La excepción a la regla que Lomnitz presenta —un líder indígena que se volvió intelectual tanto interno como articulador—fue el líder mesiánico Juan Santiago en La Huasteca del siglo XIX; asimismo se podría agregar al cora Manuel Lozada en Nayarit durante la misma época. Estos líderes afianzaron la coherencia de sus culturas y exigieron una nueva forma de organización para la sociedad regional, pero pagaron por estas demandas con sus vidas. Esta formulación de Lomnitz habría parecido obsoleta inmediatamente después de su publicación en 1995 gracias al Ejército Zapatista de Liberación Nacional—cuando durante un tiempo una nueva clase de intelectual indígena orgánico parecía ser viable—. Ahora con una oposición nacional a los megaproyectos (y otras formas de protesta en contra de un Estado que ha perdido contacto con las bases sociales), una nueva forma de intelectual indígena orgánico puede estar en el horizonte una vez más.

Este modelo, que reconoce el papel de intelectuales indígenas neotradicionales—como el actual protagonismo de nuevos actores políticos y culturales entre los wixaritari que buscan mantenerse arraigados en la tradición y al mismo tiempo incidir en las relaciones regionales o nacionales del poder—representa un reto para los antropólogos tradicionales. Como ya se comentó, bajo el neocolonialismo los antropólogos pretendieron ser los jueces que definieran las fronteras entre lo indígena y lo mestizo, y presumieron evaluar objetivamente la autenticidad de diferentes formas de

hacer cultura. Estos “jueces” a menudo tienen el poder para marginalizar a actores que ellos consideran demasiado activos como agentes históricos interesados y para promover los que, otra vez según ellos, reproducen la tradición de manera más fiel, noble y altruista. Por ejemplo, Guillermo de la Peña (1999) critica en particular tales posturas dentro del marco del indigenismo modernizador protagonizado por los antropólogos del INI en las décadas de 1940 y 1960.

En el mundo académico de Estados Unidos y Canadá toda una nueva disciplina llamada Estudios Nativos e Indígenas de América (Native American and Indigenous Studies, NAIS) ha emergido en la cual los profesores, generalmente identificados como indígenas, analizan sus propias culturas y sociedades. Esto desde luego todavía deja abierto un campo para negociaciones y conflictos con la antropología clásica sobre los análisis más correctos o apropiados y, dentro del mismo ámbito de NAIS, sobre quién cuenta como el vocero más auténtico de su pueblo. Aun con estas complejidades, al menos ahora parte del debate sobre autenticidad se lleva a cabo entre intelectuales indígenas y no en contra de ellos. Sin embargo, la etnología como disciplina comparativa (a diferencia de etnografía como una práctica más descriptiva) puede permanecer con un papel muy relevante para intelectuales no-locales y los integrantes más cosmopolitas de la comunidad local que han podido estudiar más ampliamente.

Sobre todo, la perspectiva de los foráneos (o *teiwarixi*, para traducir el término al wixarika de manera literal) sigue siendo importante para problematizar lo que podría ser demasiado obvio para los lugareños. Por lo mismo se ocupan más antropólogos wixaritari para estudiar a las sociedades mestizas y extranjeras para que nos demos cuenta de quiénes somos, y cuáles son los problemas más evidentes para nuestros otros. Éste es el motivo por el cual son importantes las colaboraciones entre intelectuales internos y/o articularios, que tienen conocimientos mucho más detallados de sus culturas, y los foráneos, que traen nuevas perspectivas sobre lo que la gente local podría dar por asentado. Ahora que el alcance de la antropología se vuelve más

global, actores con diferentes redes e historias culturales pueden ser emisarios útiles para abordar diferentes públicos e instancias gubernamentales.

.....

A continuación, en las siguientes imágenes se puede ver algunos de los diferentes tipos de intelectuales wixaritari trabajando y cuestionar el papel de los antropólogos y otras clases de actores no-indígenas en una coyuntura política que al menos temporalmente parece haber modificado las reglas sobre el acceso a la identidad y procesos rituales wixaritari. Me refiero a la crisis minera en Wirikuta.



Foto: Paul Liffman

I *Xukuri'ikate* (jicareros) del centro ceremonial de Keuruwitia saliendo a Wirikuta ascienden un terraplén de carretera que recientemente había enterrado el lugar sagrado Hutsekie (Casa del Oso) en los límites de su comunidad, Santa Catarina Cuexcomatitlán (marzo de 2008, tomada de Liffman 2012). Invitaron a antropólogos y periodistas a que documentáramos el suceso. Esto constituyó parte de una estrategia de apertura hacia foráneos en cuanto a sus prácticas rituales y, por lo tanto, cierto acceso al tiempo-poder ancestral. Se puede ver este caso como la transición hacia una estrategia de mediación masiva de procesos rituales para ampliar públicos que apoyaran a los wixaritari en sus confrontaciones territoriales.



Foto: Paul Liffman

2

Abriendo otra brecha. Francisco Chivarra, el chamán-guía del *tukipa* Mukuxeta (en San Sebastián Teponahuatlán) y, por tanto, un intelectual interno por excelencia, en Wirikuta sobre el pico del cerro sagrado Paritekia (El Quemado) con su familia (marzo 2011, fotografía del autor). Enfrentando la inminente destrucción de este paisaje por la renovación de actividad minera, Chivarra y otros líderes de la comunidad de San Sebastián nos habían invitado a documentar sus prácticas rituales para apoyar la defensa territorial. Así, por una crisis histórica, rompieron con la tradición de ocultar su proceso ritual de reproducir la vitalidad ecológica.



Foto: Paul Liffman

3

Un año después, la causa antiminera en Wirikuta recibió legitimación global cuando líderes rituales y polí-

ticos wixaritari, periodistas, antropólogos, neo-indios, ONGeros y representantes de la CNDH y del Alto Comisionado para Derechos Humanos de la ONU coincidieron en Paritekia la noche del 6 y 7 de febrero 2012 (fotografía del autor). Fue una convergencia inusitada de la ceremonia wixárika y la esfera pública. Se destacó la multitud de actores que comparten o se apropian de los mismos discursos de cultura y ritual en maneras bastante diferenciadas.



Foto: Paul Liffman

4

La mediación de los discursos internos por un intelectual articulador: Santos de la Cruz, abogado bilingüe y vocero del Frente Tamatsima Wahaa en Defensa de Wirikuta, interpreta las palabras del chamán Eusebio de la Cruz ante la prensa y el público (fotografía del autor). Dos aliados: a la izquierda un hotelero local lleva *tuwaxa* (capa ceremonial); a la derecha, Rubén Albarrán de Café Tacvba. Una serie de traducciones o interpretaciones de la adivinación empezó a circular en los medios inmediatamente después; en los meses siguientes varios documentales de alto perfil se han proyectado en festivales de cine y se distribuyen en librerías y otros contextos. Por otro lado, algunas facciones están menos confiadas en las capacidades e intereses de una alianza multiétnica que depende de los medios masivos; éstas más bien prefieren apegarse al modelo anterior a la globalización: el patronazgo del Estado benefactor, como es la relación entre la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).



Foto: Paul Liffman

5 Tres meses después del evento en Paritekia, 60 mil, personas asistieron a Wirikuta Fest (Foro Sol, Ciudad de México) en beneficio al movimiento antiminero (fotografía del autor). Para atraer a un público tan amplio, tocaron Calle 13, Café Tacvba y Los Caifanes, además de la banda wixárika Venado Azul. Se recaudaron \$10 millones, que luego dieron lugar a sospechas y controversias faccionalistas más allá de la alianza antiminera.



Foto: Paul Liffman

6 José López Robles, *xukuri'ikame* (jicarero) del centro ceremonial de Keuruwitia (Las Latas) y vocalista del conjunto ranchero-wixárika Venado Azul (el dios peyote), en Wirikuta Fest (fotografía del autor). Su uso del idioma wixarika e incorporación de música ceremonial a canciones populares ayudaron a articular la tradición con la causa antiminera, y así constituirse como otra clase de intelectual interno-articulatorio. Asimismo, la bendición del concierto por el ahora difunto *kawiteru* (mayor ceremonial) Chon Carrillo también forjaba vínculos entre diferentes dominios de práctica cultural. Pero en su caso de manera fue más provisional la articulación (en términos de Lomnitz), puesto que por lo general no utilizaba el español.



Foto: Paul Liffman

7 Una oportunidad de interpelación divertida en Wirikuta Fest (fotografía del autor). La ausencia al centro de la imagen de una figura exótica invita adopciones identitarias, por pasaderas que sean. Aquí se trata de un juego chistoso, pero en otros contextos, no tanto.



Foto: Paul Liffman

8 Frente al campamento de temascales neo-indios en Wirikuta Fest, vendedores wixaritari muestran sus mercancías culturales, justo afuera del Control.

No sólo había diferentes voces culturales sino también un despliegue de comercio. Las transacciones identitarias posibles para un público post-mestizo estuvieron al alcance de todos, pues la mercantilización es otra forma de conexión intercultural que parte de las articulaciones estéticas forjadas en primer lugar por los intelectuales interno-articulatorios que conocemos como los grandes maestros del arte huichol, como lo fue José Benítez Sánchez, y otros más.



Foto: Paul Liffman

9
El paisaje del “patrimonio biocultural”, entre Real de Catorce y Paritekia. El letrero caído dice: “Las cactáceas son plantas de lento crecimiento. Cuídelas. –Ejido Catorce, World Wildlife Fund, Gobierno de SLP, Banamex” (fotografía del autor). Esto, igual que el comercio, señala tensiones en la alianza antiminera, porque una cactácea en particular está explotada por algunos aliados. Ni hablar de los intereses financieros más amplios de algunos de los aliados señalados. Desde luego muchos de los discursos reivindicativos que se analizan en torno a este proyecto minero deben entenderse en términos de los marcos legales vigentes y latentes. Víctor Manuel Toledo ha influido en la insistencia de la ONG Frente Tamatsima Wahaa para implementar una especie de Reserva Ecológica con un consejo gubernamental constituido de habitantes y visitantes indígenas. Aquí vemos una vez más la complejidad de un campo con varios intelectuales provenientes de diferentes contextos.



“Wirikuta posee un ecosistema único en el mundo. Forma parte de una porción del desierto chihuahuense en donde se concentra la mayor biodiversidad y riqueza de cactáceas por metro cuadrado del planeta.
- La mayor parte de las cactáceas de Wirikuta (incluyendo al peyote) figuran en la Norma Oficial Mexicana de Plantas Amenazadas y en Peligro de Extinción.
- La zona está dentro del Área de Importancia para al Conservación de Aves (AICA). En ella viven 156 especies, entre las que se encuentran la Spizella wortheni (gorrión de Worthen), incluida dentro de la NOM-059-Semamat-2001 con el estatus de protegida, y declarada una de las 51 especies prioritarias por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conamp). La zona es también lugar de anidación del águila real (Aquila chrysaetos), que se considera amenazada y especie prioritaria, y es símbolo de México.
- Una gran proporción de su flora y fauna es endémica, es decir que no se da en ninguna otra parte.”

10

Más voces que la indígena y antropológica están sumándose a este debate por la disposición de los recursos naturales en México, pues es cada vez más evidente la utilización de conocimiento científico: una ONG utiliza la ciencia ecológica para definir una región única:

- Una subárea de escala abierta de biodiversidad y biodensidad sin igual a nivel global.
- La inclusión de su flora y fauna en registros nacionales de regulación ambiental, destacando el ave nacional.
- Se vincula lo endémico (=autóctono) de esas especies con la unicidad (=exclusividad).



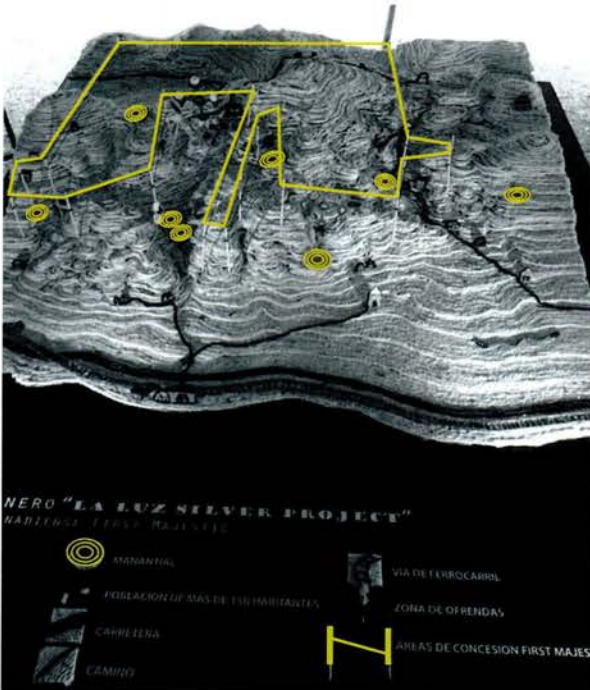
Logo: wirikuta Fest

11

En otra articulación más, la ONG Frente en Defensa de Wirikuta fusiona ritualidad eterna con autoridad científica para reclamar territorio y una escala temporal más allá de lo yuto-azteca. Su autoctonía empequeñece el patrimonio del museo de minería planeado por First Majestic Silver en Real de Catorce.

“El pueblo wixárika mantiene vigentes rasgos culturales más antiguos a la domesticación del maíz. Antropólogos han destacado el ritual de la cacería de venado como una sobrevivencia de su pasado nómada.” Y el pasado nómada de los huicholes se remonta a más de nueve mil años según los utensilios hallados por arqueólogos.

“Hay evidencias, por pruebas de radiocarbono 14, del consumo humano del peyote o jícuri desde hace más de cinco mil años. Y hay evidencias por estudios realizados con información genética de varios pueblos indígenas del país de que los wixaritari comparten singularidades genéticas con rarámuris, pápagos, pimas y pames, lo cual comprueba que los wixaritari tienen una marca característica de las culturas del desierto, hábitat del peyote, uno de los motivos por el que peregrinan año con año a Wirikuta. Se trata de hallazgos antropológicos que son acercamientos científicos que alimentan la hipótesis del carácter milenario de la peregrinación wixárika a Wirikuta, nunca comparable a los tan sólo 200 años en que comenzó la actividad minera en Wirikuta o los cien años de cuando colapsó su auge dejando miseria, contaminación, deforestación y desecación.” – Tunuary y Cristian Chávez, Wirikuta: El epicentro del porvenir,” *La Jornada del Campo* #67:17.



12

Foto: Paul Liffman

Otra forma de autoridad científica-chamanística: un mapa topográfico tridimensional de cordel y adhesivo, inspirado en los cuadros de estambre. Objetos rituales miniaturas (*tsikirite* u ojos de dios) hechos de estambre demarcan lugares sagrados alrededor del Cerro Quemado amenazados por el proyecto de First Majestic Silver Corp. Wirikuta Fest.



13

Foto: Paul Liffman

Los maráakate aún controlan prácticas autoritativas de agua y vida. Un disco votivo con visión *nierika* que encarna la dueña del manantial Tatei Matiniere (Nuestra Madre que Ve) rodeada por serpientes de la lluvia, con una raíz nanayari que articula o “registra” el territorio al fondo (fotografía del autor). Es parte de lo que queda atrás de las mediaciones masivas, aún oculta en la esfera del ritual íntimo.



Foto: Paul Liffman

14

Paritekia, donde durante siglos “sacerdotes de la lluvia” wixaritari- los intelectuales internos- han dicho que los manantiales llamados Aguas de Nuestros Hermanos Mayores alimentan todo el planeta (fotografía del autor). La concha anuncia que las madres de la lluvia llegarán hasta el Mar Pacífico, 500 kms al SO. Así vemos que la articulación primordial es la del espacio.




Foto: Paul Liffman

15

Tanana Mukaniere, primer manantial de Tui Maye'u (San Juan Tuzal, San Luis Potosí). Según los mara'akate, produce la lluvia y alimenta las "venas" subterráneas que llegan a los puntos cardinales Sur, Norte, Poniente y Centro en Jalisco, Durango y Nayarit, mismas que las minas arrancarían (fotografía del autor). Al mismo tiempo, aun sin actividad minera, los científicos calculan déficits hidrológicos anuales de 1.5M mts³ en este acuífero (Vanegas-Catorce).

Los múltiples significados del agua para chamanes, antropólogos, científicos y otros actores se manifiestan crucialmente en las venas que articulan todo el territorio ceremonial (kiekari) de los wixaritari, que abarca 90,000 kms². La alusión de venas a depósitos minerales también es significativa porque no sólo implica el cuerpo humano sino también las venas minerales buscadas por los mineros, así que los intelectuales tradicionales se apropiaron de discursos científicos y comerciales.

Así vemos que se articulan los discursos de intelectuales y expertos de diferentes índoles en medio de esta crisis ecológica, económica y política. A la par con el crecimiento del número y tipo de intelectuales indígenas, también vemos que la crisis tiene la capacidad de motivar la gente a mover las fronteras y las definiciones de la indigeneidad. En gran medida logran esto independientemente de los intentos de los antropólogos con la mentalidad indigenista de antaño para frenar el protagonismo de los indígenas en este proceso histórico. 

Referencias

Briggs, Ch. L. (1996). The politics of discursive authority in research on the "Invention of tradition". *Cultural Anthropology*, 11(4), 435-469.

Chávez, T. y Chávez, C. (2013). Wirikuta: El epicentro del porvenir. *La Jornada del Campo (Suplemento informativo de La Jornada)*, no. 67 (20 de abril), 17.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: Lawrence and Wishart.

Liffman, P. M. (2012). La territorialidad wixarika y el espacio nacional: Reivindicación indígena en el occidente de México. Zamora / México, D.F.: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Lomnitz-Adler, C. (1992/1995). Las salidas del laberinto: Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano (Trad. Cinna Lomnitz.). México, D.F.: Joaquín Mortiz: Planeta.

Peña, G. de la (1995). La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo. *Revista Contemporánea de Filosofía Política*, 6, 116-140.

Peña, G. de la (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos*, no. 1, 13-27.

Salvemos Wirikuta. Página en Facebook: https://www.facebook.com/XotuTeiwari/photos_stream (Visita más reciente: 25 de abril de 2015).



Foto: Rodrigo Parra

El sistema de numeración cardinal del cora de San Francisco¹

Rodrigo Parra Gutiérrez* / Pedro Muñiz López**

Resumen

En este trabajo se analiza el sistema de numeración cardinal de una de las variantes de la lengua cora o *náayeri* (familia yutoazteca): el cora de San Francisco o *náayeri kwáxaátana*. Para ello, se utilizan algunos de los conceptos e ideas principales planteados por Greenberg (1987) y Seiler (1990) para este tipo de sistemas entre las lenguas del mundo. En el análisis realizado se identifican los términos formativos del sistema de numeración y, dentro de estos, se distinguen los numerales llamados “átomos” de las “bases”. Asimismo, se exploran las operaciones calculatorias con que cuenta el sistema y los recursos morfosintácticos a través de los cuales se expresan.

Palabras clave:

- Sistemas de numeración cardinal
- Átomos
- Bases
- Operaciones calculatorias

* Rodrigo Parra Gutiérrez es licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y maestro en Lingüística Aplicada por la Universidad de Guadalajara. Actualmente labora en el Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara y en el Programa de Lingüística Aplicada de la Universidad Autónoma de Nayarit. *Contacto:* ropagu13@hotmail.com

** Pedro Muñiz López es profesor bilingüe adscrito a los Servicios de Educación Pública de Nayarit. Ha participado en varios libros en lengua *náayeri*, como *Nayeri muatsira: pensamiento cora*, libros de texto de la SEP para las escuelas primarias bilingües de la región cora, y el manual *Tanyúuka: libro de texto para el aprendizaje de náayeri como segunda lengua*. Actualmente se encuentra traduciendo la novela *Nayar*, de Miguel Ángel Menéndez Reyes. *Contacto:* lnaayeri@gmail.com

¹ Agradecemos al señor Fernando Muñiz Rafael la ayuda prestada para recabar la información necesaria para esta investigación. Asimismo, agradecemos a los dos dictaminadores anónimos de este trabajo y, especialmente, a Verónica Vázquez Soto, dictaminadora revelada, quienes, con sus atinadas críticas y observaciones, ayudaron con mucho a mejorar este artículo.

