

Entre propios y extraños: Cuando una investigadora indígena realiza estudios en su propia comunidad

Hilaria Cruz Cruz

UNIVERSIDAD DE LOUISVILLE

Resumen

Este trabajo presenta las experiencias de una investigadora indígena que realiza estudios lingüísticos y etnográficos en su propia comunidad. Actualmente hay un creciente número de académicos integrantes de comunidades indígenas que incursionan en la documentación, descripción y promoción de sus lenguas de origen en un campo que fue creado por y para miembros de instituciones académicas históricamente alejadas del trabajo colaborativo con los hablantes de lenguas indígenas. El artículo describe algunos de los aspectos que la pertenencia cultural y comunitaria de la autora, le permiten profundizar en la investigación lingüística local, así como sus limitantes y dificultades. Responde de esta forma a la necesidad de que haya materiales y literatura que hable de la complejidad de experiencias de las investigadoras desde los diversos papeles que juegan, como mujeres, como parte de familias complejas e intergeneracionales, como integrantes de una comunidad y como miembros de instituciones educativas.

Palabras clave: Identidad indígena, investigadora-mujer, chatino, lenguas indígenas de México, investigadores locales, investigadores externos.

Abstract

This work presents the experiences of an indigenous researcher who carries out linguistic and ethnographic studies in her own community. There is a growing number of scholars who are members of indigenous communities who venture into the documentation, description and promotion of their languages of origin. A field that was created by and for members of academic institutions historically distant from collaborative work with speakers of indigenous languages. The author's belonging to the community and thus the culture allows her to have a profound insight into local linguistic research, as well as its limitations and difficulties. There is a need for materials and literature that addresses the complexities of native researcher's experiences. These complexities include the different roles they play, as women, as part of complex and intergenerational families, as community members and as members of educational institutions.

Key words: Indigenous identity, female researcher, Chatino, indigenous languages of Mexico, local researchers, external researchers.

Introducción

El presente artículo¹ busca presentar las experiencias, retos, oportunidades, ventajas y desventajas que las investigadoras indígenas encuentran al realizar investigaciones lingüísticas y etnográficas en sus propias comunidades. Este tema se discute desde mi posición como investigadora mujer, como parte de una familia extendida y multigeneracional, y como miembro de una comunidad.

Distintos aspectos del tema se ilustran con narrativas y experiencias propias, reflejando mi perspectiva como lingüista y activista de lenguas como mujer indígena, durante mis estudios en torno a la documentación, revitalización y promoción lingüística en mi propia comunidad y en otras comunidades chatinas desde el 2004 (H. Cruz 2014). Dichas actividades las he realizado de manera individual y también como parte del equipo de documentación de la lengua chatina (E. Cruz y Woodbury

1 Deseo agradecer a Sol Aréchiga Mantilla, Michael Peter Abramov, Emiliana Cruz, Ana D. Alonso Ortiz y Andrés Pérez Pérez por su apoyo para la elaboración de este trabajo. De igual manera deseo agradecer a dos dictaminadores externos anónimos y a los participantes de la mesa de discusión El Ser Es y El No-Ser No Es: debates sobre la ontología indígena en el trabajo de campo, en la Conferencia de la *Latin America Studies Association (LASA)*, en Boston en el 2019, por los comentarios hechos a este documento. Agradezco también al Dr. Javier Flores Gómez por la revisión y edición del artículo.

2014). Mi experiencia, al igual que la de los académicos indígenas, señala los cambios que se han venido dando en el área de la documentación lingüística.

Los campos de la lingüística y la antropología fueron creados por intelectuales y religiosos de origen europeo. Los primeros análisis de este tipo realizados en el nuevo mundo fueron hechos por dos monjes católicos: Bernardino de Sahagún y Juan de Córdoba en el siglo XVI. El primero describió la cultura nahua y el segundo hizo un análisis minucioso de la gramática de la lengua zapoteca y publicó un diccionario de la misma (1957 [1578]).

Más tarde, en el siglo XX, Francisco Belmar (1901) colectó listas de palabras de diversas lenguas indígenas de Oaxaca, incluyendo el chatino (Sullivant 2016), zapoteco, mixteco y huave, con el fin de identificar las familias lingüísticas de las mismas. En 1940, durante la segunda guerra mundial, llegaron a México miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) con la meta de traducir la biblia a las lenguas indígenas, además publicaron diccionarios y documentaron diversos aspectos gramaticales.