1. Introducción

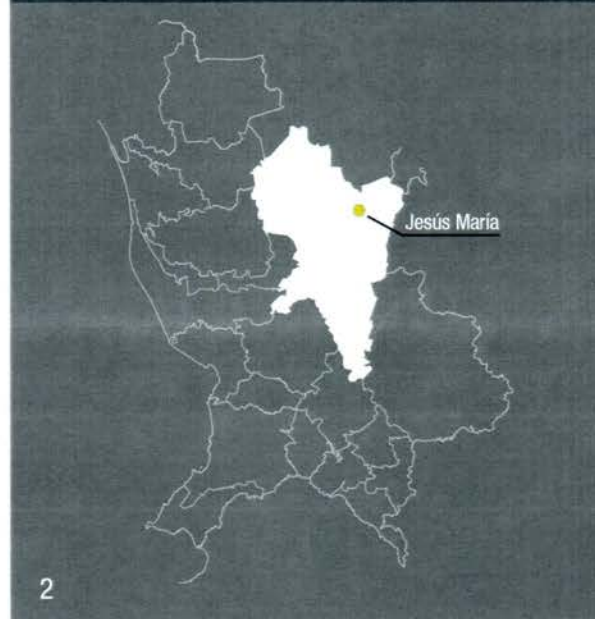
En este trabajo se presentan los resultados alcanzados hasta ahora en una investigación acerca del sistema de numeración cardinal de una de las variantes dialectales de la lengua cora o *náayeri*, conocida como “cora de San Francisco” o, de acuerdo con su autodenominación, *náayeri kwáxa’átana*. El cora de San Francisco (en adelante CSF) es una de las variantes minoritarias de la lengua cora, la cual es hablada en las comunidades de San Francisco e Ixtalpa (esta última anexa a la primera), en el municipio serrano de El Nayar, Nayarit, México. De acuerdo con datos del Censo de 2010 del INEGI, San Francisco cuenta con 577 habitantes e Ixtalpa con 151, aunque no hemos podido encontrar información en esta misma fuente acerca de cuántos de ellos son hablantes de cora². En los mapas del (1) al (3) se muestra la ubicación de las comunidades de San Francisco e Ixtalpa (con imágenes adaptadas de INEGI, 2010).

La lengua cora pertenece a la familia lingüística yutoazteca, que se extiende por diversas regiones de Norteamérica y alcanza partes de Centroamérica. Al interior de esta familia constituye, junto con el huichol o *wixárika*, el llamado “grupo corachol”, que se ubica tradicionalmente en la región cultural de El Gran Nayar. El grupo corachol suele clasificarse a su vez dentro de la rama sonorenses de la sub-familia yutoazteca sureña (ver, por ejemplo, Fowler, 2009, pp. 1139-1140 y Moctezuma, 2012, pp. 42-47). El número de variantes dialectales del cora y su distribución geográfica es un asunto discutido en la actualidad. No existen datos precisos al respecto, aunque se han adelantado algunas propuestas (ver, por ejemplo, Casad, 1984, p. 155 y 2001, pp. 109-110; Vázquez, Flores y Jesús, 2009, p. 170; INALI, 2013, pp. 96-98). La tradición oral entre los coras considera por lo común la existencia de cinco variantes, cada una con un punto focal, constituidos por las comunidades de Jesús María, La Mesa del Nayar, Santa Teresa, San Francisco y San Juan Corapan. Cabe decir que Vázquez (2009, p. 170) añade a esta lista la variante de Presidio de los Reyes. De estas variantes, suele haber consenso en considerar como mayoritarias las tres primeras, y como minoritarias a las de San Francisco y San Juan Corapan³.

Como se ha señalado en diversas ocasiones, en las lenguas del mundo existe una enorme diversidad de sistemas de numeración, los cuales forman parte de la riqueza lingüística y cultural de la humanidad. Sin embargo, los sistemas de numeración tradicionales de muchas lenguas están siendo desplazados por los sistemas de lenguas dominantes, por lo que la documentación, descripción y fortalecimiento de los sistemas amenaza-

2 El Censo del INEGI de 2010 registra un total de 21,445 hablantes de cora (de tres años y más).

3 En cuanto al grado de vitalidad de las variantes del cora se han realizado algunos estudios que nos informan sobre esta cuestión en algunas comunidades en específico, si bien creemos necesario desarrollar más investigaciones para alcanzar una visión global de la región tradicional cora. Sobre este tema se pueden consultar Santos (2011), Herrera Ruano (2014) y Santos y Quintero (en prensa).



Mapa (1). Estado de Nayarit.

Mapa (2). Municipio de El Nayar y su cabecera, Jesús María.

Mapa (3). Las comunidades de San Francisco e Ixtalpa.

dos es un asunto de primera importancia (Chan, s.f.). En el caso del CSF, de acuerdo con algunos hablantes y las observaciones que hemos realizado, solo se utilizan en el habla común los numerales del uno al cinco y algunas veces el numeral para veinte. Para el resto de los valores numéricos se utiliza el sistema de numeración del español, y aún los numerales de uso común en cora alternan con los numerales correspondientes del español. Una situación similar reportan otros hablantes para las variantes del cora de Jesús María y de San Juan Corapan. La intención del presente trabajo es profundizar en la documentación y descripción de los sistemas de numeración de las variantes de la lengua cora que se han realizado hasta la fecha. Por otra parte, intentamos dar cuenta, en la medida de nuestras posibilidades, de la complejidad y la riqueza que encierra un sistema de numeración como el del cora de San Francisco.

El trabajo está organizado de la siguiente manera: en la sección 2 abordamos sumariamente algunas nociones teóricas que nos ayudarán en el análisis de los datos que hemos reunido sobre el sistema de numeración del CSF; en la sección 3 hablaremos de los términos formativos que conforman el sistema de numeración investigado; en las secciones 4 y 5 abordaremos los términos que consideramos pueden ser descritos como “átomos” y “bases”, respectivamente; en la sección 6 estudiamos las operaciones calculatorias identificadas en el sistema; finalmente, presentamos las conclusiones del estudio.

2. Nociones teóricas

Greenberg, en un importante trabajo sobre los sistemas de numeración cardinal de las lenguas del mundo, señala que en los sistemas de este tipo suelen encontrarse tres elementos constitutivos principales: un conjunto de numerales llamados “átomos”; dentro de estos, un sub-conjunto de términos denominados “bases”; finalmente, un repertorio de “operaciones calculatorias” para formar numerales más complejos (Greenberg, 1978)⁴.

Seiler (1990), quien desarrolla las ideas de Greenberg (1978), propone que la variedad de sistemas de numeración que se encuentran en las lenguas del mundo constituyen distintas maneras de llevar a cabo lo que él llama la “operación de enumeración”. Asimismo, propone que esta operación se puede realizar mediante tres técnicas o mecanismos, para las que retoma los términos utilizados por Greenberg: átomos, bases, y operaciones calculatorias. Para establecer los rasgos caracterizadores de estas técnicas, Seiler distingue cla-

ramente las bases de los otros términos formativos, a los que llama “átomos” propiamente, es decir, en lugar de considerar a las bases como parte del conjunto de los átomos, separa ambos conjuntos y los concibe como dos técnicas lingüísticas distintas para realizar la operación de enumeración.

De acuerdo con Seiler (1990, pp. 189-190), las tres técnicas mencionadas se organizan en un continuo estructurado por los dos principios generales de indicatividad y predicatividad, los cuales se encuentran en una relación de complementariedad⁵. A grandes rasgos, la indicatividad se refiere a que el significado lingüístico es representado de manera *directa*, es decir, mediante una asociación simple –que no requiere composicionalidad a nivel formal– entre el significado y la expresión que lo representa; además, esta asociación tiende a ser *arbitraria* (es decir, tiende a no estar semánticamente motivada). En el caso de la operación de enumeración, los átomos –que suelen representar los primeros valores numéricos del sistema: “uno”, “dos”, “tres”, etc.– son

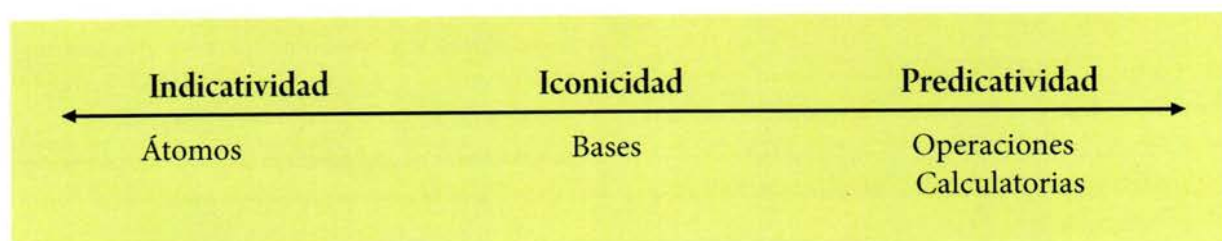
4 Barriga (1998, p. 64) llama “términos formativos” a los “átomos” de Greenberg; por su parte, Smith-Stark y Tapia (1990) utilizan también, con un sentido aproximado, el nombre de “términos básicos”.

5 En realidad, indicatividad y predicatividad son los dos principios generales que estructuran los continuos funcionales con los cuales se trabaja en el marco de la lingüística operacional. Mediante estos continuos, llamados comúnmente “dimensiones”, es posible aglutinar y ordenar diversos mecanismos lingüísticos –o “técnicas”– que tienen en común el hecho de realizar una misma función lingüística o, en otras palabras, que comparten una misma invariante funcional. En el caso del continuo que aquí presentamos, la invariante funcional es la “operación de enumeración” (Seiler, 1990, p. 189), y las técnicas de átomos, bases y operaciones calculatorias representan distintos procedimientos lingüísticos para realizar esta operación. Para más detalles sobre este enfoque pueden verse, entre otras publicaciones, Iturrioz (1986) y la colección de trabajos de Seiler editados por Stolz (2008).

los numerales que muestran un mayor carácter indicativo, pues la asignación de su valor numérico se realiza por lo general de manera directa, esto es, sin necesidad de crear numerales complejos mediante el uso de operaciones aritméticas. Asimismo, suelen mantener con dicho valor numérico una relación de arbitrariedad.

El principio de predicatividad, en cambio, alude a que los conceptos son representados mediante la predicación o explicitación de rasgos asociados a estos, es decir, su representación no es directa (no es simple ni arbitraria), sino que, por el contrario, esta se “construye” predicativamente. Este carácter predicativo es típico de las operaciones calculatorias: a diferencia de los átomos, que indican de manera directa los valores numéricos a los que están asociados, las operaciones calculatorias sirven para formar –a través de la aplicación sistemática de reglas de cálculo– numerales complejos que tienen la propiedad de *caracterizar* el valor numérico al que hacen referencia.

De acuerdo con Seiler (1990, pp. 189-190), el continuo de enumeración se compone de dos extremos: en uno de ellos predomina el principio de indicatividad, mientras que la predicatividad se reduce al mínimo. Como hemos visto, es hacia este extremo que tiende a situarse la técnica de átomos. En el extremo opuesto, en cambio, predomina la predicatividad, mientras la indicatividad se minimiza. Las operaciones calculatorias se localizan hacia este polo. En el punto medio del continuo ambos principios tienden a neutralizarse y predomina un tercer criterio: el de iconicidad. Es en este punto donde se ubica la técnica de bases. La iconicidad se refiere a que entre el concepto y la forma que lo representa existe una relación de *similitud* o, en otras palabras, a que la asociación entre ambos elementos no es arbitraria, sino que está semánticamente motivada. De esta manera, como veremos más adelante, las bases tienden a establecer relaciones de similitud entre los valores numéricos y el significado de los términos que los representan. En el Esquema (1) se presenta gráficamente el continuo de enumeración propuesto por Seiler (1990).



Esquema (1). Continuo de técnicas de enumeración (Seiler, 1990)

El objetivo de este trabajo es identificar los términos formativos del sistema de numeración del CSF, tratando de distinguir cuáles de estos términos pertenecen a la técnica de átomos y cuáles a la de bases de acuerdo con la propuesta de Seiler. Asimismo, se intenta identificar las operaciones calculatorias con que cuenta este sistema para generar numerales a partir de los términos formativos, así como la manera en que estas se expresan a nivel morfosintáctico.

El *corpus* de datos con el que hemos trabajado consta de ciento tres numerales que representan valores numéricos desde el uno hasta el cien mil. El *corpus* fue recolectado en la comunidad de San Francisco en el año 2012 mediante elicitación a un hablante nativo de CSF de ochenta y cinco años de edad, y complementado en algunos casos por uno de los autores de este trabajo, quien es también hablante nativo de CSF.⁶

6 Una de las razones por las que se eligió trabajar con el hablante consultado es su conocimiento del sistema de numeración del CSF. Debido a que se trata de un sistema que ha experimentado un fuerte proceso de desplazamiento por el del español, no es común encontrar hablantes con un conocimiento amplio del mismo, sobre todo entre las generaciones jóvenes. Creemos que este hecho resalta la importancia de documentar este sistema en CSF (y, en la medida en que presentan una situación similar, en las otras variantes del cora). Uno de los objetivos a desarrollar en esta investigación es la recolección de datos sobre el sistema de numeración provenientes de otros hablantes mayores.



Foto: Rodrigo Parra

3. Términos formativos

En el *corpus* reunido hemos podido identificar doce términos formativos, es decir, términos que se utilizan recursivamente para formar nuevos numerales haciendo uso de diversas operaciones calculatorias. Estos términos se muestran en (1).

(1)

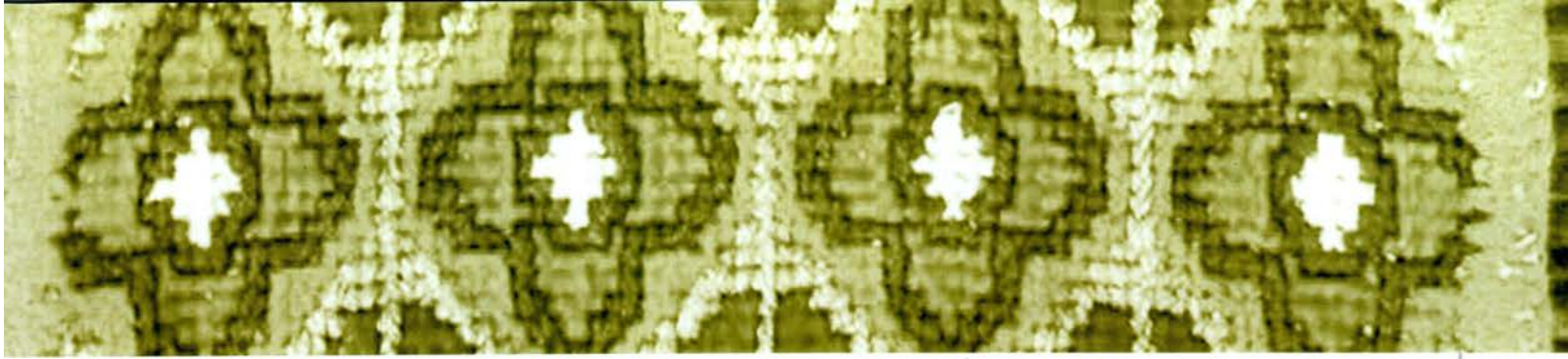
Séih / Sái.	Aráhsebi / Arásai.	-te
"Uno".	"Seis".	"Veinte".
Wá'apwa.	Aráawa'apwa.	Bí'ira'a
"Dos".	"Siete".	"Mil" (lit.: "coamil").
Wéika.	Aráaweika.	
"Tres".	"Ocho".	
Mwákwa.	Aráamwakwa.	
"Cuatro".	"Nueve".	
Anxíbi.	Tamwáamwata'a.	
"Cinco".	"Diez".	

Todos los términos constituyen unidades léxicas independientes, excepto por el sufijo *-te*, que se añade, como veremos, a los numerales del uno al nueve para

formar múltiplos de veinte. El término que se utiliza para el número "mil" es el nombre con el que se designan los coamiles de siembra, pero de este hecho hablaremos más adelante en la sección de bases. A continuación trataremos de identificar cuáles de estos términos pueden describirse como átomos y cuáles como bases.

4. Átomos

Seiler (1990, pp. 190-192) señala que las técnicas de enumeración no se caracterizan por un único rasgo definitorio, sino por un conjunto de parámetros que interactúan y muestran variación de una lengua a otra, y que son consecuencia de su carácter predominantemente indicativo (átomos), icónico (bases) o predicativo (operaciones calculatorias). De este modo, apunta como rasgos típicos de los átomos, entre otros, el hecho de que se trata de numerales que reciben una representación léxica simple (no composicional), así como una asignación directa de su valor numérico, es decir, que no requieren operaciones aritméticas que los asocien con un valor. Por esta razón, suelen tener una transparencia semántica baja. Asimismo, tienden a mostrar una distintividad formal baja, esto es, las formas que presentan pueden ser



similares entre sí. Además, son los numerales que tienen el más alto potencial para ser usados cíclicamente en la formulación de nuevos números y, por lo regular, son los primeros numerales del sistema.

De acuerdo con estos criterios, identificamos como pertenecientes a la técnica de átomos los numerales del uno al nueve en CSF. Sin embargo, no todos los numerales parecen ajustarse en el mismo grado a los rasgos antes mencionados. Mientras que los numerales del uno al cinco parecen presentar todos los rasgos típicos de los átomos, los numerales del seis al nueve muestran diferencias con respecto a algunos de estos rasgos. La primera de ellas tiene que ver con el carácter no composicional de los átomos. Casad (1984, p. 267) menciona que, en cora de Jesús María (CJM) – una variante cercana al CSF –, los numerales del seis al nueve se forman prefijando a los numerales del uno al cuatro una base locativa que significa “enfrente”. Dada la similitud entre esta serie de numerales en CJM y CSF, podemos extender el análisis a esta variante, tal como se muestra en (2).

(2)

Aráh-sebi / Ará-sai.

enfrente-uno

“Seis” (literal: “enfrente del uno”).

Aráa-wa’apwa.

enfrente-dos

“Siete” (literal: “enfrente del dos”).

Aráa-weika.

enfrente-tres

“Ocho” (literal: “enfrente del tres”).

Aráa-mwakwa.

enfrente-cuatro

“Nueve” (literal: “enfrente del cuatro”).

Si bien el carácter composicional de los numerales del seis al nueve no parece ser transparente en la actualidad para los hablantes, el análisis presentado en (2) muestra que, por lo menos desde un punto de vista etimológico, los numerales del seis al nueve no son morfológicamente simples, sino que están constituidos por la mencionada base locativa y las raíces de los numerales del uno al cuatro.⁷

En segundo lugar, el análisis implica también que estos términos muestran –o mostraron en su origen– rasgos de iconicidad, en el sentido de que parecen hacer alusión a los dedos de las manos como unidades de conteo. Por eso los numerales del cuatro al nueve “están enfrente” de los primeros cuatro numerales, que tienen una forma más básica, como se puede ver en (1). Esta idea se refuerza si consideramos que, también desde un punto de vista etimológico, el numeral para “diez”, *ta-mwáamwataá*, al parecer significa, como veremos al hablar de las bases, “(en) nuestras manos”. En este numeral se puede distinguir el prefijo posesivo *ta-*, de primera persona plural, así como una forma antigua del sustantivo “mano(s)”. Como señala Seiler (1990, p. 124), en muchas lenguas la forma de los primeros numerales está antropomórficamente motivada en los dedos de las manos e incluso de los pies, y Barriga (1998, pp. 40-41) menciona que esto es especialmente cierto para las lenguas indígenas americanas.

De esta manera, los términos del seis al nueve constituirían átomos que muestran algunos de los rasgos típicos de esta técnica pero que, por lo menos en su origen, se encuentran asociados también con uno de los rasgos más sobresalientes de la técnica contigua de bases: iconicidad (aunque no con otros de los rasgos importantes de esta técnica).

⁷ Si bien, como dijimos, la composicionalidad de los numerales en (2) no parece ser transparente para los hablantes en la actualidad, la base locativa sí constituye en el presente un elemento productivo de la lengua, por lo que en el caso de estos numerales parece haber ocurrido un proceso de integración de esta base locativa a la raíz del numeral.

5. Bases

Siguiendo a Seiler (1990, pp. 192-196), las bases se pueden entender como “paquetes” de números, esto es, como términos que representan un valor numérico específico –por ejemplo, “cinco”, “diez”, “veinte” o “cien”–, los cuales se utilizan como punto de referencia para construir o calcular series de números de manera regular. ¿Cómo se asigna a las bases su valor numérico? A diferencia de lo que suele ocurrir con los átomos, en la técnica de bases la relación entre el término formativo y el valor numérico que se le asigna tiende a mostrar un fuerte carácter icónico, es decir, que la relación entre ambas partes suele estar semánticamente motivada. Como dijimos antes, la iconicidad es uno de los rasgos más sobresalientes de la técnica de bases, que la distingue –junto con otros rasgos– de las técnicas contiguas de átomos y operaciones calculatorias. Seiler (1990, p. 193) señala que la fuente de motivación semántica más común para formar las bases es el cuerpo humano. Así, en muchas lenguas de base cinco el término para esta base es el nombre para “mano”; en lenguas de base diez es común tomar algún término que haga referencia a las dos manos; y en lenguas vigesimales la base para veinte suele hacer referencia al cuerpo humano en alusión a los veinte dedos. En el caso del CSF, creemos que las bases *tamwáamwata'a* (“diez”) y *-te* (“veinte”) estuvieron en su origen antropomórficamente motivadas, aunque en la actualidad han perdido su transparencia semántica.

Asimismo, en muchas lenguas existen también bases con una motivación semántica no antropomórfica (Seiler, 1990, p. 193; Barriga, 1998, pp. 44-45). De este último tipo de bases hablaremos un poco más al abordar la base *bí'ira'a* (“mil”) del CSF.

Además de su carácter icónico y de su función como bases de cálculo para formar serializaciones regulares, Seiler (*ib.*) menciona otro rasgo sobresaliente de las bases, que es de particular importancia para el presente estudio: la “obliteración”. Esta propiedad se refiere a que las bases se someten por lo regular a un proceso de pérdida de su motivación semántica y, por tanto, su origen icónico se vuelve cada vez menos transparente.

De acuerdo con los criterios anteriores, en CSF identificamos como bases los términos que aparecen en (3).⁸

(3)

Tamwáamwata'a.	-te.	Bí'ira'a.
“Diez”.	“Veinte”.	“Mil”.

Estos tres términos, efectivamente, se utilizan, de acuerdo con el *corpus* analizado, como bases de cálculo para realizar las mencionadas serializaciones regulares en el conteo de números cardinales en CSF. Las operaciones calculatorias utilizadas para formar estas series se abordarán en el siguiente apartado. Además de este rasgo, los tres términos, sobre todo *tamwáamwata'a* y *-te*, parecen mostrar como ya dijimos un origen icónico, si bien este ha perdido transparencia semántica. A continuación hablaremos de cada uno de estos términos.

5.1. *Tamwáamwata'a*

La base *tamwáamwata'a* es la primera que aparece en el conteo en el sistema de numeración del CSF, después de los nueve átomos. Se utiliza como base de suma para formar los numerales del once al diecinueve –ver algunos de los ejemplos en (5)–, y entra en la composición de otros números complejos, como las decenas que no son múltiplos de veinte y el numeral para “diez mil” –ver ejemplos en (6) y (14), respectivamente.

⁸ De acuerdo con Barriga (1995, p. 407 y 1998, pp. 91-93), los sistemas de numeración pueden ser monobásicos, dibásicos, tribásicos, cuadribásicos y pentabásicos –si bien Comrie (s.f., pp. 34-35) señala sistemas con un mayor número de bases, como los del sánscrito y el maya yucateco. El sistema del CSF es tribásico de acuerdo con esta tipología. Asimismo, como señalan Comrie (2013, párr. 3) y Barriga (1989, pp. 97-99), es común que las bases tengan entre sí una relación de potenciación. Es decir, que si en un sistema existe una base “diez”, por ejemplo, es posible que también exista una base “cien” (10²), una base “mil” (10³), etc. En CSF encontramos esta relación solo entre “diez” y “mil”. En algunas lenguas de base veinte, como el náhuatl, es común que exista también una base para “cuatrocientos” (20²), para “ocho mil” (20³), etc. Sin embargo, no encontramos esta situación en CSF, que forma el numeral para “cuatrocientos” mediante la combinación de términos formativos (ver el numeral en (10)). En una fuente tan antigua como el vocabulario de Ortega (1732, folio 42) tampoco encontramos una base para este valor, sino también una combinación de términos formativos: *Ceitévítévi* (*Cei-tévi-tévi*: uno-veinte-veinte), es decir, (1x20) 20.



Foto: Marcos Zeferino

Como dijimos antes, es posible que la forma de este numeral sea resultado de una lexicalización de una frase nominal con el significado de “(en) nuestras manos”. En *tamwáamwata’a* parecen distinguirse:

- Al inicio, el prefijo posesivo de primera persona plural *ta-* (“nuestro/a”).
- Al final, el sufijo locativo *-ta’a*.

Esto daría como resultado una raíz *mwáamwa*, con el significado de “mano(s)”. Sin embargo, la raíz actual con el significado de “mano(s)” en CSF es *mwáhka*, y no *mwáamwa*. ¿Qué nos hace pensar que se trata de una frase nominal lexicalizada? En primer lugar, es interesante revisar con respecto a este punto los datos que aparecen en el vocabulario del cora reunido por el misionero Joseph de Ortega y sus colaboradores indígenas en 1732. En este vocabulario,

aparecen los siguientes artículos lexicográficos para “Diez” y para “Mano” (Ortega, 1732, folios 42 y 28, respectivamente):

Diez. Tamoámata.
Mano. Moámati.

En *moámati* podemos observar el sufijo absolutivo *-ti*, identificado por Dakin (1995, p. 216) y estudiado a fondo por Vázquez (2000). Se trata de un sufijo que aparece en una gran parte de los nombres reunidos en el vocabulario y que parece haberse perdido en algún punto entre la época de Ortega y la actual (Vázquez, *ib.*). De esta manera, descontando el absolutivo, nos queda la raíz *moáma*, que parece observarse en *tamoámata*⁹. Estos datos nos sugieren que en cora el nombre para “mano” cambió, de su forma *mwáamwa* (*moáma-ti*), tal como se registra en Ortega, a su forma

actual *mwáhka*, en un proceso del que desconocemos los detalles. Por otra parte, la forma nominal *tamwáamwata’a* no habría cambiado al experimentar esta un proceso de lexicalización.

De acuerdo con lo anterior, se puede proponer que, como ya dijimos, *tamwáamwata’a* es una frase nominal lexicalizada con el significado etimológico de “(en) nuestras manos”, con lo que podría postularse un origen icónico de esta base, que se habría visto sometida a un proceso de obliteración, es decir, de pérdida de transparencia de su motivación semántica. En apoyo de esta propuesta, nos parece pertinente la observación de Seiler (1990, p. 204) de que es común que los procesos de obliteración de las bases incluyan procesos de difuminación de la composicionalidad de las mismas (en caso de que sean composicionales en un inicio), puesto que, en sus propias palabras, “bases are used to work on, specifically in the recursive construction of higher numerals. From this point of view, it seems plausible that their compositionality is of minor importance and becomes obliterated”. De hecho, este mismo criterio puede aplicarse a los numerales del seis al nueve del CSF, los cuales, aunque no son bases, son términos utilizados constantemente y de manera recursiva en el sistema de numeración.

9 Este análisis se refuerza si consideramos esta situación en huichol (o *wixárika*), la lengua más cercana al cora desde el punto de vista genético. En huichol, el nombre para “mano” es *máma*, y el numeral para “diez” es *tamámata*.

5.2. El sufijo -te

Este sufijo se añade a todos los átomos para formar múltiplos de veinte. En (4) se muestran algunos ejemplos¹⁰.

(4)

Sei-té	Wáápwa-te.	Wéika-te.	Mwákwa-te
uno-veinte	dos-veinte	tres-veinte	cuatro-veinte
"Veinte"	"Cuarenta."	"Sesenta"	"Ochenta."

Es probable que el sufijo *-te* sea el resultado de un proceso de erosión fonológica y morfologización de la raíz nominal *tébi*, que significa "persona", y que habría sido tomado como base para formar múltiplos de veinte. También en este caso fue útil revisar el vocabulario de Ortega, en el que aparecen los siguientes artículos lexicográficos para "persona" (folio 34) y para algunos múltiplos de veinte (folio 42), de los cuales reproducimos, a manera de ejemplos, los numerales para "veinte", "cuarenta", "sesenta" y "ochenta":

Persona. *Tèvit*.

Veinte. *Ceitevi*.

Quarenta. *Huahpoatèvi*.

Sefenta. *Hu^{ac}icatèvi*.

Ochenta. *Moacuatèvi*.



Foto: Marcos Zeferino

En *tèvit* podemos identificar, una vez más, la misma marca de absoluto que aparecía en *moáma-ti* ("mano"), solo que ahora aparece realizada mediante el alomorfo *-t*.¹¹ De este modo, tenemos la raíz *tèvi* (*tébi*, de acuerdo con la ortografía del presente trabajo), que aparece también en los numerales *ceitevi*, *huahpoatèvi*, *hu^{ac}icatèvi*, *moacuatèvi*, etc. Asimismo, en esta serie se pueden distinguir los numerales *cei* (*séih*, "uno"), *huahpoa* (*wáápwa*, "dos"), *hu^{ac}ica* (*wéika*, "tres"), *moacua* (*mwákwa*, "cuatro"), etc. Así, resulta claro que el cora, en la época de Ortega, utilizaba el nombre *tébi* ("persona") como base para formar múltiplos de veinte.¹² Además, es muy probable que el valor numérico asignado a esta base haya tenido en su origen una motivación antropomórfica, es decir, que haya estado icónicamente motivado en los dedos del cuerpo humano, lo cual no es nada raro en los sistemas de numeración de muchas lenguas del mundo de base veinte, especialmente en las lenguas indoamericanas (Barriga, 1998, p. 28). El CSF conserva este mismo patrón de conteo vigesimal, como puede verse en (4) y más extensamente en (8). De acuerdo con los datos expuestos, parece plausible suponer que el actual sufijo *-te* ("veinte") es el resultado de un proceso de morfologización y erosión fonológica a partir de la raíz *tébi*, así como de un proceso paralelo de obliteración que ha oscurecido su origen icónico.

¹⁰ La serie completa de numerales formados con *-te* puede verse en (8).

¹¹ Para las reglas de alternancia de estos dos alomorfos véase Vázquez (2000).

¹² Casad (2008-2010 y 2008-2010a) ya había sugerido esta idea para el cora de Santa Teresa y el de Presidio de los Reyes al analizar la forma del numeral para "cuatrocientos" que aparece en Ortega (ver nota al pie no. 8). Sin embargo, aquí desarrollamos esta idea con mayor detalle. Además de la evidencia encontrada en Ortega sobre este punto, algunos hablantes adultos de CSF y CMN nos han comunicado que en su niñez recuerdan haber escuchado la forma *sei-tébi* para el número "veinte". Por otra parte, es interesante notar que en huichol el numeral para "veinte" es *xei tewi-yari*, en el que es posible distinguir la raíz *tewi* ("persona") –cognada seguramente de la raíz cora *tébi*–, de manera que este numeral podría traducirse literalmente como "una persona".

5.3. *Bí'ira'a*

Como dijimos antes, *bí'ira'a* es la palabra que designa el coamil y, al mismo tiempo, ha sido tomada como base de cálculo para formar múltiplos de mil en el sistema de numeración. Con respecto al origen de este numeral, se pueden establecer dos hipótesis.

La primera de ellas insiste en el posible origen icónico de esta base. Es posible que haya una relación icónica entre un número alto y la idea de un terreno amplio, o culturalmente importante, o la idea de la multitud de milpas que se siembran en él. En relación con este último punto, es interesante la siguiente nota que encontramos en Ortega (1732, folio 42):

Quando las cofas, ó perfonas fon tantas que parecen innumerables dicen *Ceviat*, ò *Cemuúti*, que quiere decir vna eredad [coamil], ó vna cabeza con pelos.

Al parecer, en la época de Ortega la palabra para “coamil” no significaba exactamente “mil”, sino que servía para hacer referencia a un valor numérico alto e indeterminado. *Ceviat* y *cemuúti* parecían ser más cuantificadores que numerales. En el caso de *cemuúti* (“una cabeza con pelos”, de acuerdo con Ortega), la relación icónica entre este término y la idea de una multitud indeterminada parece clara, dada la referencia a la multitud de cabellos. Pero este mismo razonamiento podría aplicarse para *ceviat*, que designa un espacio en el que se siembra una multitud de milpas. De esta manera, tendríamos que “coamil” habría comenzado como un cuantificador con una motivación icónica (al igual que “una cabeza”) y que, posiblemente, el significado de este se habría ajustado para hacer referencia al valor numérico “mil”, con lo que también habría pasado de ser un cuantificador a funcionar como numeral con un valor numérico específico asignado a él. De acuerdo con Seiler (1990, pp. 193-194), una característica común de las bases –que se deriva de su carácter icónico–, es el hecho de que el valor numérico con el que

se les asocia es con frecuencia solo aproximativo, y que este puede por tanto ser reinterpretado.

Por otra parte, se ha encontrado que diversas lenguas tienen bases de cálculo con una motivación semántica no antropomórfica, como posiblemente ocurra en el caso de *bí'ira'a*. Barriga (1998, pp. 28 y 44-45) proporciona, entre muchos otros, los siguientes ejemplos de lenguas indoeuropeas: “mil: planeta” (chichimeco-jonaz, familia otomangué), “mil: una caja” (fox, familia álgica), “ocho mil: un costal” (náhuatl, familia yutoazteca), y “veinte: casa con conuco” (muisca, familia chibcha). Seiler (1990, p. 193), por su parte, cita el siguiente ejemplo de la lengua yuchi (familia macro-sioux), en el que puede observarse una relación de iconicidad entre extensión espacial y temporal y valores numéricos:

100	“Camino”.
1,000	“Camino largo”.
1'000,000	“Antiguo camino largo”.

La segunda hipótesis sobre el origen de este numeral es expuesta por Bartholomew (1980), quien hace notar que el término para “coamil” con el significado de “mil” se ha documentado en al menos otras tres lenguas indígenas mexicanas:¹³

Náhuatl	<i>milli</i>	“Mil” / “Coamil”
Popoluca de Oluta	<i>tu'k kama</i>	“Mil” / <i>kama</i> “Coamil”
Otomí (del este)	<i>mahuqhi</i>	“Mil” / <i>huqhi</i> “Coamil”

De acuerdo con Bartholomew (*ib.*), debido a la similitud entre las formas mil, del español, y *milli* (“coamil”) del náhuatl, al parecer esta última lengua extendió el significado de *milli* a “mil”. En el caso del popoluca de Oluta, el otomí del este y el cora, el uso de la palabra con el significado de “coamil” para designar el número “mil” se habría originado a partir de un calco del náhuatl *milli* (“coamil” / “mil”).

13 Los ejemplos se transcriben tal como aparecen en Bartholomew (*ib.*).

6. Operaciones calculatorias

Mediante este término se hace referencia a las operaciones aritméticas que suelen realizarse en el marco de los sistemas de numeración para formar numerales complejos a partir de átomos y bases –si bien los sistemas de numeración de algunas lenguas no incluyen operaciones de este tipo.¹⁴ De acuerdo con Seiler (1990, pp. 196-203), uno de los rasgos centrales de las operaciones calculatorias, en tanto técnica lingüística, consiste en que muestran un alto grado de predicatividad, es decir, que los numerales formados mediante esta técnica no tienen una asignación directa de su valor numérico, sino que los valores numéricos deben ser predicados y “construidos” mediante diversos mecanismos gramaticales.

Las operaciones calculatorias (o aritméticas) que Greenberg (1978, p. 257) reporta para las lenguas del mundo son las siguientes: adición (suma), multiplicación, división, substracción (resta) y la llamada *going-on operation*, estas dos últimas poco usuales. De acuerdo con el *corpus* que hemos reunido, el sistema de numeración del CSF presenta las tres primeras operaciones, de las cuales hablaremos a continuación. En nuestro análisis no hemos identificado substracción ni la *going-on operation*.

6.1. Adición

La relación de adición entre dos numerales puede indicarse en CSF a través de dos mecanismos. El primero de ellos consiste en el uso de partículas conectivas que hacen explícita esta relación. De acuerdo con Greenberg (1978, p. 264), este es uno de los mecanismos más comunes entre las lenguas del mundo para expresar adición. Siguiendo a este autor, las partículas conectivas pueden ser de dos tipos: *Commutative links*, que suelen tener el significado de “y” o “con”, y *superessive links*, que suelen significar “encima” o “sobre”. El CSF cuenta con una posposición, *hapwán* (“encima”), que funciona como *superessive link*. *Hapwán* se utiliza para formar diversas series de numerales. Por ejemplo, se usa para sumar las unidades a las decenas de manera cíclica, como se observa parcialmente en (5) para las series de once a diecinueve y cuarenta y uno a cuarenta y nueve.

(5)

Tamwáamwata'a diez “Once”. [10+1].	hapwán POSP:encima	sái. uno	
Tamwáamwata'a diez “Doce”. [10+2].	hapwán POSP:encima	wá'apwa. dos	
Tamwáamwata'a diez “Trece”. [10+3]	hapwán POSP:encima	wéika. tres	
Wá'apwate cuarenta “Cuarenta y uno”. [40+1]. ¹⁵	hapwán POSP:encima	sái. uno	
Wá'apwate cuarenta “Cuarenta y dos”. [40+2].	hapwán POSP:encima	tí= SUBR3=	wá'apwa. dos
Wá'apwate cuarenta “Cuarenta y tres”. [40+3].	hapwán POSP:encima	tí= SUBR3=	wéika. tres

14 A este respecto, Barriga (1989, pp. 64-67) hace una distinción entre sistemas “productivos” e “improductivos”. En los primeros, los términos formativos se combinan entre sí para formar numerales más complejos, haciendo uso de operaciones calculatorias. En los segundos, los términos formativos no tienen esta propiedad combinatoria, de manera que el valor numérico más alto expresado en estos sistemas es el del número de sus términos. Un tercer tipo es el de los “sistemas semi-productivos”, que hacen solo “un uso limitado e irregular de las posibilidades de producción de números compuestos” (Barriga, 1998, p. 64). En su tipología de sistemas numéricos, Comrie (s.f.) distingue también entre sistemas “restringidos”, “simples”, y “más complejos”, los cuales equivalen en buena medida a los tipos propuestos por Barriga, respectivamente. Evidentemente, el sistema de numeración del CSF es un sistema productivo (Barriga) o complejo (Comrie) de acuerdo con estas tipologías, y lo mismo podría decirse de los sistemas de las otras variantes del cora a juzgar por los datos que conocemos de ellas.

15 El clítico *tí*, que aparece en algunos de los ejemplos, sirve para introducir oraciones subordinadas en CSF. Este morfema forma parte de un paradigma de subordinadores que codifican número y persona y concuerdan con el sujeto en estos dos rasgos; en el caso de *tí*, este morfema se



Foto: Marcos Zeferino

Asimismo, *hapwán* se utiliza para formar las decenas que no son múltiplos de veinte –a partir de treinta–, sumando a los múltiplos de veinte el valor “diez” (*tamwáamwata’a*), tal como se observa en los ejemplos de (6).¹⁶

(6)

Seité	<i>hapwán</i>	<i>tamwáamwata’a</i> .
veinte	POSP:encima	diez
“Treinta”. [20+10].		

Wá’apwate	<i>hapwán</i>	<i>tamwáamwata’a</i> .
cuarenta	POSP:encima	diez
“Cincuenta”. [40+10].		

Wéikate	<i>hapwán</i>	<i>tamwáamwata’a</i> .
sesenta	POSP:encima	diez
“Setenta”. [60+10].		

Cuando se suman unidades a las decenas que no son múltiplos de veinte –como las que aparecen en (6)–, ocurre un fenómeno interesante: los términos que constituyen los sumandos dejan de vincularse mediante la partícula *hapwán*, y la relación de adición que hay entre ellos se establece mediante yuxtaposición; la partícula *hapwán* aparece como parte del numeral, pero ahora sirve para indicar la relación de adición entre, por una parte, el valor de la suma de los dos términos originales y, por otra parte, las unidades añadidas a este valor, como puede verse en los ejemplos de (7). De este modo, podemos observar que una segunda manera de indicar adición en CSF es mediante la yuxtaposición de los elementos que van a ser sumados. De acuerdo con Greenberg (1978, p. 257), al igual que el uso de partículas conectivas, la yuxtaposición es también un mecanismo común para codificar la operación

asocia con la tercera persona de singular para sujetos animados; otro morfema, *mah*, codifica tercera persona de plural para sujetos animados. Sin embargo, con los sujetos inanimados la alternancia entre ambos morfemas se neutraliza y las dos opciones son cubiertas por *ti*. Este último comportamiento es el que creemos observar con respecto a esta partícula en la construcción de numerales, y es por esta razón que en la glosa solo incluimos la persona y no el número. Para un análisis detallado del uso de estos subordinadores en las cláusulas relativas en cora de Mesa del Nayar (CMN) ver Vázquez (1994 y, sobre todo, 2002); para el caso del cora de Jesús María ver Casad (1994, pp. 411-423). Si *ti* es un subordinador, los numerales introducidos por esta partícula deben ser entendidos en estos casos como verbos de estado. Una traducción literal del numeral para “cuarenta y dos”, por ejemplo, podría ser “encima de cuarenta el que dosea”. Cabe decir que las unidades son introducidas por *ti* solo a partir de veinte (en los numerales de once a diecinueve no aparece el subordinador), y que el numeral para “uno”, *sáí*, nunca es introducido por *ti*.

¹⁶ De esta serie solo tenemos registrados datos hasta la decena doscientos diez. Sería interesante saber qué pasa después de esta decena; por ejemplo, cómo se forma el numeral para “doscientos treinta”, puesto que “treinta” también se forma haciendo uso de *hapwán*.

de adición entre las lenguas del mundo. Sin embargo, en CSF, a juzgar por el fenómeno antes descrito, el uso de la partícula conectiva parece ser más básico que la yuxtaposición.¹⁷

(7)

Seité	tamwáamwata'a	hapwán	sái.
veinte	diez	POSP:encima	uno

“Treinta y uno”. [(20+10) +1].

Wáápwa-te	tamwáamwata'a	hapwán	tí=	wáápwa.
cuarenta	diez	POSP:encima	SUBR3=	dos

“Cincuenta y dos”. [(40+10) +2].