Lo poco que conocemos de las lenguas indígenas de Oaxaca de esos años se debe a la documentación que llevaron a cabo los miembros del ILV (Upson & Longacre 1965; Pride 1965 y 2004). Ya que, por sus políticas integracionistas, el estado mexicano abandonó cualquier investigación al respecto. El principal objetivo del estado mexicano ha sido la integración de los indígenas a los ideales de la nación mestiza por medio de diversas acciones que van desde la imposición de realizar honores a la bandera nacional hasta el uso de la lengua española. Estas políticas aceleraron la pérdida de las lenguas indígenas de México que estamos viviendo hoy en día.

Al inicio de los años ochenta, algunos lingüistas (Dorian 1981; Himmelmann 1998; Krauss 1992) comenzaron a advertir al público sobre la pérdida acelerada de las lenguas indígenas en el mundo como resultado de las políticas integracionistas de los estados colonialistas que impusieron sus lenguas, su religión y su cultura en todos los lugares que conquistaron. Esta preocupación dio lugar a la creación de la documentación lingüística con el fin de registrarlas antes de que los últimos hablantes fallecieran llevándose con ellos los conocimientos guardados en ellas.

Sin embargo, dado que la documentación lingüística, al igual que todas las áreas del conocimiento que actualmente se imparten en las escuelas, se originaron en los países llamados desarrollados (colonialistas), las teorías, métodos, y prácticas fueron pensados para ejercerse por sus investigadores. El 20 de julio del 2020, Amy Dahlstrom, profesora de lingüística en la Universidad de Chicago, dijo en su página de *Facebook* (Dahlstrom 2020) que a casi un siglo de que los lingüistas y antropólogos de esta universidad han estado analizando y publicando sobre lenguas y culturas indígenas, esta es la primera vez que dos estudiantes indígenas, integrantes de las comunidades que estos académicos han venido estudiando, obtienen el grado de lingüistas. Por lo consiguiente, las experiencias de campo que se conoce hasta el momento son las de los investigadores de esos países.

Actualmente hay una explosión de textos y publicaciones acerca de las mejores prácticas que debe seguir un investigador que desee documentar y describir una lengua indígena, sin embargo, en su mayoría son realizados y pensados para los investigadores externos a las comunidades de habla. Estas prácticas cubren una amplia gama de la documentación lingüística como son la planeación, ejecución, análisis, archivo, y diseminación de datos (Gippert *et al.* 2006; Bower 2008; Newman *et al.* 2001; Berez *et al.* 2010).

Además de las sugerencias prácticas que estos textos ofrecen sobre cómo planear un viaje de campo, como son los preparativos que el investigador deberá de hacer antes de partir a su área de investigación tales como solicitar fondos para sustentar su viaje, las tecnologías que deberá usar para coleccionar datos, visas, permisos, vacunas, comida, y ropa, estos textos también discuten los protocolos que el investigador deberá seguir para acercarse a la comunidad. Por ejemplo, Larry Hyman, un lingüista que lleva a cabo estudios en África, dice que la primera vez que hizo trabajo de campo en este país, conoció a sus colaboradores a través de un cura de la iglesia católica (Hyman 2001).

En estos textos los académicos también exponen las razones por las que hacen trabajo de campo en lugares ajenos a su comunidad, a su cultura y a su lengua. Muchos mencionan metas personales tales como su sentido de aventura y su afán de ser los primeros en “descubrir” aspectos únicos, interesantes y muchas veces raros en una lengua y en una cultura.

Estas reflexiones muestran que los lingüistas externos sienten y ven una jerarquía cultural, lingüística, económica y educativa hacia los hablantes y comunidades donde desarrollan su investigación. Las palabras más comunes que los académicos usan para referirse a los hablantes son “ellos” y “los otros.” Por ejemplo, Ulrike Mossel (2006: 68) habla de la siguiente manera: “la relación entre un investigador y un hablante es difícil porque aparte de su interés en la lengua de la comunidad, las dos partes no comparten otra cosa en común en términos de antecedentes y objetivos”. La distancia que los lingüistas del “primer mundo” sienten hacia los hablantes de las lenguas que estudian es problemático porque se sigue replicando la mentalidad colonialista, paternalista y de exclusión que ha caracterizado a la ciencia de occidente.