Wéikate	tamwáamwata'a	hapwán	tí=	wéika.
sesenta	diez	POSP:encima	SUBR3= tres	

“Setenta y tres”. [(60+10) +3].

6.2. Multiplicación

Con respecto a esta operación, Greenberg (1978, p. 268) menciona que es común que no haya marcas explícitas –es decir, partículas conectivas– que indiquen multiplicación. En CSF una gran variedad de numerales complejos se forman mediante la multiplicación de términos más básicos y, efectivamente, no se utilizan partículas que expliciten esta relación entre ellos. Esta operación se realiza a través de dos mecanismos que comentaremos a continuación.

El primero de ellos consiste en la sufijación del morfema *-te* (“veinte”), del cual hablamos ya en la sección sobre la técnica de bases. Como dijimos, este sufijo se añade a los átomos (numerales del uno al nueve) y establece con ellos una relación de multiplicación, formando así múltiplos de veinte hasta ciento ochenta. Si bien en (4) aparecen algunos ejemplos del uso de *-te*, en (8) se muestra ahora la serie completa de estos múltiplos.

(8)

Sei-té.	Aráhsebi-te.
uno-veinte	seis-veinte
“Veinte”. [1x20].	“Ciento veinte”. [6x20].
Wáápwa-te.	Arawáapwa-te.
dos-veinte	siete-veinte
“Cuarenta”. [2x20].	“Ciento cuarenta”. [7x20].
Wéika-te.	Arawéika-te.
tres-veinte	ocho-veinte
“Sesenta”. [3x20].	“Ciento sesenta”. [8x20].
Mwákwa-te.	Aramwáakwa-te.
cuatro-veinte	nueve-veinte
“Ochenta”. [4x20].	“Ciento ochenta”. [9x20].
Anxíh-te.	
cinco-veinte	
“Cien”. [5x20].	

17 Cabe mencionar que los numerales en (7) admiten un análisis alternativo, que consiste en considerar como sumandos inmediatos los múltiplos de veinte, por una parte, y la serie de once a diecinueve, por otra. De manera que la representación aritmética del numeral para “cincuenta y dos”, por ejemplo, podría representarse como [40+(10+2)] en lugar de como [(40+10)+2]. Es importante señalar que, aún admitiendo este análisis, sigue siendo correcta la observación de que, una vez que aparecen las unidades en el conteo a partir de la tercera decena, se presenta la yuxtaposición como un mecanismo adicional para indicar la relación de suma. Asimismo, se mantienen las observaciones que se hacen más adelante sobre el orden de los elementos en los numerales formados mediante la operación de adición.

En el caso de “ciento veinte” encontramos, en realidad, dos formas posibles para expresar este valor –las cuales, al parecer, se pueden utilizar indistintamente: la primera es *aráhsebite*, que aparece en (8), en la que *-te* se añade al numeral correspondiente, como en los otros múltiplos de veinte; la segunda forma es *aráhsebi pwánte*, que se muestra en (9), en la que aparece el término para “seis” y, enseguida, la cópula existencial *pwán* con el sufijo *-te* añadido a ella. La forma de este numeral es distinta a la del resto del paradigma de múltiplos de veinte en (8) debido, entre otras cosas, a la presencia de la forma *pwán*. Sin embargo, la relación entre los dos términos –“seis” y “veinte”– sigue siendo de multiplicación. Por otra parte, la cópula *pwán* aparece también, como veremos más adelante, en otros numerales del sistema que expresan valores numéricos altos.¹⁸

(9)

Aráhsebi	pwán-te.
seis	COPEXIST-veinte

“Ciento veinte”. [8x20].

El otro mecanismo para realizar la operación de multiplicación es, al igual que en la adición, la yuxtaposición de los elementos que participan en la operación. En el caso de la multiplicación, este mecanismo se utiliza

18 En realidad, la glosa que utilizamos para la forma *pwán*, “cópula existencial”, es muy general. Tal como señala Verónica Vázquez Soto (comunicación personal), es posible que se trate de una forma compuesta, de manera similar a lo que ocurre en CMN con la forma equivalente, en la que se distingue la cópula *é'en* del fonema /p/, el cual, de acuerdo con esta investigadora, es un reducto del clítico de tercera persona *pu*. Siguiendo este análisis, en el caso del CSF tal vez también sea posible distinguir la raíz *án* del fonema /pʷ/, representado *pw*, el cual correspondería al mencionado clítico de tercera persona *pu*, que tiene esta misma forma en CSF. Por su parte, Casad (1984, p. 184) menciona también, para el CJM, la forma *héen'a* que aparece en construcciones existenciales. Esta forma puede realizarse en ocasiones como *é'en* y aparecer precedida de un asertor *pu-*, dando lugar a la forma compuesta *pú-een*. Sin embargo, en algunos de los ejemplos que aparecen en su bosquejo gramatical aparece también la forma *pʷé'en* como cópula existencial sin segmentación (ver por ejemplo Casad, 1984, pp. 225 y 234).

19 En el numeral para “seiscientos” aparece la marca *-ka*, añadida a *aráhsebi* (“seis”). Es posible que esta sea una marca de acusativo que suele aparecer en algunos numerales y cuantificadores, como señala Casad (1984, p. 230) para el CJM. Volveremos a tocar este punto más adelante.

para formar varias series de numerales. Una de ellas está constituida por los múltiplos de cien a partir de doscientos y hasta novecientos. Los elementos que se multiplican son, por una parte, los átomos del dos al nueve y, por otra, el numeral para “cien”, *anxíhte* –que implica ya una multiplicación de cinco por veinte, como se observa en (8). En (10) aparece esta serie de numerales.¹⁹ Cabe decir que el numeral para “quinientos” queda fuera de esta serie, puesto que la manera en que se construye no se ajusta al patrón de formación propio de esta. Asimismo, las centenas de seiscientos a novecientos pueden ser construidas de una forma alternativa a la que aparece en (10), tomando como base el numeral para “quinientos”. Abordaremos con más detalle estos casos al hablar de la división.

(10)

Wáapwa	anxíh-te.
dos	cinco-veinte

“Doscientos”. [2 (5x20)].

Wéika	anxíh-te.
tres	cinco-veinte

“Trescientos”. [3 (5x20)].

Mwákwa	anxíh-te.
cuatro	cinco-veinte

“Cuatrocientos”. [4 (5x20)].

Aráhsebi-ka	anxíh-te.
seis-ACUS	cinco-veinte

“Seiscientos”. [6 (5x20)].

Aráawa'apwa	anxíh-te.
siete	cinco-veinte

“Setecientos”. [7 (5x20)].

Aráaweika	anxíh-te.
ocho	cinco-veinte

“Ochocientos”. [8 (5x20)].

Aráamwakwa	anxíh-te.
nueve	cinco-veinte

“Novecientos”. [9 (5x20)].

La yuxtaposición como mecanismo para indicar multiplicación también se utiliza para formar múltiplos de mil desde un mil hasta nueve mil. En este caso, los elementos que se multiplican son los átomos, por una parte, y la base *bí'ira'a* ("mil"), por otra. En (11) se presentan algunos ejemplos de esta serie.

(11)

Séi bí'ira'a.
uno mil
"Mil". [1x1,000].

Wáapwa bí'ira'a.
dos mil
"Dos mil". [2x1,000].

Wéika bí'ira'a.
tres mil
"Tres mil". [3x1,000].

Mwákwa bí'ira'a.
cuatro mil
"Cuatro mil" [4x1,000]

Anxíh bí'ira'a.
cinco mil
"Cinco mil". [5x1,000].

Este mismo mecanismo se utiliza también para formar los numerales para "treinta mil" y "cincuenta mil", solo que ahora la multiplicación se realiza entre los numerales para "treinta" y "cincuenta", por una parte y, por otra, la base *bí'ira'a* ("mil"). Ambos casos se muestran en (12). El resto de las decenas de mil se forma de manera similar, pero entre los dos elementos a multiplicar –el numeral compuesto y la base *bí'ira'a*– aparece la cópula existencial *pwán*. Hablaremos de estos numerales más adelante.

(12)

Sei-té hapwán tamwáamwata'a bí'ira'a.
uno-veinte POSP:encima diez mil
"Treinta mil".
[(((1x20) + 10) x 1,000)].

Wáapwa-te hapwán tamwáamwata'a bí'ira'a.
cuatro-veinte POSP:encima diez mil
"Cincuenta mil".
[(((4x20) + 10) x 1,000)].

Puesto que la yuxtaposición es un mecanismo que se utiliza tanto para indicar adición como multiplicación, surge la pregunta de cómo distinguir entre estas dos operaciones cuando hay elementos yuxtapuestos. En primer lugar, las series de numerales que se forman sumando o multiplicando mediante este mecanismo son distintas entre sí y son consistentemente regulares, como puede observarse comparando los ejemplos de (7), (10) y (11), por lo que la posibilidad de confundirlas es limitada. En segundo lugar, el orden de los elementos en la yuxtaposición es diferente para cada una de estas operaciones. En el caso de la adición, el orden es "numeral grande + numeral chico", es decir, que el numeral que aparece en una posición precedente tiene siempre un valor numérico más alto que el numeral que le sigue (además, este orden coincide siempre con un orden "augendo-adendo"). En el caso de la multiplicación, el CSF tiene un orden "multiplicador-multiplicando", como puede verse en los ejemplos precedentes, lo cual, en el caso de este sistema, equivale a decir que la multiplicación presenta un orden inverso al de la suma, es decir, "numeral pequeño x numeral grande".²⁰ De esta forma, el sistema de numeración del CSF cuenta con los dos recursos mencionados para evitar la posibilidad de confusión entre adición y multiplicación cuando se utiliza la yuxtaposición.

20 De acuerdo con Greenberg (1978, pp. 274-275), en algunos sistemas de numeración el orden de los elementos en la suma o en la multiplicación se invierte a partir de cierto número (llamado *cut-off number*), mientras que en otros sistemas el orden no se modifica (en el caso de la suma, por ejemplo, tenemos en italiano el orden "numeral chico-numeral grande": *quattor-dici* (4+10), *quin-dici* (5+10), *se-dici* (6+10), pero, a partir de "diecisiete" (*cut-off number*), este orden se invierte: *diciasette* (10+7), *diciotto* (10+8), etc.). En el sistema del CSF el orden de los elementos en ambas operaciones permanece sin cambios a lo largo del conteo. En los sistemas en que no ocurre esta inversión, los patrones de ordenamiento más usuales son "numeral grande-numeral chico" (suma) y "multiplicador-multiplicando" (multiplicación). Como hemos visto, el CSF se apega a esta tendencia.



6.3. División

De acuerdo con Greenberg (1978, p. 261), es poco común que la división se presente en los sistemas de numeración de las lenguas del mundo. Por esta razón, es interesante encontrar esta operación en CSF. Greenberg (*ib.*) señala que la división siempre se expresa como una multiplicación por una fracción, y que los sistemas numéricos en los que aparece utilizan diversas fracciones para realizar esta operación, pero la más común es la fracción $\frac{1}{2}$. El CSF utiliza esta fracción para formar el numeral para “quinientos”, que a su vez se utiliza como base para construir las centenas hasta novecientos. La fracción $\frac{1}{2}$ se expresa en CSF mediante el cuantificador *hé'ita'a* (“medio, mitad”), y solo aparece en combinación con *bí'ira'a* (“mil”, literal: “coamil”). En (13) aparecen los numerales para “quinientos” así como para las centenas mencionadas.

(13)

Hé'ita'a bí'ira'a.

CUANT:mitad mil

“Quinientos” (literal: “medio coamil”).

$[\frac{1}{2} \times 1,000]$.

Hé'ita'a bí'ira'a hapwán anxíh-te.

CUANT:mitad mil POSP:encima cinco-veinte

“Seiscientos”.

$[(\frac{1}{2} \times 1,000) + (5 \times 20)]$.

Hé'ita'a bí'ira'a hapwán wá'apwa anxíh-te.

CUANT:mitad mil POSP:encima dos cinco-veinte

“Setecientos”.

$[(\frac{1}{2} \times 1,000) + (2 (5 \times 20))]$.

Hé'ita'a bí'ira'a hapwán wéika anxíh-te.

CUANT:mitad mil POSP:encima tres cinco-veinte

“Ochocientos”.

$[(\frac{1}{2} \times 1,000) + (3 (5 \times 20))]$.

Hé'ita'a bí'ira'a hapwán mwákwa anxíh-te.

CUANT:mitad mil POSP:encima cuatro cinco-veinte

“Novecientos”.

$[(\frac{1}{2} \times 1,000) + (4 (5 \times 20))]$.

En el Cuadro (1) aparece un resumen de los recursos morfosintácticos que utiliza el CSF para realizar las operaciones calculatorias identificadas.

Operaciones calculatorias	Recursos morfosintácticos
Adición	Conectivo <i>hapwán</i> (“encima”).
	Yuxtaposición de numerales. (Numeral grande - Numeral chico).
Multiplicación	Yuxtaposición de numerales. (Numeral chico - Numeral grande).
	Sufijación de <i>-te</i> (“veinte”).
División	Cuantificador <i>hé'ita'a</i> (“mitad”).

Cuadro (1). Recursos morfosintácticos del CSF para realizar las operaciones calculatorias

Además de la utilización de estos recursos, encontramos en el sistema de numeración del CSF otros fenómenos interesantes asociados con la formación de numerales en los que intervienen las operaciones calculatorias. Nos parece que estos fenómenos pueden explicarse como parte del carácter predicativo de los numerales contruidos mediante esta técnica. Estos son algunos de los fenómenos detectados:

Alternancia en la expresión de algunos números mayores. Para algunos números altos formados mediante operaciones calculatorias se registraron dos o incluso tres formas alternativas. Ya se comentó, por ejemplo, el caso de “ciento veinte”. En la serie de centenas de seiscientos a novecientos también ocurre esta alternancia. Si bien los numerales para expresar estos valores pueden formarse como se muestra en (13), también son posibles las formas que aparecen en (10). En el caso de la primera alternativa se toma como base *hé'ita'a bí'ira'a* (“quinientos”, literal: “medio coamil”) para formar las centenas hasta novecientos. En el segundo caso, los numerales continúan con el patrón de formación de centenas que se inicia en doscientos y culmina en novecientos.

Presencia de la cópula existencial *pwán*. Esta forma aparece en una de las versiones para el numeral “ciento veinte”, el cual vimos en (9), así como en las decenas de miles y en “cien mil” –excepto, como dijimos antes, en los numerales para “treinta mil” y “cincuenta mil”, que aparecen en (12). En (14) se muestran algunos ejemplos.

(14)

Tamwáamwata'a diez “Diez mil”. [10 x 1,000].	pwán COP.EXIST	bí'ira'a. mil		
Sei-té uno-veinte “Veinte mil”. [(1 x 20) 1,000].	pwán COP.EXIST	bí'ira'a. mil		
Wéika-te tres-veinte “Setenta mil”. [((3 x 20) + 10) 1,000].	hapwán POSP:encima	tamwáamwata'a diez	pwán COP.EXIST	bí'ira'a. mil
Anxih-te cinco-veinte “Cien mil”. [(5 x 20) 1,000].	pwán COP.EXIST	bí'ira'a. mil		

Introducción de cláusulas relativas mediante el subordinador *tí*. Como dijimos en la nota al pie no. 15, este mecanismo se utiliza para sumar unidades a la decenas a partir de veinte (excepto para *sái*, “uno”), e implica la introducción de cláusulas relativas en la construcción de numerales.

Aparición del acusativo *-ka* en algunos numerales altos. Como también mencionamos antes, *-ka* suele aparecer sufijado a numerales y cuantificadores como marca de acusativo, tal como señala Casad (1984, p. 230). No contamos hasta ahora con un análisis sólido de esta marca en el sistema de numerales del CSF, pero creemos que constituye un rasgo de predicatividad en los numerales en los que aparece. Ver, por ejemplo, el numeral para “seiscientos” en (10).

Como hemos visto en las secciones precedentes, el sistema de numeración del CSF utiliza productivamente las tres técnicas lingüísticas identificadas por Greenberg (1978) y Seiler (1990) para la expresión de los valores numéricos. A manera de resumen, presentamos el Esquema (2), en el que se muestran los términos formativos y las operaciones aritméticas encontradas en CSF, así como su distribución con respecto a dichas técnicas y a los principios correlativos de indicatividad, iconicidad y predicatividad, de acuerdo con el continuo de enumeración propuesto por Seiler (*ib.*). Los átomos del seis al nueve se ubican a la derecha de los átomos del uno al cinco, en una posición más cercana a la técnica contigua de bases, para resaltar su aparente origen composicional y, sobre todo, icónico. Aunque la base *bí'irá'a* aparece en el centro del continuo, junto con las bases *tamwáamwata'a* y *-te*, es importante no perder de vista que posiblemente no tenga un origen icónico, sino que sea un calco del náhuatl como dijimos antes.

Indicatividad		Iconicidad	Predicatividad
1. <i>Séih/Sái</i>	6. <i>Aráh-sebi/Ará-sai</i>	10. <i>Ta-mwáamwa-ta'a</i>	Adición
2. <i>Wá'apwa</i>	7. <i>Aráa-wá'apwa</i>	20. <i>-te</i>	Multiplicación
3. <i>Wéika</i>	8. <i>Aráa-weika</i>	1,000. <i>Bí'irá'a</i>	División
4. <i>Mwákwa</i>	9. <i>Aráa-mwakwa</i>		
5. <i>Anxíbi</i>			
Átomos		Bases	Operaciones Calculatorias

Esquema (2). Términos formativos y operaciones aritméticas del CSF en el continuo de enumeración propuesto por Seiler (1990)



Fotos: Rodrigo Parra



Foto: Marcos Zeferino

Conclusiones

Como hemos visto, el sistema de numeración del CSF es un sistema productivo en el que se utilizan plenamente las tres técnicas de enumeración identificadas por Greenberg (1978) y Seiler (1990). De acuerdo con nuestro análisis, los términos del uno al nueve pertenecen a la técnica de átomos. Mientras que los numerales del uno al cinco presentan todos los rasgos típicos de los átomos (representación léxica simple, asignación directa de su valor numérico, primeros numerales del sistema, máximo potencial para ser usados cíclicamente, etc.), los numerales del seis al nueve se alejan un poco de esta caracterización por presentar al parecer ciertos rasgos de iconicidad y estar morfológicamente compuestos (si bien su composicionalidad no parece ser transparente en la actualidad para los hablantes).

Por otra parte, hemos encontrado que el CSF tiene tres bases de cálculo: una base decimal (*tamwáamwataá*), una vigesimal (*-te*), y una base para mil (*bí'iraá*). No es extraño encontrar una base para diez y para veinte, pues, como ha demostrado Barriga (1995), estas bases son comunes entre las lenguas indígenas mexicanas, especialmente la base veinte. Sin embargo, al parecer sí es inusual encontrar una base mil en el contexto de estas lenguas. Basándonos principalmente en los datos que aparecen en Ortega (1732), expusimos algunos argumentos para proponer un posible origen icónico para estas tres bases; asimismo, vimos que este origen no es

transparente en la actualidad debido a los procesos de obliteración, lexicalización, erosión fonológica y morfologización a los que las bases se han visto sometidas. En el caso de *bí'iraá* ("mil" / "coamil"), se retomó la idea de Bartholomew (1980) para plantear una hipótesis alternativa sobre el origen de esta base, que establece que la base "mil" en esta y otras lenguas indígenas mexicanas proviene de un calco de la raíz náhuatl *milli*, que significa "coamil", y que adoptó también el significado de "mil" debido a la similitud entre dicha raíz y la palabra "mil" del español.

Finalmente, encontramos que el CSF utiliza tres de las cinco operaciones que distingue Greenberg (1978) para las lenguas del mundo. En primer lugar, utiliza ampliamente la adición y la multiplicación, haciendo uso, en el primer caso, de un *superessive link* (en términos de Greenberg, 1978) y de la yuxtaposición de elementos con un orden "numeral grande-numeral chico" y, en el segundo caso, del sufijo *-te* ("veinte") y de la yuxtaposición con un orden inverso al de la adición ("numeral chico-numeral grande"). También identificamos el uso de la división, aunque con un rango de uso más restringido, pues solo se utiliza para formar el numeral para "quinientos", que a su vez se toma como base para formar las centenas hasta novecientos. Asimismo, en los numerales formados mediante operaciones calculatorias se detectaron rasgos que se asocian al carácter predicativo de esta técnica, como el uso de cláusulas relativas para introducir las unidades a partir de veinte y el uso de la cópula *pwán* en algunos de los números más altos analizados. ^{cu}

Referencias

- Bartholomew, D. (1980). *Cornfield*: a loan translation for the number *thousand* in some Mexican languages. *International Journal of American Linguistics*, 46(4), 315-316.
- Barriga Puente, F. (1995). Tipología de sistemas de numeración de las lenguas mesoamericanas. En R. Arzápalo Marín y Y. Lastra (comps.), *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica: II Coloquio Mauricio Swadesh* (pp. 405-418). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barriga Puente, F. (1998). *Los sistemas de numeración indoamericanos: Un enfoque areotipológico*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (Colección Lingüística Indígena, 7).
- Casad, E. (1984). Cora. En R. W. Langacker (ed.), *Studies in Uto-Aztecan grammar: Vol. 4. Southern Uto-Aztecan grammatical sketches* (pp. 152-459). Dallas: Summer Institute of Linguistics / University of Texas at Arlington.
- Casad, E. (2008-2010). El Nayar Cora numerals. En E. Chan (ed.), *Numeral systems of the world's languages* [Sitio en línea]. Visitado el 15 de enero de 2015, en <http://lingweb.eva.mpg.de/numeral/>
- Casad, E. (2008-2010a). Santa Teresa Cora numerals. En E. Chan (ed.), *Numeral systems of the world's languages* [Sitio en línea]. Visitado el 15 de enero de 2015, en <http://lingweb.eva.mpg.de/numeral/>
- Chan, E. (ed.). (s.f.). *Numeral systems of the world's languages* [Sitio en línea]. Visitado el 15 de enero de 2015, en <http://lingweb.eva.mpg.de/numeral/>
- Comrie, B. (2013). Numeral bases. En M. S. Dryer y M. Haspelmath (eds.), *The world atlas of languages structures online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. Disponible en <http://wals.info/chapter/131>
- Comrie, B. (s.f.). Typology of numeral systems. Recuperado de <http://lingweb.eva.mpg.de/numeral/>
- Dakin, K. (1995). Contribuciones de las fuentes coloniales a la lingüística comparativa yutoazteca. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 19/20, 211-221.
- Fowler, C. (2009). Uto-Aztecan languages. En K. Brown y S. Ogilvie (eds.), *Concise encyclopedia of languages of the world* (pp. 1139-1142). Oxford: Elsevier.



- Greenberg, J. H. (1978). Generalizations about numeral systems. En J. H. Greenberg, C. A. Ferguson y E. A. Moravcsik (eds.), *Universals of human language: Vol. 3. Word structure* (pp. 249-295). Stanford: Stanford University Press.
- Herrera Ruano, J. (2014). Vitalidad de la lengua cora en Santa Teresa, Nayarit. En Saul Santos García (coord.), *Estudios de vitalidad lingüística en El Gran Nayar* (pp. 177-215). Tepic, Nayarit: Universidad Autónoma de Nayarit.
- INEGI, 2010 = Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2010*. Datos en línea en <http://www.inegi.gob.mx>
- INALI, 2013 = Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2013). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Iturrioz Leza, J. L. (1986). Teoría y método de UNITYP. En J. L. Iturrioz y F. L. Carretero, *Algunas consecuencias filosóficas de UNITYP* (pp. 8-78). Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. (2012). La familia yutoazteca sureña: una introducción. En C. Conti, L. Guerrero y S. Santos (eds.), *Aproximaciones a la documentación lingüística del huichol* (pp. 41-62). Jaén: Universidad de Jaén.
- Ortega, J. de. (1732). *Vocabulario en lengua castellana y cora*. México: Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.
- Santos, S. (2011). Las presiones del español sobre el uso de la lengua indígena: el cora y el huichol en Nayarit. *Lenguas en Contexto*, 8, 46-55.
- Santos, S., y Quintero Gutiérrez, J. R. (en prensa). "P'os ni que fuera mestiza pa' hablar español": Estudio de vitalidad lingüística en San Juan Corapan, Nayarit. En R. Terborg, A. Alarcón y L. Neri (eds.), *Lengua española, contacto lingüístico y globalización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Seiler, H. (1990). A dimensional view on numeral systems. En W. Croft, K. Denning y S. Kemmer (eds.), *Studies in typology and diachrony: Papers presented to Joseph H. Greenberg on his 75th birthday* (pp. 188-208). Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins (Typological Studies in Language, 20).



Foto: Marcos Zeferino

Smith-Stark, T. C., y Tapia García, F. (1990). La numeración en el amuzgo. En B. Garza Cuarón y P. Levy (eds.), *Homenaje a Jorge A. Suárez: Lingüística indoamericana e hispánica* (pp. 477-494). México: El Colegio de México (Estudios de Lingüística y Literatura, 18).

Stolz, T. (ed.). (2008). *Hansjakob Seiler. Universality in language beyond grammar: Selected writings 1990-2007*. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer (Diversitas Linguarum, vol. 17).

Vázquez Soto, V. (1994). Los conceptos de propiedad en cora: modificación, predicación y marcación de número. En C. MacKay y V. Vázquez Soto (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica* (pp. 148-181). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vázquez Soto, V. (2000). Morphology and syllable weight in Cora: The case of the absolutive *-ti*. En E. Casad y T. L. Willet (eds.), *Uto-Aztecan: Structural, temporal and geographic perspectives. Papers in memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan* (pp. 105-122). Hermosillo, Sonora: Universidad de Sonora.

Vázquez Soto, V. (2002). Cláusulas relativas en cora meseño. En P. Levy (ed.), *Del cora al maya yucateco: Estudios lingüísticos sobre algunas lenguas indígenas mexicanas* (pp. 269-348). México: Universidad Nacional Autónoma de México (Estudios sobre Lenguas Americanas, 2).

Vázquez Soto, V., Flores, J., y Jesús López, I. de (2009). "El Ray". Una probadita de la narrativa y la gramática del cora meseño. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 16, 169-214.

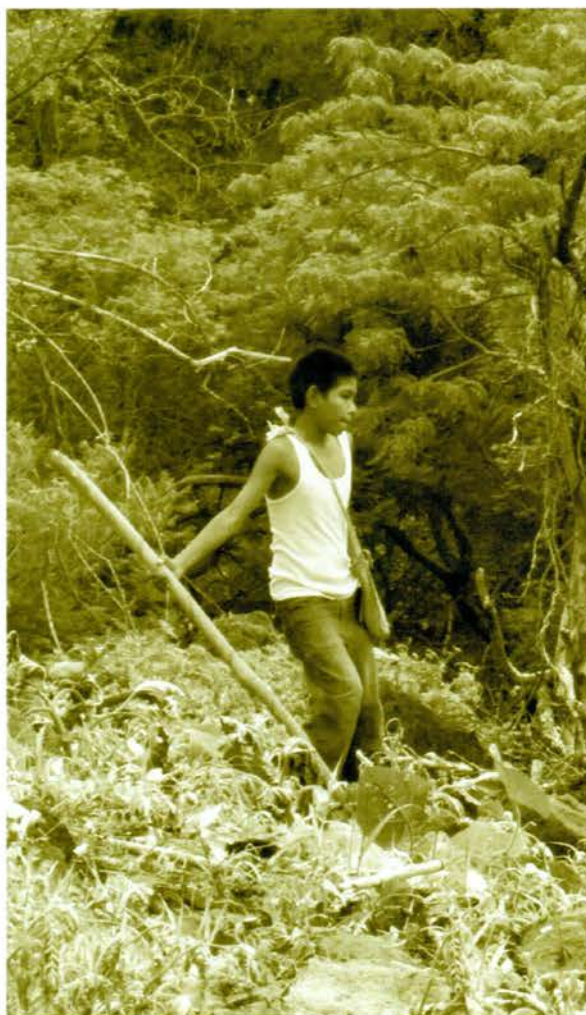


Foto: Marcos Zeferino

Abreviaturas

3	tercera persona
ACUS	acusativo
CJM	cora de Jesús María
CMN	cora de Mesa del Nayar
COP.EXIST	cópula existencial
CSF	cora de San Francisco
CUANT	cuantificador
POSP	posposición
SUBR	subordinador

Inocencia, luz y muerte

La suma de las edades

**Juan Carlos Reyes García, fotógrafo invitado*

¿Por qué esperamos recordar todo?

¿Por qué olvidamos lo que nos ha marcado: inocencia, juegos, lágrimas y silencios?

¿Es el olvido la condena que el tiempo nos impone?

El remedio contra esa sentencia sería con certeza atesorar en fragmentos de memoria pequeñas piezas de un todo que a su vez repliquen en formas, sonidos, momentos pausados, sin aliento.

¿Dónde huyen esos instantes cuando la cordura parece hacerse polvo?

¿Y si eso es todo lo que existe? Un gran sorbo que asemeja la vida, para todo, para la eternidad misma que devoramos, aún para ello hay tiempo, la mente recorre laberintos interminables.

Busco, busco tocando sin mirar atrás.

* Juan Carlos Reyes. Se inició en el mundo de la fotografía en 1987, y de manera profesional en 1992. Originario de Oaxaca, Oax. (2 de octubre de 1970), se ha desempeñado como fotoperiodista por más de 25 años, especialmente en cobertura de conflictos armados, fenómenos naturales y movimientos sociales. Su trabajo ha sido publicado en los periódicos Imparcial, Noticias, Tiempo, El Extra, El Despertar, el Semanario La Hora, Cantera, entre muchos otros; en las agencias Notimex y Síntesis. Además, ha tenido numerosas colaboraciones para la revista de análisis político Proceso. Sobre la cobertura en zonas de conflicto, se adentró en la Selva Lacandona durante en el conflicto armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994, y cubrió la entrada del Ejército Popular Revolucionario (EPR) a La Crucecita, Salina Cruz, Oaxaca en 1996.

En 2013, fue galardonado con el tercer lugar del concurso "Fiestas y Festejos Populares" que convocó la Agencia Fotográfica Cuartoscuro junto el Instituto para la Cultura de Aguascalientes.



Foto: Juan Carlos Reyes Garcia

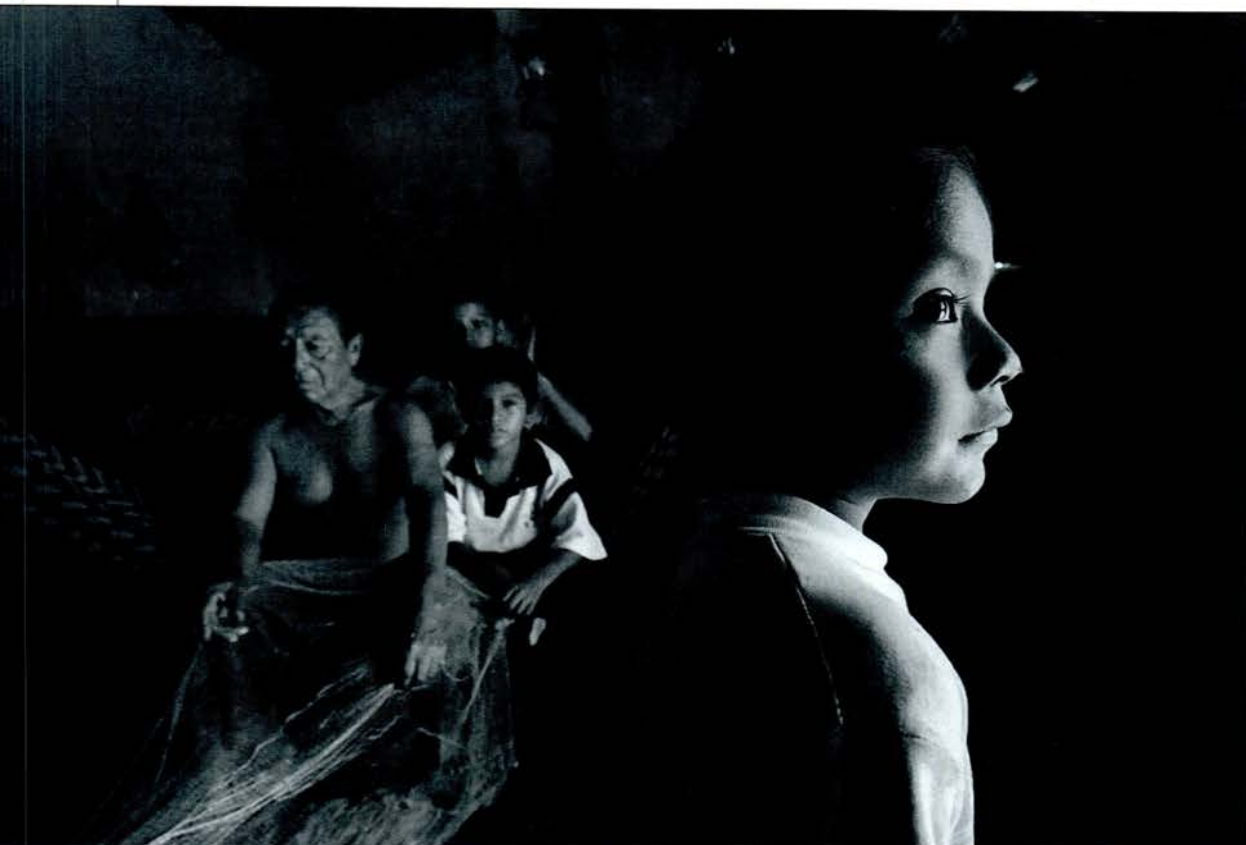


Foto: Juan Carlos Reyes García



Foto: Juan Carlos Reyes García



Foto: Juan Carlos Reyes Garcia



Foto: Juan Carlos Reyes García

Foto: Juan Carlos Reyes García





Foto: Juan Carlos Reyes Garcia



Foto: Juan Carlos Reyes Garcia

Foto: Juan Carlos Reyes Garcia



Foto: Juan Carlos Reyes Garcia

Cómo traducir a Miguel Hernández

Nicole Laurent-Catrice*

Palabras clave:

- Miguel Hernández
- Traducción literaria
- Generación del 27
- Francés
- Ensayo

Resumen

En el siguiente ensayo de estilo muy libre, la poeta francesa Nicole Laurent-Catrice hace una reflexión sobre la necesidad de traducir al francés parte de la obra del poeta español Miguel Hernández, pues, a pesar de ser una figura consagrada de la literatura en castellano, en Francia es poco conocido. Lauret parte de su experiencia personal y explica cómo fue el proceso de traducir el poema "El rayo que no cesa". Autora con una sensibilidad particular a la obra de Hernández, Nicole también traduce sus propios poemas a otras lenguas de la mano de otros traductores.

Primero que nada me pareció que era necesario traducir la poesía de Miguel Hernández al francés porque, a pesar de ser un gran poeta de la Generación del 27, es muy poco conocido en mi país. En la famosa editorial Seghers apareció en la colección "Poètes d'aujourd'hui" un libro de Jacinto Luis Guereña que presenta al poeta y añade unos poemas, traducidos por él, pero, lo vamos a ver, más bien paráfrasis que traducciones. Así que nuestro poeta, si goza de una fama importante en España, es casi completamente desconocido en Francia, hasta, diría, del público culto.

Por otra parte, las traducciones de "El rayo que no cesa", o eran incompletas, o eran ya antiguas, y de todas formas no respetaban la forma muy rígida, "el prodigioso artificio" como dice Vicente Aleixandre, de esos sonetos.

El primer problema fue el del título del libro: *El rayo que no cesa*. La palabra rayo en español tiene al menos dos sentidos, un rayo de sol por ejemplo y que traducimos por *rayon* y el rayo que cae del trueno hasta la tierra durante la tormenta y que nosotros traducimos por *foudre*. Es el rayo que Júpiter tiene en la mano. Ocurre que en francés le coup de foudre, el flechazo, es justamente este amor súbito y apasionado que arrebató al enamorado. Todos los franceses tradujeron aquí rayo por *rayon*

y me extrañó que ni uno pensó en la palabra *foudre*. Yo traduje el título en francés "La foudre n'a de cesse".

Segundo problema, el de la forma que dar al poema. Es imprescindible dar al poema una forma semejante a la del original. La poesía no es una idea que después se encaja en un molde. En el poema lo que se dice y la manera como se dice son una sola y misma cosa, se elaboran en el mismo movimiento de la escritura. Estructura, ritmo, sonoridades, todo contribuye al sentido, todo es sentido.

No por casualidad escribe Miguel Hernández en forma tan apremiante como la del soneto. ¿Qué sería una traducción que no tomara en cuenta esta forma que encierra el amor del poeta como un "jilguerillo en su jaula" o como "un girasol sumiso", un "pez embotellado" un "rayo sujeto a una redoma" una "red de

"Dentro de su propio sistema lingüístico de rimas, sonoridades, y sentido, (el traductor) busca aproximarse lo más cerca posible al texto original del poeta".

* Nicole Laurent-Catrice. Nació en el Norte de Francia. Estudió en la Universidad Sorbona y con tesina sobre Juan Ramón Jiménez, es profesora de español durante unos años, vive en Bretaña cerca de Rennes. Dedicó toda su vida a la literatura con emisiones de radio, talleres de escritura, lecturas públicas, conferencias, traducciones, organización de encuentros de poetas sobre todo durante 14 años en el festival de Rennes donde programa y realiza eventos poéticos. Ha publicado una docena de poemarios, entre ellos dos antologías bilingües de sus poemas y varios bellos libros con artistas. Ha publicado dos novelas y un ensayo sobre la poeta surrealista ciega Angèle Vannier. Además es traductora del español: Miguel Hernández y de la cubana Nivaria Tejera. En colaboración ha traducido poetas del lituano, búlgaro, rumano, húngaro, italiano.



Miguel Hernández

raíces irritadas”, “la nieve en la rama esclava”, todas imágenes que indican un espacio limitado, como lo es el del soneto? Y como si no fuera suficiente, M.H. insiste haciendo en el soneto 9, que vamos a estudiar, rimas internas acumulando así las dificultades.

A partir de esa opción el traductor se verá enfrentado a problemas que parecen a primera vista insuperables. Como el del agente de mudanzas que quiere hacer pasar un piano de cola por una escalera muy estrecha. Dentro de su propio sistema lingüístico de rimas, sonoridades, y sentido, busca aproximarse lo más cerca posible al texto original del poeta.

La rima

En francés el soneto, así como en castellano, plantea unos problemas muy difíciles de superar. En el soneto hay un sistema de rimas: 4 rimas *a*, 4 rimas *b* en los cuartetos y para los tercetos dos rimas *c*, dos rimas *d*, dos rimas *e*. Hay que encontrar en francés palabras equivalentes para someterse a este imperativo. Acabo de darme cuenta que aparte del primer poema de

“El rayo que no cesa” que tiene rimas agudas, todos los demás tienen únicamente rimas llanas. Lo que se pareciera a nuestras rimas femeninas. Eso obliga a veces a cambiar el orden de las palabras u otras veces a reemplazar un nombre de planta por otra planta por ejemplo. En nuestro soneto 9 tuve que reemplazar el cardo, planta picante, *chardon* en francés, por *écharde* que es una espina o astilla que se clava en la carne. Pero se nota que se conserva la misma idea.

Las sonoridades

De la misma manera *tuera* es una planta amarga que se traduce por *agripaume* o *coloquinte*. Pero ninguna de estas dos palabras podía entrar en el sistema de rimas. Y además quería guardar la idea de sufrimiento y a la vez la consonante *t* que es la de *tú*, con oposición a *miera* que tiene la consonante *m* que es la de *mí*. *Miera* se parece a miel, y es una especie de savia que sale del pino *résine* en francés. Por la misma razón quería guardar la idea de dulzura. Y por fin, después de buscar meses y años, escogí las dos palabras *torture* et *murmure* pero perdiendo el campo semántico vegetal.

El ritmo

En español el verso clásico es el endecasílabo. Lo conservé en francés aunque en francés es más bien el alexandrino el clásico. Pero me fié en Verlaine que dice:

*De la musique avant toute chose
et pour cela préfère l'impair...*

Por otra parte ciertos grupos de palabras en castellano son más largos que en francés. Por ejemplo en otro soneto (20) el verso : *Dentro del corazón donde me muero* (11 sílabas) que da en francés: *dans le cœur où je meurs* (6 sílabas). No se debe añadir ideas que no están en el texto. ¿Qué hacer entonces? ¿Añadir palabras neutras, inútiles? Eso da: *Dans le fond du cœur où je vais expirer*. *Dans le fond du cœur* dice exactamente *dentro del corazón*; *expirer* es un verbo más largo y más culto que *je meurs* y si se adopta la forma larga del futuro presente *je vais expirer*, ya tenemos el número de sílabas.

El vocabulario

Ya lo hemos visto, a veces necesidades formales nos obligan a salir del campo semántico querido por el autor. A partir del momento en que el traductor ha optado para cierta forma en todo el poemario, debe seguirla y conservar la coherencia del conjunto. Por eso el sentido exacto de ciertas palabras van sacrificadas a la forma general, con tal que la nueva palabra en francés quede en la misma tonalidad. Ya lo hemos visto con *tuera* y *miera*. Había pensado en *miel* y *fiel* que dicen exactamente la idea de amargura/dulzura. Pero la *fiel* no posee la *t* de *tú* y además hubiera debido revisar todo el conjunto de rimas internas y de fin de verso.

La polisemia

Como cualquier poeta Miguel Hernández juega con los diferentes sentidos de una palabra para enriquecer sus imágenes. Tomemos una expresión muy curiosa que usa en el soneto 12. Dirigiéndose a la amada habla de “tu garza galanía”. Me parece que aún para un hispanófono eso merece explicarse. La garza es el ave blanca y esbelta. Pero el adjetivo *garzo* se dice también para los ojos y da una idea de color entre azul y gris. Tenemos una palabra en francés que da esa idea de curva armoniosa (la de la garza) y de color gris azulado que se aplica también a los ojos. Es la palabra *pervenche* (*pervinca*) mientras que la traducción literal de garza *héron* o *garzette* no diría nada al lector.