Si un académico se siente ajeno a lo que estudia, le faltará la pasión, el gusto y el amor para hacer un buen trabajo, algo que haga justicia al tema de interés. Esto se puede notar en los escasos trabajos apurados que se hicieron acerca de muchas lenguas indígenas de México a principios del siglo XX. Un ejemplo es una breve publicación que hizo Franz Boas (1913) sobre la clasificación de lenguas chatinas. La publicación de Boas resultó de un encuentro de dos horas con dos chatinos que se encontró en una conferencia sobre lenguas zapotecas en Pochutla, Oaxaca en 1912. En ese artículo, Boas dice los nombres de los dos hablantes de chatino con quien trabajó, pero desafortunadamente no hace mención en su artículo sobre la comunidad

de procedencia de estos hablantes. Esto es desafortunado porque esa información es de vital importancia para efectos de clasificación de las lenguas chatinas. Así que hoy en día, a los académicos de la lengua chatina sólo nos queda adivinar y especular sobre la procedencia de estos dos hablantes.

La separación que los académicos sienten sobre las lenguas y culturas que estudian también se muestra en discusiones sobre la terminología apropiada que deberán usar para referirse a los hablantes de lenguas indígenas con los que trabajan: informantes, consultantes, colaboradores, compadres o comadres.

Las ideologías eurocentristas son muy claras cuando vemos la manera en que los académicos externos administran los datos coleccionados en el campo, tales como grabaciones o listas de palabras. A menudo guardan celosamente sus datos, muchas veces de los mismos hablantes, ya que ellos desean ser los primeros en publicar sobre ello. En el peor de los casos, muchos de estos materiales terminan en una caja de zapatos en el closet de los investigadores (H. Cruz 2019). Si realmente deseamos conservar las lenguas indígenas tenemos que integrar a los hablantes en cada aspecto de su documentación. Esto ayudará a que estas lenguas reciban la atención que se merecen.

Como se ha dicho, son muy escasos los trabajos que mencionan las experiencias de los investigadores locales. Existen excepciones, como son las reflexiones que hace la lingüista indígena australiana Jeanie Bell (2007) sobre sus experiencias como lingüista y activista de lenguas en su propia comunidad, quien urge a que haya un creciente número de nativos hablantes analizando sus lenguas y sus culturas.

Desde la década de los noventa del siglo pasado, ha venido creciendo el número de miembros de comunidades indígenas que está realizando investigaciones lingüísticas y etnográficas en sus propias comunidades, a quienes me refiero en este artículo como investigadoras internas o locales. A quienes hacen investigación que no pertenecen a las comunidades de estudio les llamo investigadores externos.

Los esfuerzos para entrenar a lingüistas indígenas en Latinoamérica tuvieron sus inicios con hablantes mayas en Guatemala por medio de los Grupos de Estudios Mayas conformados por Francisco Marroquín y OKMA-Asociación Oxlajuuj keej Maya 'Atz'iib' (England 1992). Más tarde, Nora England, Joel Sherzer y Anthony Woodbury, crearon un programa para entrenar a hablantes de lenguas indígenas de Latinoamérica en la Universidad de Texas en Austin (Woodbury e England 2004). Más recientemente, han surgido varios programas para entrenar a estudiantes hablantes de lenguas indígenas en México, entre los cuales destacan los de Maestría y Doctorado para hablantes de lenguas indígenas de México en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe en la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). En el contexto de Centroamérica, un equipo de hablantes de lenguas Mayangna de la Universidad de Uraccan de la costa Atlántica de Nicaragua, junto con Elena Benedicto y Elizabeth Salomón, han documentado la lengua y la cultura Mayangna siguiendo los parámetros de una investigación de acción participativa (Benedicto *et al.* 2007).

El presente artículo surgió de un trabajo conjunto que se presentó en una mesa de discusión sobre la necesidad de dar a conocer las experiencias de investigadoras indígenas en México. Dicho intercambio tuvo lugar en la conferencia de *Latin America Studies Association* (LASA) en Boston en el 2019, en la cual participaron lingüistas indígenas de México, incluyendo a Jaime Pérez, hablante nativo del tselal; Ana D. Alonso Ortiz, hablante del zapoteco de la Sierra Norte; Isaura de los Santos, Emiliana Cruz y la autora, hablantes del chatino de Panixtlahuaca y San Juan Quiahije, respectivamente. Las participantes relataron sus experiencias, retos y, muchas veces frustraciones, mayormente con la burocracia en sus múltiples interacciones con diversas instituciones como las educativas, las autoridades locales y la familia, así como con miembros de la comunidad, especialmente maestros y miembros del cabildo, durante el transcurso de sus investigaciones.