En el soneto 9 dejé la palabra *garza/héron*, aunque la rima *ronce/héron* resulte pobre por ser *héron* rima masculina. Había pensado en *cygne/épine* para traducir *garza/zarza* y por fin no lo conservé para ser más cerca del texto y de la imagen de la garza solitaria y melancólica a orillas del río.

“El trabajo del traductor no se termina nunca. Lo que escoge un día puede parecerle horrible años después.”



Foto: flickr.com

Cardos

El trabajo del traductor no se termina nunca. Lo que escoge un día puede parecerle horrible años después. En cada caso hay que encontrar una solución particular. Lo que se pierde en algún caso puede más lejos encontrarse más bello. Por ejemplo no resistí a traducir “cerca una vez, pero un millar no cerca” por “proche une fois, un millier de fois reproche

La palabra *reproche*, como se entiende en castellano la amada le reprocha su osadía, reemplaza aquí el *no cerca* que en francés sería muy feo *non proche*.

La novedad de Miguel Hernández es de saber mezclar un arte, para no decir un artificio, gongoriano con una inspiración terrena, aldeana. No rechaza las palabras del pueblo : el sudor, el estiércol, el lodo, y todos los nombres de animales y plantas. Y su acierto es haber dado a esa clase social sus letras de nobleza con un arte eminentemente culto. ⁵¹

Miguel Hernández

*El rayo que no cesa (soneto 9)*¹

Fuera menos penado si no fuera
nardo tu tez para mi vista, nardo,
cardo tu piel para mi tacto, cardo,
tuera tu voz para mi oído, tuera.

Tuera es tu voz para mi oído, tuera,
y ardo en tu voz y en tu alrededor ardo,
y tardo a arder lo que a ofrecerte tardo
miera, mi voz para la tuya miera.

Zarza es tu mano si la tiento, zarza,
ola tu cuerpo si lo alcanzo, ola,
cerca una vez, pero un millar no cerca.

Garza es mi pena, esbelta y triste garza,
sola como un suspiro y un ay, sola,
terca en su error y en su desgracia terca.

*La foudre n'a de cesse*² *Traduction : Nicole Laurent-Catrice*

Moins dure serait ma peine, bien moins dure
s'il n'était de nard ton teint que je regarde,
écharde ta peau quand je la tâte, écharde,
torture a mon oreille ta voix, torture.

Torture à mon oreille est ta voix, torture,
ardent à ta voix qui sur moi ses feux darde
et je tarde à brûler ce qu'à t'offrir je tarde,
murmure est ma voix pour la tienne, murmure.

Ronce se fait ta main si j'y touche, ronce,
houle ton corps si je l'atteins, comme houle
proche une fois, un millier de fois reproche.

Héron est ma peine, svelte et triste héron,
coule comme un soupir et une plainte coule,
roche dans l'erreur à son malheur s'accroche.

1 Ed. Aguilar

2 Ed. Folle Avoine, Rennes: 2001

Liturgie des Pierres / Liturgia de las Piedras

Antología bilingüe francés - español

Nicole Laurent-Catrice

Pedra dos cadris Mugia, Galicia

Homme frappé à la hanche
boiteux de corps, boiteux d'esprit
avec ce hiatus entre tes âmes,
passe sous cette pierre
où nuque raide ne se coule
où corps crispé grippe et s'accroche.

Lutte dans la nuit de ton œuvre
par des subtilités de couleuvre
par l'humilité de l'approche
tu traverseras ce col
où te refaire un corps neuf
face à la mer.

Pedra dos cadris Mugía, Galicia

Hombre herido en el anca
cojo de cuerpo, cojo de espíritu
con aquel hiato entre tus almas,
pasa debajo de esta piedra
donde dura cerviz no se desliza
donde cuerpo crispado se prende y se agarra.

Lucha en la noche de tu obra
con sutilezas de culebra.
Si con humildad te acercas
atravesarás este cuello
donde hacerte cuerpo nuevo
frente al mar.

Carnac

À Eugène Guillevic

Un soleil a-t-il ici craché ses dents
dans un éclat de rire joyeux
au matin du monde ?

Quels dinosaures sacrés
ont vu les écailles de leur dos
se solidifier
dans les boues de leur bain rituel ?

Ou serait-ce qu'un géant a secoué là
sa chevelure pour la débarrasser
des graviers du sommeil ?

Quelles bandes d'enfants du ciel
jouent aux osselets la nuit
toujours surpris à la même figure du jeu
quand l'aube approche.

Ou peut-être est-ce la lune
qui a semé ses cailloux blancs pour
nous faire sortir de notre plus profonde forêt
et nous ramener chez nous,
procession pétrifiée qui nous enseigne
le dard du soleil
et le lieu du plus haut rendez-vous.

Carnac

Para Eugène Guillevic

¿Aquí escupió un sol sus dientes al
estallar de risa, gozoso,
en la mañana del mundo ?

¿Qué dinosaurios sagrados
han visto solidificarse las escamas de su lomo
en los lodos de su baño ritual?

¿O sería que un gigante ha sacudido allí
sus cabellos para descargarlos
de las arenas del sueño?

¿Qué bandadas de niños venidos del cielo
juegan a las tabas de noche?
cada vez sorprendidos en la misma
figura del juego
al acercarse el alba.

O quizá sea la luna
la que haya sembrado sus guijarros blancos
para ayudarnos a salir de nuestra selva más profunda
y traernos a casa,
procesión petrificada que nos enseña
el aguijón del sol
y el lugar de la cita más alta.

Amulette du cœur

Toute une vie j'ai gardé ton nom
bien serré dans mon cœur
et le muscle en battant
comprimait
ce silex aux arêtes aiguës.

Avant de me descendre dans la terre
qu'on ouvre ma poitrine
et qu'on y glisse
à la place du cœur
la pierre dure.

Et qu'ainsi je repose
sans émotions et sans douleur.

Ne mettez pas dans l'urne
ce cœur dont il n'a pas voulu.

Jetez-le aux chiens :
une seule grande déchirure d'un coup
pour une éternité d'indifférence.

Amuleto del corazón*

Una vida entera he guardado tu nombre
bien apretado en mi corazón
y el músculo al latir
comprimía
este silex de agudas aristas.

Antes de bajarme a la tierra
abrid mi pecho
y depositad en él
en vez del corazón
la piedra dura.

Que así yo pueda descansar
sin emociones ni dolor.

No pongáis en la urna
este corazón que él no quiso.

Tiradlo a los perros.
Un solo desgarró súbito
por una eternidad de indiferencia.

*Traducción en colaboración
con Javier Lentini*

* En Egipto cuando se embalsamaban los muertos, se solía quitar las vísceras y poner en lugar del corazón una piedrecita esculpida, signo de inmortalidad.

Menhir de Saint–Samson

Elle a couru la femme stérile
Sur la lande face à la mer.

Accroupie dans son désir d'enfant
déjà parturiente en ses cuisses écartées
frottant son ventre au rugueux du granit
comme sa joue à la barbe de l'époux,
elle a bu la semence du ciel
dans le creux du rocher.

Et se relevant dos à la pierre
pour porter bien droite l'enfant à naître
elle est repartie
grave d'une dignité nouvelle.

Menhir de Saint–Samson*

Acudió la mujer estéril
por el monte frente al mar.

En cuclillas con su deseo de niño
ya parturienta con sus muslos abiertos
rozando su vientre en lo rugoso del granito
tal como su mejilla en las barbas del esposo
bebió la simiente del cielo
en el hueco de la roca.

Y levantándose de espalda a la piedra
para llevar con firmeza el niño por nacer
se marchó
grávida de su nueva dignidad.

* Esta piedra levantada en la punta oeste de Bretaña dicen que posee la virtud de fecundar a las mujeres que vienen a rozarse contra ella.



Foto: Ricardo Balderas

Identidad y territorio: *La comunidad indígena de Mezcala*

Jorge Covarrubias* / Jorge Ignacio Rosas**

Fotorreportaje de Ricardo Balderas

Resumen

Las defensas por la tierra han representado para la comunidad de Mezcala, Jalisco, no sólo una forma para reforzar la identidad, sino que conlleva una lucha real y constante que puede llegar a amenazas directas a su forma de vida, e incluso a su vida misma. El hecho de hablar una lengua originaria y portar trajes tradicionales no hacen por sí solos una comunidad, pues la pertenencia va mucho más allá de los aspectos fotográficos o contables o el reconocimiento de las instituciones. La identidad de esta comunidad, que ha vivido desde tiempos remotos en la Ribera del Lago de Chapala, se teje y sustenta en elementos tan válidos como aquéllos: la defensa de la tierra, su relación con el lago, el cuidado de la isla, la celebración de las fiestas, y ahora, un renovado contacto intergeneracional.

Palabras clave

- Identidad
- Territorio
- Chapala
- Invasión inmobiliaria
- Isla de Mezcala

* Jorge Covarrubias. Egresado de la licenciatura en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Ha trabajado como periodista en La Jornada Jalisco, Nueva Era Radio de Occidente y Radio Universidad de Guadalajara. Actualmente es reportero en el semanario nacional de análisis político Proceso y colabora ocasionalmente en el portal de noticias Proyecto Diez.

** Jorge Ignacio Rosas. Licenciado en Sociología, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad de Guadalajara. Actualmente cursa el doctorado en Sistemas y Ambientes Educativos. Sistema de Universidad Virtual, del Centro Universitario de Ciencias Exactas e Ingenierías, UdeG. Es Coordinador de Investigación y Posgrado del Centro Universitarios del Norte.



Foto: Jorge Covarrubias

La comunidad indígena de Mezcala de la Asunción, perteneciente al municipio de Poncitlán, está rodeada de una vista privilegiada. Es prácticamente la única población de la ribera del Lago de Chapala que ha resistido la depredación inmobiliaria, la cual se extiende desde el corredor de Jocotepec a Ajijic, con la construcción de fraccionamientos residenciales y casonas de verano que habitan principalmente extranjeros de origen canadiense y estadounidense.

La presión urbana es avasallante y autoridades de distintos niveles parecen confabularse para vencer a la comunidad en una nueva batalla donde el rival ya no es el ejército realista, sino la versión de un grupo de empresarios que están al acecho del territorio mezcalense, particularmente del cerro El Pandillo, sitio desde el que puede apreciarse la impresionante vista del lago, y donde ya ilegalmente asentó una residencia un empresario de Guadalajara.

La amenaza de despojo no es el único problema que enfrenta la comunidad; sin la conservación

de una vestimenta típica y una lengua propia, sus habitantes soportan además el exilio de las instituciones que no le reconocen su carácter de pueblo indígena. Ni la Comisión Estatal Indígena (CEI), ni el Congreso del Estado en su más reciente modificación a la Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del 2012 admiten un reconocimiento explícito del carácter autóctono del pueblo de Mezcala.

A pesar de que el idioma coca se encuentra extinto en la comunidad,

sus habitantes se identifican como descendientes de ese pueblo que refugió a los insurgentes y combatió al lado de ellos contra el Ejército Realista durante la lucha por la Independencia de México.

Aunque no hay documentos ni vestigios que den información precisa, se cree que la lengua nativa se perdió hace 300 años (aunque algunos datos lingüísticos apuntan a que fue al final de la época colonial), dice Rocío Moreno, quien pertenece a la comunidades una de las principales opositoras al establecimiento de desarrollos inmobiliarios, e intromisión de empresarios en asuntos de la comunidad. La lengua se perdió por un proceso paulatino en toda la ribera del lago de Chapala. La lengua coca pertenecía a la subfamilia taracahíta, de la familia yutoazteca, y se hablaba en una zona extensa, entre lo que hoy abarca Tonalá, Tlajomulco y Cocula.

Moreno estudió una maestría en historia y actualmente cursa un doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara.



Foto: Ricardo Balderas



Foto: Ricardo Balderas

Cuando habla de su pueblo lo hace con toda propiedad, con un arraigo pleno hacia la tierra que les fue heredada.

La profesora e investigadora del Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos de la Universidad de Guadalajara, Rosa Yáñez Rosales, es una estudiosa de las culturas prehispánicas y se ha dado a la tarea de rastrear las huellas de la presencia del pueblo coca en la Ribera de Chapala. Dice que se cree que los cocas provenían del Norte de la Nueva Galicia, tal como aparece en documentos escritos por el historiador José Ignacio Dávila Garibi.

Yáñez menciona que este académico reunió un vocabulario de alrededor de 50 palabras de la toponimia coca y otros vocablos que se reflejaban además en nombres de plantas y animales que datan del siglo XVI, los comparó con el náhuatl y no encontró relación clara, pero al estudiar su parentesco con el cora, wixáritka, cahíta, tarahumara, y eudeve detectó enormes similitudes. Incluso creía que el vocablo mariachi tiene su raíz coca.

“Logra reconstruir cómo debieron ser algunos sustantivos en rarámuri o tarahumara, en cahita extin-

ta, y el coca, y el parentesco es tremendo. Si valiera la comparación, podría decirse que el español se parece al portugués, catalán o gallego”, comenta Yáñez. Dávila Garibi continuó estudiando al pueblo coca y descubrió que a las poblaciones asentadas en la cuenca de Sayula les llamaban pinome, que en el idioma náhuatl se traduce como extranjero, por lo que cobra más sentido la hipótesis de que provenían del norte. Pero no sólo él pensaba esto, Yáñez refiere que por el lado de la arqueología Wigberto Jiménez Moreno llegó a la misma conclusión al estudiar la región de Nayarit.

La investigadora menciona que antes de ellos, por el año de 1586, un franciscano hizo un recorrido por la cuenca de la Laguna de Sayula, la cuenca norte de Chapala, y del suroeste de Cocula, donde encontró a hablantes de coca. Dice que en 1648 el obispo de Guadalajara, Juan Ruiz de Colmenero, también documentó la presencia de cocas.

Su dominio se extendía en toda la ribera del Lago de Chapala y llegaba hasta los límites de lo que hoy se conoce como los municipios de Tonalá y Tlajomulco

de Zúñiga. El problema, dice Yáñez, es que la lengua coca no se escribía y hay muy pocos registros que dan cuenta de su existencia. La lengua indígena que más se escribió es el náhuatl, y hay bastantes documentos al respecto, sin embargo, eso no quiere decir que no existiera el idioma coca.

“Aunque las fuentes no nos dicen, es muy probable que haya habido una nahuatlización porque a la corona le conviene, porque hay escribanos que escriben en náhuatl, y a la iglesia le favorece su labor de evangelización si la población habla náhuatl. Entonces no se vuelve a mencionar como tal la lengua coca” (Yáñez en entrevista).

La investigadora recuerda que todavía en la década de los años 80, Mezcala de la Asunción y su comunidad vecina San Pedro Itzicán, se mantenían aisladas y eran de difícil acceso. Había que llegar a la cabecera de Poncitlán y de ahí tomar un camión que transitaba por una brecha de terracería y una lomita.

“No te miento si te digo que cuando llegamos, el español que yo escuché a mí me sonaba a segunda lengua, tenía un estudiante de Poncitlán y él me había dicho que ahí hablaban otra lengua”.

Dice que ese aislamiento permitió que ambos pueblos conservaran algunos rasgos en su habla, pero no había nadie ya que dominara el idioma. Cuenta que la comunidad le describía que probablemente en la década de los 40, aún vivía algún anciano que recordara frases o expresiones sueltas.

“Hay una presencia en la memoria colectiva que es importante, ellos saben que eran cocas, que el pueblo del que descienden, bisabuelos, tatarabuelos, no eran náhuatl, venían del norte, alguien me comentó que eran yaquis que no es tan descabellado con la lengua”, apunta.

Ese relativo aislamiento de ambos pueblos que describe Yáñez también lo menciona el antropólogo Santiago Bastos, quien explica que hasta muy recientes años que el gobierno estatal se decidió a pavimentar el camino de terracería que conduce hasta Mezcala. Eso sucedió cuando el gobierno

estatal propuso un plan a principios del 2002 para relanzar la Ribera de Chapala como un destino turístico; el proyecto incluía también a Mezcala y fue hasta entonces que hicieron la carretera que la población clamaba desde hace 50 años, pues sólo llegaba a la comunidad de Tecomatlán.

Bastos precisa que la carretera fue construida, pero curiosamente su trazo no seguía la línea de la ribera del lago, sino una trayectoria a media altura de la comunidad donde se encuentran condóminos y lotes previstos para urbanizar. Las estrategias de las autoridades para irse adentrando en el territorio mezcalense continuaron en la última década, y en el 2007, cuando el Comisariado de Bienes Comunales ya había determinado que no aceptarían la entrada del Procede (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares), el municipio de Poncitlán elaboró un plan de urbanización que convierte a la zona prácticamente en una industria inmobiliaria. En el documento pueden apreciarse las áreas dispuestas para chalets.

Sin embargo, recuerda que en la década de los 90, cuando grupos inmobiliarios intentaron lotificar a mitad del cerro El Pandillo, la población subió y retiró todas las estacas con la consigna especial de que a su tierra no entra nadie. Así sucedió también en el año 2007, cuando el municipio de Poncitlán permitió al club de motocross Enduro de Guadalajara usar el mismo sitio para que hicieran sus competencias.



Foto: Ricardo Balderas



Foto: Ricardo Balderas

Ese año, dice Bastos, fue crucial para la comunidad, porque hubo un replanteamiento de los juicios de herencia. El consejo de mayores no deseaba heredar en vida la tierra a sus descendientes, porque consideraban que los jóvenes iban a venderla; sin embargo se dieron cuenta que estaban interesados en continuar la defensa del territorio. Algunos de ellos, universitarios, se empararon de las ideas que surgieron de La Otra Campaña, —la cual está considerada como la segunda ola del zapatismo— y comenzaron un proceso de reivindicación de su identidad indígena. “Lo tienen muy claro, al ser comuneros nuestra labor es defender y lo vamos a hacer, y se dan cuenta que les viene bien el apoyo de los jovencitos, entonces empieza una alianza que tiene ocho años trabajando juntos”, dice Bastos.

El investigador menciona que el relevo generacional era apremiante debido a que en la población sólo quedan vivos 80 comuneros, y de esos únicamente 40 están activos en la defensa del territorio, porque los demás viven en Guadalajara o Estados Unidos. Esa alianza que establecieron los miembros del Consejo de Mayores con los más jóvenes es precisamente la que ha permitido a la población resistir los embates de invasores como empresarios, y autoridades de distintos órdenes.

Bastos señala que en ese año la Secretaría de la Reforma Agraria entró en un fase de certificación de comisariados de bienes comunales y entregó un texto

preelaborado a todas las comunidades para que hicieran sus estatutos, pero la comunidad de Mezcala rechazó ese documento y realizaron el suyo desde la lógica de un pueblo indígena. En tal documento refrendan su derecho a la tierra establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y así como a mantener su cultura y sus tradiciones.

La comunidad tuvo otro desencuentro con la Comisión Nacional del Agua (Conagua), cuya dependencia trató de limitarles el consumo de ese líquido, ya que supuestamente el consumo comunal afectaba los niveles del lago de Chapala. Sin embargo, la comunidad argumentó que el título primordial de tierras que les otorgó la corona española señala que su dominio llega hasta la mitad del vaso lacustre donde se localiza la Isla de Mezcala, por lo que la propiedad históricamente abarca el agua misma. Al final la institución tuvo que retractarse.

Bastos subraya que es muy notorio el arraigo de la población con la tierra, y siempre hacen referencia al título primordial, aunque no está muy clara su existencia. Versiones apuntan a que el documento original fue entregado por la misma población a la Secretaría de la Reforma Agraria y que ahí se quedó. Otras mencionan que el pergamino se encuentra en el Archivo General de la Nación. Lo que sí consta, dice Bastos, es que la asamblea de comuneros cuenta con una copia de ese documento.



Foto: Ricardo Balderas

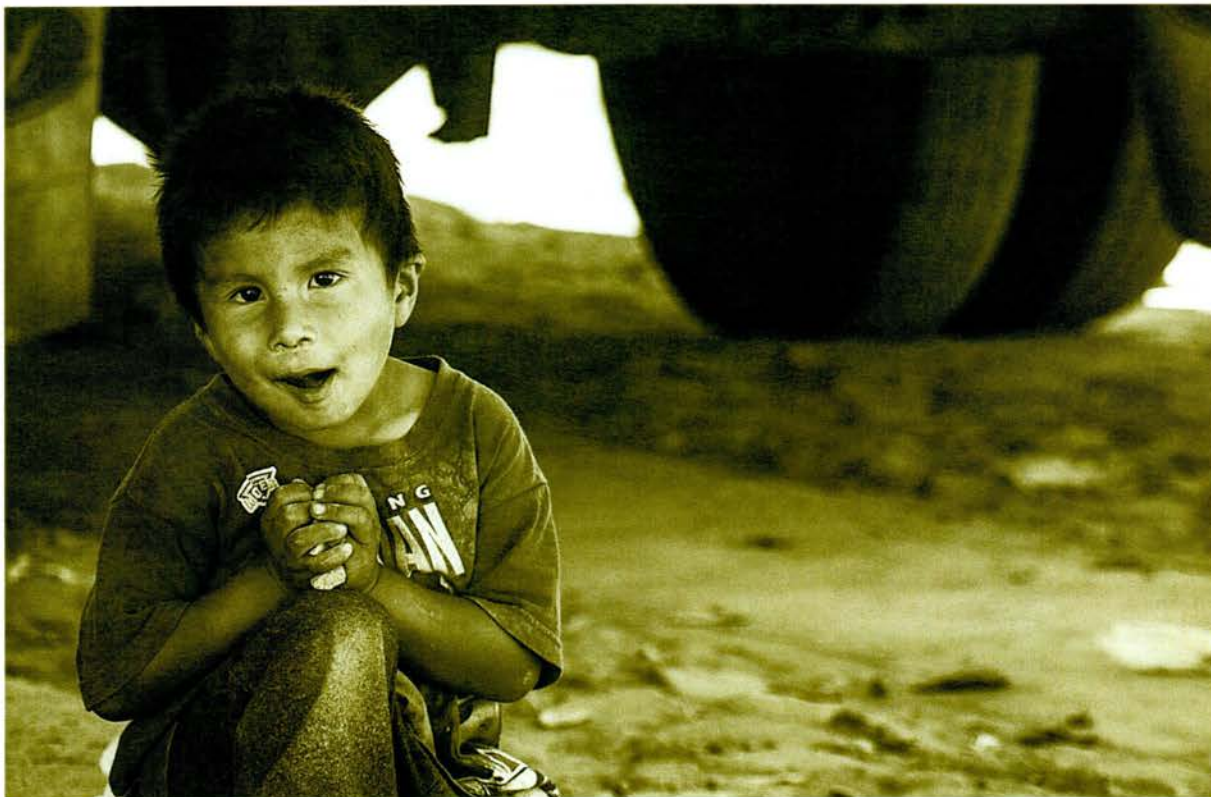


Foto: Ricardo Balderas

No son de National Geographic

La comunidad de Mezcala aún no es reconocida como pueblo indígena y los trabajos en materia legislativa para incluirla como tal han sido deficientes. Santiago Bastos recuerda que en la última iniciativa de ley que prepararon los diputados, ni siquiera redactaron bien la localización del poblado, pues la situaron en el municipio de Tizapán y no en el de Poncitlán, como corresponde. La Comisión de Asuntos Indígenas que encabeza el diputado de Movimiento Ciudadano de la LX legislatura del Congreso del Estado, Clemente Castañeda Hoeflich, acordó reunirse con un cuerpo de académicos que han hecho trabajo en Mezcala con la finalidad de tener más elementos para generar las reformas a la ley en materia indígena, pero nunca se presentaron.

“Mezcala no es una comunidad indígena de éstas de National Geographic, o del INI (Instituto Nacional Indigenista) como las de Oaxaca y estas cosas que es la diferencia así, digamos, que la identidad indígena es algo que se basa mucho más en el territorio, los de Mezcala tienen su territorio, eso es lo que les mueve y lo que les trae”, recalca.

“Si te adentras en la comunidad, ves que hay elementos, tienen una vida social, festiva, impresionante. Según un calendario que hizo una alumna, salían 24 fiestas al año oficiales, que son cada 15 días, y en esta fiesta tú lo ves que es una forma de hacer comunidad, porque se dividen los gastos, entonces tienen esa forma que viendo a las comunidades indígenas es algo muy propio”, añade.

Por su parte, la coordinadora de Cultura Indígena y Educación de la Comisión Estatal Indígena (CEI), María Guadalupe Arredondo Ochoa, admite que en la primera ley indígena que entró en vigor en el 2007 el estado de Jalisco sólo reconocía a los pueblos nahua y wixáritari como pueblos indígenas originarios y a la fecha esto continúa así. Es por eso que la CEI no ha reconocido legalmente al pueblo coca de Mezcala.

Sin embargo, señala que en la denominación de pueblos indígenas que maneja la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) tampoco se encuentra el pueblo coca de Mezcala. Dice que existe en cambio, la comunidad coca jonaz (El nombre está registrado en el padrón que tiene la CDI) que se encuentra en el estado de Guanajuato, pero no tiene la misma raíz que está en Mezcala.

Arredondo precisa que el concepto de pueblo indígena está circunscrita por una serie de características culturales, sociales y económicas, y no solamente por el territorio en el que están asentados. Señala que en el caso del pueblo coca de Mezcala hay un gran vacío histórico que no se ha llenado al cien por ciento, situación que no es exclusiva de los cocas, y es por eso que la CEI tiene el plan de armar un padrón de comunidades indígenas.

No obstante, la funcionaria admite que en su etapa de estudiante de la licenciatura en historia en la Universidad de Guadalajara encontró archivos de los municipios de Tlajomulco, Zacoalco de Torres, Techaluta, Amacueca y Teocuitatlán de Corona, que dan fe de la existencia de “vecinos de nación mexicana y vecinos de la nación coca”. El padrón obedece a que muchos asentamientos se dieron cuenta que por el simple hecho de denominarse indígenas podían acceder a recursos del Programa de Infraestructura Básica (PIBAI) —actualmente Programa de Infraestructura Indígena— para obtener agua potable, alcantarillado, electrificación, construcción y modernización de caminos. También tendría la meta no sólo de contabilizar al total de la población indígena que radica en el estado, sino de hacer una diferenciación entre los que son originarios de Jalisco, los migrantes que han establecido su residencia, y los jornaleros agrícolas que son un grupo más flotante.

Esta labor se encargará al Comité Técnico de Estudio y Dictami-



Foto: Ricardo Balderas

nación para la Incorporación de Comunidades y Localidades en Municipios con Población Indígena, cuya conformación está en proceso y así integrar a universidades y representantes de instituciones oficiales como la Secretaría de Desarrollo e Integración Social, la Secretaría General de Gobierno, la CDI, y la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (Sedatu). Arredondo señala que se propuso esa figura porque la CEI no tiene la capacidad humana para realizar un peritaje de esa naturaleza, y tampoco pueden determinar los usos y costumbres que distinguen a las comunidades indígenas.

“Cuando estábamos trabajando en la reforma (de la ley indígena) para sustentarla oficialmente había 60 y tantos mil habitantes en los 13 municipios que reconocía la ley, pero cuando tu veías la población de todo el estado eran más de 80 mil, entonces decíamos donde están los restantes, pues obviamente distribuidos en los demás municipios”.

Crónica de un despojo

La población de Mezcala lleva actualmente un proceso judicial para expulsar al empresario de Guadalajara, Guillermo Moreno Ibarra, quien ingresó en 1999 de la mano de Cresenciano Sánchez, un comunero de la localidad con el que se asoció para la supuesta crianza de borregos, pero que en lugar de tal actividad se apoderó de 12 hectáreas que se encuentran en la zona boscosa del cerro El Pandillo, donde erigió una mansión de residencia.

La comunidad interpuso un juicio de restitución de tierras que se ha paseado por diversos tribunales en más de una década. Primero, estuvo en la sede alterna del Tribunal Unitario Agrario n° 15 que está en Atotonilco; después lo enviaron a la oficina central de Guadalajara, y en el 2006 pasó al Tribunal Unitario Agrario n° 16; de ahí lo enviaron al n° 56 que está en Ciudad Guzmán y regresó otra vez al n° 15, donde finalmente en agosto del 2014, el magistrado Enrique García Burgos, resolvió a favor de los poblado-



Foto: Ricardo Balderas

res al condenar a Moreno Ibarra y su socio a devolver la superficie en conflicto. Sin embargo, el Tribunal Superior Agrario que se encuentra en la Ciudad de México frenó la sentencia, porque admitió un recurso de revisión que interpuso el empresario para evitar que la orden se cumplimentara.

El abogado de la comunidad, Rubén Ávila Tena, menciona que en comparecencias ante los tribunales, el empresario ha dicho que construía un cuarto de herramientas para hacer una reforestación en el terreno que se asentó, cuando lo cierto es que estaba edificando su mansión de descanso, la cual está cercada por una malla electrificada.

La comunidad detectó que, para construir su residencia, Moreno Ibarra deforestó la zona, y desvió el cauce de un río que se ubica en la parte plana de El Pandillo, esto con la finalidad de tener agua todo el tiempo, cauce que la comunidad necesita para sus riegos y animales.

Los comuneros trataron de impedir que el empresario edificara su residencia, pero siempre eran recibidos con disparos al aire. En el 2011, Moreno Ibarra integró un grupo de tipo paramilitar con hombres y mujeres de la localidad al que llamó Las Águilas, liderado por su socio Cresenciano, cuya encomienda es resguardar el territorio invadido.

Los agravios del empresario cometidos en contra de la población se encuentran documentados en un periódico comunitario denominado El Ingovernable, que desde su nombre refleja esa capacidad de resistencia a los intentos de despojo. En el primer número de esa publicación en enero

del 2012, la comunidad refrenda su identidad de pueblo coca a través de la defensa del territorio.

“Nosotros, pueblo indígena coca, habitamos Mezcala desde tiempos inmemoriales y siempre hemos defendido nuestro territorio con dignidad. Tan es así que la misma Corona Española se vio obligada a concedernos el título primordial en 1534. Pasaron 437 años para que el Estado liberal mexicano reconociera también nuestro derecho sobre esas tierras con una resolución presidencial emitida en 1971”.

En ese impreso se señala que algunas miembros de esa agrupación paramilitar han bajado a la comunidad con sus armas, como ocurrió el 29 de noviembre del 2011, cuando las autoridades comunales convo-



Foto: Ricardo Balderas

caron a una asamblea para discutir un programa de reforestación, y al propio Moreno Ibarra lo han captado en imágenes vestido de militar y con gafas oscuras deambulando en la zona invadida.

El 17 de enero del 2012 la comunidad presentó una denuncia ante la Procuraduría General de la República (PGR) para reportar la presencia del grupo paramilitar, pero la dependencia ignoró el caso. Por el contrario, dicen los pobladores, cuando no es el empresario el que hostiga y amenaza, es la policía del municipio de Poncitlán el que amedrenta.

En Mezcala, dice Rocío, las únicas denuncias que prosperan son las de Moreno Ibarra. Hace un recuento de lo que ha ocurrido en los últimos 13 años. En el 2002, Crescenciano interrumpió la asamblea de comuneros en completo estado de ebriedad e intentó agredir a algunos de sus compañeros. Estos lo entregaron al delegado de Mezcala y lo metieron a la cárcel, pero una semana después elementos de la poli-

cía estatal detuvieron a las personas que expulsaron a Crescenciano por presunto secuestro, todos ellos mayores de 70 años de edad. Durante tres años tuvieron que acudir al Ministerio Público de Ocotlán a firmar su libertad condicional.

En octubre del 2011, la policía de Poncitlán detuvo a tres personas —entre ellos un menor de edad— cuando se dirigían a la Secretaría de la Reforma Agraria para una sesión de toma de acuerdos. Y ese mismo

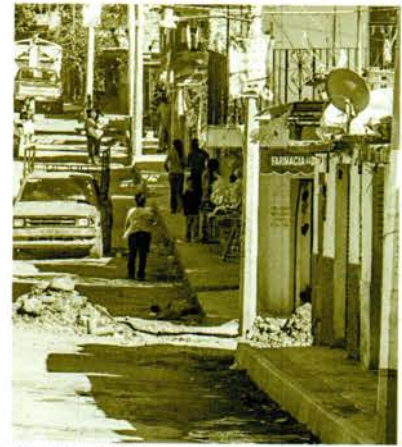


Foto: Ricardo Balderas

año, el seis de septiembre, la Procuraduría General de Justicia del Estado detuvo a Rocío Moreno en el exterior de las instalaciones del diario Milenio. Ese medio de comunicación consignó al día siguiente en su impreso que la policía investigadora de esa dependencia tendió una trampa a la mujer al citarla en ese sitio con el pretexto de hacer una entrevista. Lo que ocurrió realmente es que Moreno Ibarra denunció a Rocío y a diez comuneros más por daños en propiedad ajena a una celda solar que él instaló en el predio invadido en febrero del 2010 dentro del área boscosa.



Foto: Ricardo Balderas



Foto: Jorge Covarrubias

A comienzos de este 2015, las embestidas contra la comunidad de Mezcala han vuelto a cobrar fuerza. El pasado 22 de febrero el club Enduro de Motocross volvió a organizar una competencia en el cerro El Pandillo sin el consentimiento del Comisariado de Bienes Comunales. Rocío Moreno explicó a los periodistas Rubén Martín y Jesús Estrada durante la emisión de su espacio noticioso Cosa Pública 2.0 de Radio Universidad de Guadalajara, el 25 de febrero, que los motociclistas pernoctaron la noche

anterior al evento, y se instalaron en campamentos. Dijo que el permiso salió aparentemente de la Dirección de Turismo del municipio de Poncitlán, sin dar aviso a las autoridades tradicionales de Mezcala.

A eso suma la reactivación de la denuncia penal que interpuso el empresario en contra de algunos miembros de la comunidad por presunto daño en propiedad ajena. En ese mismo espacio noticioso, se dio a conocer que la Agente del Ministerio Público Investigador en Poncitlán, Lucero Moreno Mur-

guía, integró la averiguación previa número 1327/2011 para dar continuidad a la denuncia de Moreno Ibarra, y que el Juez de lo Penal del Sexto Partido Judicial, con sede en el municipio de Ocotlán, Óscar Martín Morales Vázquez, la avaló.

Para los habitantes de Mezcala la decisión que vaya a emitir el nuevo juez que analizará la demanda es una cuestión de vida o muerte. Rocío Moreno, lo resume de esta manera. "Si él se queda, se quedan todos, si él se sale, se salen todos."^{cu}



Kauyumari, el venado guardián de Bolaños

*Luis Alberto Martínez Eufracio**
*Sergio Mejía Pérez***

Al norte de Jalisco se asoma un gran venado con una portentosa cornamenta. Su cuerpo está grabado con rombos y otras figuras geométricas en tonos de color amarillo, blanco, rojo y negro. Se yergue sobre un pedestal como un centinela, un vigía que está atento a cualquier amenaza. Es Kauyumari, el espíritu intérprete de los dioses que alimentan la cosmogonía del pueblo wixáritari. Está ahí para custodiar el inmenso paisaje que se despliega en el cañón de Bolaños, una de las tres puertas de acceso a la Sierra Huichola. Las otras dos entradas se localizan en los municipios de Mezquitic y Huejuquilla. Kauyumari voltea hacia una cúspide, donde según la tradición wixáritari comenzó la creación del universo. Es una escultura gigante que mide aproximadamente siete metros desde la base del pedestal hasta la punta de los cuernos, y se localiza al pie de carretera a unos cien metros de entrada al pueblo.

La obra monumental fue inaugurada el 25 de octubre del 2014. La idea fue concebida por un grupo de artesanos wixáritari de la localidad para atraer el turismo y activar la economía de la región. Acordaron que tenía que ser una figura representativa de sus tradiciones. Pensaron en una águila, una serpiente, un alacrán, un peyote y una planta de maíz, todos estos elementos sagrados en su cultura, y al final se decidieron por la réplica de un venado.

También hubo un debate de cómo debía ser instalada, si dando la bienvenida de frente a los visitantes o viéndolo hacia el punto sagrado que los wixáritari llaman Niérika. El presidente municipal de Bolaños, Óscar Hernández, es uno de los artesanos que participaron en esa obra. Dice que la posición del venado evoca ese momento en que es descubierto cuando salen de cacería para llevarlo a las ceremonias.

* Luis Alberto Martínez Eufracio. Ingeniero Mecánico Electricista y Maestro en Análisis de Sistemas Industriales por la Universidad de Guadalajara. Profesor de tiempo completo del Centro Universitario del Norte. Actualmente Coordinador de Servicios Generales del mismo Centro.

** Sergio Mejía Pérez. Licenciado en Derecho y Maestro en Derecho por la Universidad de Guadalajara. Estudiante del Doctorado en Derecho en el Instituto Internacional del Derecho y del Estado.

“Cuando uno anda de cacería siempre corre hacia donde se va el sol, y este venado se ve como si hubiera sido correteado acá de los cerros, como que iba corriendo. En esa rampa le vamos a hacer las huellas como que si por ahí hubiera subido y ahí se hubiera quedado”, exclama. El sitio al que mira es Niérika, la punta más alta de la serranía que es atravesada por los rayos del sol.

Luz María Chapela, en su libro *Wixárika*, un pueblo en comunicación, (Secretaría de Educación Pública, 2006), describe a Niérika como un sistema que permite a los wixaritari entrar en contacto con sus antepasados, con la vida misma, con la historia de su pueblo, y con toda la sabiduría acumulada en su universo.

“Es como un velo sutil, casi imperceptible. Por el Niérika los wixaritari se asoman al mundo de los dioses, el mismo mundo de sus antepasados, y los dioses se asoman al mundo de las personas y a la naturaleza”, describe.

La tarea de cristalizar el proyecto quedó en manos de dos artesanos de la región conocidos como Faustino Chino González, Daniel Chino Chino, y del propio presidente municipal de Bolaños. Este último buscó el apoyo del director del Instituto de Artesanía Jalisciense (IAJ), Camilo Salvador Ramírez Murguía, quien es escultor y se encargó de moldear la figura.

“El venado es algo mágico para nosotros, es la magia de la cultura wixárika; el venado significa mucho para nuestra cultura, es nuestro guía, es nuestro maestro, es el que nos enseña el camino bueno, desde nuestras actitudes, desde que nos espera el día de mañana”, dice el alcalde.

“Cuando uno anda de cacería siempre corre hacia donde se va el sol, y este venado se ve como si hubiera sido correteado acá de los cerros, como que iba corriendo.”

Durante el año de 1780, Bolaños llegó a tener una población cercana a los 17 mil habitantes por la abundante producción de plata, lo que representó el 20% de todo lo que se extraía en la Nueva España. Actualmente, según el último censo del Instituto Nacional de

Geografía y Estadística (INEGI) la población apenas supera los seis mil habitantes.

La actividad minera que identifica históricamente a Bolaños desde la llegada de los españoles en el siglo XVI no se refleja en el nivel de vida de los pobladores. Bolaños es, junto con Mezquitic y Santa María del Oro, uno de los tres municipios más pobres de Jalisco; sin energía eléctrica, viviendas con pisos de tierra, y una tasa alta de analfabetismo. El Sistema Nacional de Información Municipal reporta que del 2000 al 2010 los niveles de pobreza se acentuaron considerablemente en estas entidades.

Es así que Bolaños retrocedió 451 lugares, pues en el 2000 se encontraba en el sitio número 507 de los municipios más pobres de México; y una década después, se sitúa en el lugar 56 a escala nacional. El Consejo Nacional de Población y Vivienda (Conapo) también da cuenta de esa realidad, y en uno de sus estudios, que data del 2010, califica a esas entidades como de “muy alta marginación”.

La pobreza en la región norte de Jalisco pareciera un fenómeno endémico. El diario *La Jornada* resalta en una de sus notas (19 marzo 2007) que los niveles de pobreza, migración y rezago se dispararon en los sexenios de los gobernadores panistas, Francisco Ramírez Acuña y Emilio González Márquez, y parecen continuar a la deriva. Las cifras no son alentadoras. Hasta el 2005, el 22.07% de la población de Bolaños mayor de 15 años era analfabeta; 51.17% de la población mayor de esa edad no había concluido la primaria; 48.69% de las personas vivía en viviendas sin drenaje ni servicio sanitario; 40.59% de las casas carecían de energía eléctrica; 50.24% no tenía agua entubada; 56.9% vivía en hacinamiento; 49.14% vive en casas con piso de tierra y 40.49% de la población trabajadora tenía ingresos no mayores a dos salarios mínimos.

El presidente municipal conoce la situación de raíz. Dice que la zona norte del estado se encuentra en completo abandono, nadie voltea a verla. Por eso es que la instalación de la escultura del venado refleja esa necesidad de que la gente se entere al menos de su existencia cuando pase al pie de carretera.

Cuenta con entusiasmo que él mismo se subía todas las tardes a pegar las piezas de chaquirón que les patro-



Foto: Luis Alberto Eufrazio

cinó Minerales y Minas Mexicanas, una empresa minera de origen nacional que se localiza en Bolaños. El material lo elaboró una fábrica a base de canicas aplastadas, porque la chaquira tradicional es un producto que no resultó adecuado para esa obra que está a la intemperie.

El director del IAJ, Camilo Salvador, calcula que tendrán que pasar alrededor de 50 años, antes de que sea necesario darle mantenimiento a la escultura. No tiene idea de cuántas piezas utilizaron, sin embargo, hace cuentas y dice que se llevó más de cien cajas, cada una con un peso de 20 kilogramos, con chaquira en color rojo, negro, blanco y amarillo.