Aspectos positivos de realizar trabajo de campo en tu propia comunidad

No cabe duda de que las investigadoras que realizan trabajo de campo en sus propias comunidades gozan de ciertas ventajas sobre una investigadora que no es de la comunidad. Las investigadoras locales encuentran beneficios al trabajar en un ambiente que les resulta familiar, pues conocen la rutina diaria y saben cómo tratar las sutilezas y las expectativas de la comunidad. Toma tiempo aclimatarse a la comida, a la cultura y al contexto de un nuevo lugar. La familiaridad de la investigadora local con la gastronomía, con la compañía, el afecto y el apoyo de su familia le ayudan a acelerar y profundizar su investigación.

Una investigadora externa suele gastar mucho tiempo y energía cultivando relaciones y ganándose la confianza de los miembros de la comunidad para poder llevar a cabo sus investigaciones de campo, una investigadora local se beneficia de la red de conexiones que su familia ha establecido por generaciones. Estos contactos le dan acceso a la lengua, la cultura, lugares y ceremonias que muchas veces no están al alcance de personas que no son de la comunidad.

La investigadora local también se beneficia de los métodos de transmisión de conocimientos en la comunidad. En las culturas indígenas los conocimientos artísticos, así como también los oficios, se transmiten a través de la familia, de abuelos (as) a hijos (as), y de hijos (as) a nietos (as). Las niñas indígenas aprenden de miembros de su familia a hacer tortillas, a sembrar maíz, a limpiar la milpa, a cazar o pescar. Una investigadora externa tendría que ganarse la confianza de los expertos si desea adquirir algunos de estos conocimientos.

De igual manera, sus relaciones locales le ayudarán a mitigar la soledad, el aislamiento y el sentimiento de desplazamiento que frecuentemente suelen manifestar

las investigadoras externas al encontrarse en una cultura diferente a la suya (Bowern 2008: 13).

En los siguientes apartados discuto diversos factores sociales y comunitarios que una investigadora local encuentra cuando realiza investigación en su propia comunidad. Estos incluyen asuntos relacionados a los diversos papeles que la investigadora local personifica como mujer, como integrante de una familia intergeneracional extendida, como parte de una comunidad y como miembro de la academia. Esta sección concluye también con una discusión del papel que juegan los curanderos en la comunidad y en su trabajo con la investigadora.

Investigadora-mujer

La agencia, la cual se define como la capacidad de una persona para tomar decisiones, está estrechamente ligada con el papel que desempeñan las mujeres en la familia y en la comunidad respecto a las relaciones de parentesco y a las obligaciones que una persona tiene. En San Juan Quiahije, se espera que una mujer sea tranquila, callada y trabajadora para que encuentre pareja y pueda casarse. En la vida diaria las mujeres se encargan de las labores domésticas tales como hacer tortillas, preparar la comida, y cuidar a los niños. Los hombres sólo cocinan en las fiestas porque los contenedores de comida son muy pesados.

En el plano político los cargos públicos en el gobierno local los ocupan los hombres, al igual que la inspección de los límites territoriales. Hasta 1970, las mujeres también participaban en los rezos mensuales junto con el consejo de hombres ancianos y miembros de la autoridad (también hombres) para pedir a los espíritus por el bienestar de la comunidad. Hoy en día sólo los hombres participan en estos rezos mensuales (H. Cruz 2017).

El trabajo tradicional que realizan las mujeres en San Juan Quiahije es contrario al trabajo que hace una investigadora en la comunidad: grabar, licitar datos, escribir, enseñar y visitar a diferentes personas en el pueblo. Dado que las investigadoras privilegian este tipo de trabajo sobre el que realizan tradicionalmente las mujeres chatinas, se les puede ver como una rareza y se les perciba como flojas, como hombres, como libertinas o locas, lo cual puede ser causa de vergüenza para la familia ampliada.

Por ello, a pesar de las ventajas arriba mencionadas, el trabajo de campo no es fácil para ninguna investigadora, ya sea de la comunidad o de afuera. Las investigadoras locales también tienen que tener la agilidad para poder superar las limitaciones que les impone la comunidad por su género y naturaleza de trabajo. También tienen que lidiar con sentimientos de soledad y de desplazamiento como los que menciona Bowern (2008). Aunque estos sentimientos muchas veces son propiciados por diferentes factores. Las angustias que las investigadoras locales muchas veces suelen

sentir se debe a que los miembros de la comunidad y muchas veces su propia familia, no entienden el objetivo y la naturaleza de su trabajo. En muchas sociedades indígenas, “trabajo” significa hacer una actividad física como preparar la comida (tortillas) cuidar a los niños, ir a recoger leña, sembrar maíz, limpiar la milpa, construir una casa, acarrear agua o ir a apagar el fuego. Las actividades que realiza una investigadora no se consideran como un trabajo. A menudo, los miembros de la comunidad ven estas actividades como un *hobby* que realiza una persona en su tiempo libre.