No es el único monumento

que habrá de instalarse. Al corte de esta edición, el IAJ y los alcaldes de Mezquitic y Huejuquilla preparaban la colocación de un árbol natural grabado y cubierto del mismo material en la primera entidad, y la figura de un marakame de cinco metros de altura en la segunda. El marakame representa el arquetipo del hombre sabio que intercede entre el mundo terrenal y el de los espíritus. De esta forma estarían cubiertas las tres puertas de acceso a la Sierra Huichola con una escultura con simbología propia de la comunidad indígena.

En Huejuquilla está previsto, además, la instalación de una escultura en bronce de Valentín de la Sierra, aparente cabecilla del mo-

vimiento cristero, cuyas andanzas están narradas en el corrido del mismo nombre.

El presidente de Bolaños tiene otro sueño: convertir al municipio en Pueblo Mágico, pues asegura que sus valles, mesetas, montañas y edificios coloniales del siglo XVI y XVII alcanzan para eso. Dice que tiene el apoyo de investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para lograrlo.

La instalación de esta monumental escultura influye en el imagen del pueblo colonial. Desde ahora el paisaje de Bolaños luce distinto. Kauyaumari refleja y reafirma la identidad de los pobladores, aun por encima de otros posibles símbolos mestizos. ²³



Foto: Tuntary Chávez

Interculturalidad: fenómeno en proceso, estudios inacabados

Reflexiones desde el CUNorte

Uriel Nuño Gutiérrez *

María Elena Martínez Casillas **

Un tema fundamental en el Centro Universitario del Norte es la investigación sobre la interculturalidad. El Centro tiene características particulares de migración regional, transnacional y con una significativa población de origen étnico. Por lo tanto, un desafío claro y constante es cómo integrar grupos y perfiles tan diversos que puedan convivir y crecer juntos de manera más integrada. El CUNorte ha creado espacios para la reflexión y la discusión de este tópico, como la presentación del documental *Huicholes: los últimos guardianes del peyote* en el marco del evento Diálogos de Interculturalidad que comenzó el 26 de noviembre y terminó el 5 de diciembre en el marco de la Feria Internacional del Libro (FIL) 2014.

* Uriel Nuño Gutiérrez. Licenciado en Sociología y maestro en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara. Profesor e investigador y actualmente es director de la División de Cultura y Sociedad del Centro Universitario del Norte. Autor y coautor de diversos libros, además de columnista. *Contacto:* uriel.nuno.gtz@cunorte.udg.mx.

** Ma. Elena Martínez Casillas. Ingeniera civil y maestra en Tecnologías para el aprendizaje por la Universidad de Guadalajara. Maestra en Metodología de la Enseñanza por el Instituto Mexicano de Estudios Pedagógicos. Actualmente funge como Jefa del Departamento de Fundamentos del Conocimiento del Centro Universitario del Norte. *Contacto:* maria.elena.martinez@cunorte.udg.mx.



Foto: flicker

Dirigida por el cineasta argentino Hernán Vilchez, el documental narra el caso emblemático de la defensa de Wirikuta, el territorio sagrado de la etnia wixárika, sobre el que se cierne una amenaza constante a causa de los proyectos de extracción minera de empresas trasnacionales. Este pueblo originario emprende una cruzada espiritual para proteger la vida, poniendo en evidencia las contradicciones internas del mundo materialista.

En torno al documental surgieron interrogantes y una participación activa de jóvenes wixaritari que estudian en el CUNorte. Durante la exhibición del mismo estuvieron presentes algunos de los protagonistas del filme, quienes intercambiaron ideas con los estudiantes. Samuel Medina, alumno de psicología de tercer semestre comparó la explotación minera con la deforestación de árboles en la comunidad de Huajimic, Nayarit.

La productora del documental, Paola Stephanie, advirtió que lo que ocurre en Wirikuta sucede en muchos otros lugares de América Latina y el mundo, pero los wixaritari son un pueblo muy “tozudo” y saben lo que hacen al defender su territorio.

Otro de los estudiantes recordó que los pueblos originarios de la Sierra de Manantlán, al sur de Jalisco, perdieron su estatus comunitario por una política institucional de reconocimiento para pasar a un estatus ejidal, lo que los llevó a perder la propiedad de la tierra. En ese sentido mencionó que las reformas que está haciendo el Poder Legislativo de Jalisco a la Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco, en lugar de afianzar los territorios generan más contradicciones.

“El reconocimiento hacia las comunidades indígenas es en ocasiones solamente un discurso de auto felicitación y el proceso de asimilación de ellas continua a través de los mecanismos del estado”, compartió su reflexión con los asistentes.

A partir del documental los jóvenes discutieron la situación social de México y la función del estado en el desarrollo de políticas públicas. Pusieron como ejemplo la reforma educativa que no ha contribuido a mejorar la educación de los pueblos indígenas. En muchas comunidades de la zona norte ni siquiera han iniciado clases por falta de maestros. “La política pública funge como una especie de aparato o extensión del mismo Estado, por ende no podemos hablar de una aplicación correcta de la política pública, es una contradicción misma, es un problema hasta epistémico” comentó otro de los universitarios.

La discusión del documental continuó en el marco de la FIL en un panel al que fueron invitadas Vianey Sierra y Yoana Raquel, habitantes de Real de Catorce, y Antonio Mijares, estudiante de Ciencias Políticas en el Instituto de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), originario de la comunidad de San Andrés Cohamiata.

Las jóvenes comentaron que hace 50 años la minería tradicional era algo viable en Real de Catorce, pero en la actualidad es una actividad de riesgo porque el proceso de extracción y depuración de los minerales es altamente contaminante, al grado de que ya se han presentado casos de cáncer entre la población. Por su parte, García Mijares, mencionó que en la actualidad hay una interacción entre diferentes culturas, pero impera una visión colonial que impide el reconocimiento del otro. “No nos permite ver qué tenemos que debatir y que cada vez es-



Foto: Tunuary Chávez

tamos más en un encuentro, lo que es motivo de conflicto y tensiones”.

Wirikuta es un espacio de aproximadamente 140 mil hectáreas, que comprende alrededor de seis municipios de San Luis Potosí. Tunuary Chávez, coordinador de la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas, puntualizó que del total de hectáreas estimadas, actualmente solo 25% del territorio wixárika se encuentra concesionado a mineras extranjeras, lo cual, según Chávez, se dio gracias a los diferentes apoyos que la sociedad en general ha brindado a la causa.

El encuentro contó con la participación del antropólogo de la Universidad de Córdoba, Argentina, José María Bompadre; la doctora Ana Margarita Ramos del Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio; el investigador del CUNorte, Miguel Ángel Paz Frayre, el maestro Horacio Hernández Casillas del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH); y la in-

vestigadora Sofía Máximo Navarro de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Durante su intervención Bompadre destacó que la interculturalidad es un fenómeno complejo e inacabado, es el reconocimiento pleno del otro sin matices, pero es algo que debe pasar de los debates teóricos a la praxis humana. En su opinión no basta con la intelectualización de la discriminación y la violencia hacia al otro, sino de dar el siguiente paso y crear condiciones para ejercer la interculturalidad.

“La interculturalidad en los debates teóricos está asido de la lucha, no en espacios académicos, puede entrar la academia y la academia está acostumbrada a ver, a analizar, a zandarrear desde posiciones cómodas, y esa explicación es contextual y a veces no alcanza a explicarte todo”, afirma.

Para Bompadre a veces es el Estado y la academia los que han sostenido y legitimado la no existencia del otro. “El desafío en tér-

minos utópicos, y ahí coincido en la interculturalidad, es que el otro también se pueda sentar y comenzar a pensar juntos los espacios, con tensiones, con disputas, con que la academia también debe recibir los azotes”, señala.

El antropólogo refiere que contrario a lo que se piensa, Argentina no es un país cien por ciento de razas puras, pues también existen comunidades indígenas como los Comechingones que son las etnias originales de esta nación, y que habitan en las Sierras Pampeanas en las actuales provincias de Córdoba y San Luis. Lo que ocurre, señala, es que el indígena en Argentina está *patrimonializado*.

“El indígena está patrimonializado, porque está presentado en pasado con verbos: ‘él jugaba, él amaba, construía, se curaba’. Lo indígena en Argentina está más vinculado a una idea museográfica, en el cual si uno tiene que encontrarlo va al museo”, explica.

Por su parte, el antropólogo del CUNorte, Miguel Ángel Paz Frayre, analiza la exclusión de los pueblos indígenas a partir de lo que él denomina “racialización de la lengua”, que implica el desconocimiento de los pueblos si sus integrantes no dominan una lengua materna. Dice que ese indicador ya lo utiliza el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI) en sus censos. Precisa que detrás de la extinción de una lengua hay todo un conjunto de procesos que llevan a que sea desplazada por el idioma español y eso no lo están viendo las instituciones.



Foto: flicker / Ke laa

A su vez, la antropóloga Ana Margarita Ramos, profesora-investigadora de la Escuela de Estudios Sociales y Humanidades, Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) señala que el estado suele usar el concepto de interculturalidad como una herramienta de despolitización cuando requiere llegar a acuerdos, pero las comunidades indígenas le han otorgado un significado de denuncia, para evidenciar y reclamar lo que hace falta. A partir de esos procesos de interculturalidad algunas comunidades mapuches lograron recuperar territorios que estaban en manos de terratenientes, y el caso más emblemático ocurrió a principios de los 90 cuando enfrentaron a la fabricante transnacional de ropa de moda Benetton que es el mayor latifundista en Argentina con casi una provincia en su posesión.

Ramos menciona que los mapuches disputaron a la compañía unas tierras que no eran de sus abuelos, ni de sus ancestros, pero argumentaron que cuando se dio el reparto ellos estaban en campos de concentración. Benetton tampoco tenía las pruebas suficientes de haberlas adquirido legalmente y entonces la comunidad mapuche inició un proceso de recuperación de tierras con un discurso que reivindicaba su identidad, y

a la vez impactó en los medios de comunicación internacionales. Su lucha también fue apoyada por organizaciones civiles en defensa de los derechos humanos.

A manera de conclusión, Bompadre menciona que visto a la luz de un académico, las transformaciones sociales pueden parecer lentas, sin embargo los pueblos indígenas saben esperar porque tienen otra concepción del tiempo y de la historia, y entienden también que los cambios requieren de muchas generaciones. Lo más importante, explica, es que los cambios sin lucha no pueden ser posibles. ¹³¹



Foto: www.flickr.com

Reseña del documental Huicholes: los últimos guardianes del peyote

* Alan Rodríguez

El cine hoy, como ayer, no se aparta de la preocupación por el debilitamiento de los pueblos antiguos y sus culturas. Porque el cine, en tanto que expresión artística y no sólo vía para el entretenimiento, debe asumir el compromiso por suscitar el análisis y convocar a la reflexión. Un ejemplo actual, generoso de oportunidad y sensatez, es el filme *Huicholes: los últimos guardianes del peyote* (México, Argentina, 2014), documental escrito y dirigido por Hernán Vilchez que justamente cumple con ese propósito.

Especializado en el documental antropológico, este cineasta argentino se ha enfocado en filmar pueblos indígenas y ceremonias ancestrales alrededor del planeta. Su cámara ha capturado la vida de los aborígenes australianos de Arnhem Land, los pigmeos batwa de Uganda, los taquileños del Lago Titika, los waoranis y shipibos de la Amazonia, los mentawai de la Isla Siberut, los diolas de Senegal, las masivas celebraciones del Kumbh Mela en India y la Fiesta de Yemanjá en Bahía, Brasil.

* Alan Rodríguez. Investigador, periodista y crítico de cine. Licenciado en Comunicación y Periodismo por la Universidad Nacional Autónoma de México y Maestro en Estudios Cinematográficos por la Universidad de Guadalajara. Actualmente Subdirector de Comunicación Social de la Cineteca Nacional de la Ciudad de México, también crítico de cine a través de la columna 'Pantalla nómada' en el diario La Jornada.

Su filme observa con ojo atento las tradiciones y el acontecer diario de la etnia wixárika, un pueblo originario que periódicamente emprende un viaje de peregrinación hacia Wirikuta, al encuentro de los ancestros espirituales que habitan ese territorio. Su cámara capta el palpitante de una raza milenaria y su devoción hacia la naturaleza, su cortesía al Abuelo Fuego y la Madre Lluvia, su multicolor rostro identitario, su sabiduría que ha atravesado eras.

En la zona crece el peyote, que para los huicholes es como un libro, un camino hacia la reflexión que permite hacer de la vida algo espiritual. Así, se nos abre una puerta a la cosmogonía inabarcable de esta cultura que afirma que nuestro planeta y cada ser que lo habita, cada elemento de la naturaleza, son sagrados.

Vilchez también presenta el inquietante caso de Wirikuta, región perteneciente a la entidad mexicana de San Luis Potosí; territorio sagrado acosado por la industria de explotación minera. Su documental recoge voces de ecologistas, economistas, académicos, personalidades y representantes de instituciones relacionadas con los pueblos indígenas quienes ofrecen puntos de vista sobre la preocupante situación que aqueja a los wixárika y a su tierra divina.

Triunfador como mejor documental en el 11º Red Nation Film Fest, el filme insistentemente pone en evidencia aspectos que pueden atender contra la integridad de Wirikuta, aun cuando deja ver que la cosmovisión huichola persiste en

sus fundamentos y bases, pese a la intromisión de la cultura occidental. Paralelamente, da a conocer iniciativas que buscan contrarrestar ese riesgo.

Es así que conocemos cómo la protesta contra los intereses mineros se eleva hasta las oficinas de la Organización de las Naciones Unidas en Nueva York, en el pleno del Foro Permanente para los Asuntos Indígenas. O bien, la manera en que ha podido extenderse hasta Vancouver, a las puertas de la reunión de accionistas de la First Majestic Silver Corp., firma dispuesta a aportar el dinero para extraer los minerales de la región.

“Se nos abre una puerta a la cosmogonía inabarcable de esta cultura que afirma que nuestro planeta y cada ser que lo habita, cada elemento de la naturaleza, son sagrados”

El director Vilchez también reúne testimonios de quienes se muestran a favor de la explotación de Wirikuta, con lo que dota a su filme de una pluralidad de voces que contribuyen a animar el debate sobre este tema. Ciertamente no busca dejar de lado la importancia de la actividad minera como alternativa para reactivar la economía endeble de la región. Por eso es que toca también la problemática del poblado de Real de Catorce, cuyos habitantes padecen el desinterés de las autoridades por instrumen-

tar políticas públicas que consigan rescatar al municipio de la pobreza.

La pieza de Vilchez no se decanta por un tono alarmista, aunque no por ello deja de ser un filme completamente denunciatorio. No denota ningún comentario directo de su autor. Goza de una narrativa un tanto convencional, en la que imágenes de archivo y animación ocasionalmente se intercalan con la dominante aparición a cuadro de entrevistados cuyas apreciaciones y juicios delimitan la importancia de esta problemática.

En el subtexto de este documental yace un llamado a las autoridades mexicanas ante una inminente devastación ecológica y cultural. Para el espectador, la pieza se revela como un reporte completo en información sobre un asunto de interés incluso internacional, desde ópticas distintas como la sociología, la economía, la ingeniería, la geología, el activismo, etc. Sobre todo, invita a tomar conciencia sobre la industria extractiva que amenaza con desgajar a una región y una cultura al grado de empujarlas a un irreversible declive.

Huicholes: los últimos guardianes del peyote nos recuerda que vivimos una época de alarmas y riesgos. Porque nos acechan crisis económicas, desastres naturales, el calentamiento global, la catástrofe nuclear, el desequilibrio ecológico, la violencia desmedida del crimen organizado, la radicalización de las diferencias étnicas, la imposición de nuevas dictaduras. Y entre todo ello, también la extinción de los mundos autóctonos. ^{cu}

POLÍTICAS DE PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y COLABORACIONES

Todos los artículos deberán contar con la siguiente información: nombre completo del autor o autores, resumen curricular (5-7 líneas), correo electrónico, dirección postal, teléfonos de contacto y datos de la institución a la que se encuentra afiliado.

Los textos podrán ser acompañados de gráficos, mapas (formato Excel o Word), fotografías o imágenes. Deberán anexarse de manera independiente (formato TIF, JPG o GIF en alta o media resolución), y llevar su correspondiente fuente. Toda imagen debe ir anclada en el texto con su numeración y título correspondiente.

Los textos pueden ser bilingües en cualquier lengua y español. Esta posibilidad responde al compromiso del CUNorte con la inclusión de lenguas y culturas distintas tanto para celebrar y vivir la interculturalidad como por el compromiso que tenemos con la difusión del conocimiento y la ciencia. La traducción del texto puede quedar a cargo del escritor, siempre que un tercer revisor y hablante de la lengua dé un visto bueno respecto a la fidelidad del contenido.

Presentación de artículos:

- El título tendrá relación clara con el contenido. No excederá los 140 caracteres.
- Deben contener resumen o abstract de 120 palabras como máximo y palabras claves. Si el artículo es bilingüe, presentar abstract en cada idioma de manera independiente. Incluir también un máximo de cinco palabras clave.
- Deberán ajustarse a las normas de citación y referencias bibliográficas acorde al estilo de la Asociación Estadounidense de Psicología, APA (American Psychological Association), en su sexta edición.
- Cada artículo deberá especificar por escrito que es una obra no publicada anteriormente ni sometida a dictamen para otras publicaciones o medios.
- Se aceptan trabajos relacionados directamente o a fines con las áreas académicas y sus respectivas licenciaturas (leyes, administración, antropología, contaduría pública, enfermería, nutrición, psicología, turismo, mecánica eléctrica, electrónica y computación y telemática).
- Podrán presentarse artículos bilingües en español y en otra lengua.

Artículos académicos

Los artículos académicos podrán ser:

- Los textos serán inéditos.
- Investigaciones en curso o ya concluidas que aporten nuevas perspectivas a la comprensión del fenómeno en estudio.
- Ensayos que aviven la discusión sobre los temas propuestos para su análisis, con referencias bibliográficas (ensayo de corte académico).
- Reportes analíticos de intervenciones y/o sistematización de experiencias de campo.
- Estudios o diagnóstico acerca de un tema, programa o política gubernamental.
- Documentos inéditos que contribuyan al esclarecimiento de la realidad del fenómeno que se aborda.
- No excederá las 25 cuartillas a doble espacio o los 40 000 caracteres.

Criterios de arbitraje

- A) Las colaboraciones son evaluadas preliminar del Comité Editorial, quien determina si es candidato y si es canalizado a dictamen.
- B) Si la colaboración cumple con las especificaciones básicas, el Consejo Editorial determina por quién es sometida a una arbitraje por pares, de carácter anónimo, la cual especificará que se puede:

- Publicar sin cambios
- Publicar una vez hechas algunas correcciones y ajustes menores
- Publicar después de una revisión más profunda
- No publicar/Rechazar

Si se presenta el caso de que los dictaminadores presenten opiniones o criterios opuestos, se turnará a un tercero.

Los artículos serán recibidos en procesador Word y su versión en portable PDF, en:

paulina.editorial@cunorte.udg.mx
jorge.editorial@cunorte.udg.mx

Artículos de divulgación

Pueden tratar de manera más accesible los temas científicos relacionados a las disciplinas del Centro Universitario, También pueden abordar temas de interés general de la comunidad y de la zona.

Lineamientos generales:

- Deberá ser un texto inédito.
- La extensión permitida será de 15 cuartillas a doble espacio o 24 mil caracteres.
- Contará con un máximo cinco palabras clave.
- Podrán presentarse artículos bilingües en español y en otra lengua.

Los artículos de divulgación podrán ser:

- Entrevistas
- Reseñas de libros, películas o documentales.
- Crónicas.
- Textos literarios (poesía y narrativa)
- Ensayos (estilo libre)
- Reportajes
- Fotorreportajes
- Publicación de obra gráfica

Sobre los textos aceptados para su publicación, la dirección editorial se reserva el derecho de editar, imprimir, reimprimir y difundir en medios electrónicos e impresos, así como hacer cambios que considere oportunos.

En caso de plagio, la Revista Punto CUNorte no asume ninguna responsabilidad (ni al recibir o por error llegar a publicar material plagiado), y el autor deberá responder legalmente de manera personal.



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



OFERTA ACADÉMICA

ING. EN ELECTRÓNICA Y COMPUTACIÓN
ING. EN TELEMÁTICA
ING. MECÁNICA ELÉCTRICA

LIC. EN ADMINISTRACIÓN
LIC. EN AGRONEGOCIOS
LIC. EN ANTROPOLOGÍA
LIC. EN CONTADURÍA
LIC. EN DERECHO
LIC. EN ENFERMERÍA
LIC. EN NUTRICIÓN
LIC. EN PSICOLOGÍA
LIC. EN TURISMO



CARRETERA FEDERAL No. 23, Km. 191, C.P. 46200, COLOTLÁN, JALISCO, MÉXICO.
TELS: 01 800 5055 399, (499) 9921333, 0110, 2466, 2467 Y 1170



Centro
Universitario
del Norte

PIFI

PROGRAMA INTEGRAL DE FORTALECIMIENTO INSTITUCIONAL
Por la mejora y al aseguramiento de la calidad de la educación superior