Kwentu^k: el chisme

Mientras que los habitantes de Cieneguilla y San Juan profesan odiar el chisme, muchos tienen una relación ambigua con este tipo de discurso. Nadie quiere ser tachado como chismoso o andar por el pueblo recogiendo y regando chismes de un lugar a otro. Sin embargo, estas mismas personas se ofenden si sienten que alguien no comparte información con ellas. Sienten que, al negarles la información, no se les respeta.

El chisme es peligroso, hay registros de personas que han sido asesinadas por haber sido tachadas de chismosas o como resultado de un chisme. Éste es otro de los peligros que corre la investigadora por la naturaleza de su trabajo. El hecho de andar visitando y grabando audios o videos con un amplio sector de la comunidad, se pudiera percibir como que anda recogiendo y llevando chismes. Esto es aún más problemático para las investigadoras mujeres, ya que por su género, muchas veces se les tacha de ser chismosas. En una ocasión recibí una llamada muy urgente de mi tía Mila quien me decía que había llegado la tía Kaya muy consternada diciendo que Emiliana iba a mostrar, en un canal público de televisión mexicana, una entrevista que le había realizado. Mila dijo que la tía Kaya estaba llorando porque no quería aparecer en la televisión. Tuve que asegurarle a Mila que Emiliana no tenía planes de publicar entrevista alguna en la televisión y además, que por cuestiones éticas, Emiliana no podía publicar sin el consentimiento de Kaya. Este rumor se desvaneció, nunca escuché a Kaya preguntando su posible participación en la televisión.

Investigadora-miembro de una familia multigeneracional y amplia

En una localidad indígena, los núcleos familiares son el fundamento, el sostén y la continuación de la comunidad. Así como lo dice Gladys Tzul Tzul (2016), las familias indígenas están compuestas por unidades familiares ampliadas. Varias generaciones de la misma familia suelen vivir bajo el mismo techo en una casa principal. Estas

casas tradicionalmente consistían en una cocina, en chatino, *neq^A qan^E kiq^I* ‘la casa del fuego’ y un dormitorio, *neq^A qan^E kjin^I* ‘cuarto principal.’

Tradicionalmente, cuando las familias nucleares que residen en la casa principal crecen, se mudan a un lugar cercano. Mi familia ampliada vivía en la casa de mis bisabuelos Alberto *Tu^C-ke^A* y Arnulfa *Tyku^E Kiqya^I*. Alberto y Arnulfa tuvieron seis hijos y por un tiempo todos vivíamos en su casa. Conforme cada familia fue creciendo, poco a poco cada hijo o hija se fue mudando con sus respectivas familias cerca de la casa principal. Cada familia nuclear trabajaba en su propia tierra, pero también tenían que trabajar las tierras de Alberto y Arnulfa, los abuelos mayores. Las múltiples generaciones que conviven bajo el mismo techo aportan a la solidificación de los lazos afectivos, la ayuda mutua, la colectividad y los compromisos de reciprocidad.

Como menciona Emiliana Cruz en su artículo publicado en este volumen, la gran mayoría de los residentes de los pueblos de Cieneguilla y de San Juan son familiares nuestros, sobre todo porque los matrimonios en mi comunidad eran tradicionalmente endogámicos. Los residentes preferían casarse con personas de la misma comunidad. Las relaciones entre los habitantes del pueblo son muy estrechas. En el mismo pueblo tengo familiares por el lado de mi mamá y otros por el lado de mi papá. Un ejemplo es mi relación con mi prima Alma Cruz. El papá de Alma era Teobaldo Cruz, hermano de mi mamá. De igual manera Catalina Candelario, la mamá de Alma es prima segunda de mi papá. Eso hace que mis lazos de consanguinidad con Alma sean por el lado paterno y materno.

***Yweq^H* (maldición) y *yqu^H* (vergüenza)**

El colectivo familiar ejerce una fuerte presión hacia cada miembro (incluyendo la investigadora local) para que se conforme a lo que la familia y la comunidad dicten. De igual manera, cualquier cosa que le pase o cualquier cosa que haga algún miembro de la familia, debe de quedarse en los mismos. Una persona no debe divulgar los problemas de otro miembro de la familia en presencia de personas ajenas. En una ocasión mi familia hizo una fiesta de navidad en donde invitaron a niños de todo el pueblo para romper piñatas, recoger juguetes y tomar pan con café. De repente se me ocurrió decir que mi tío Arlo estaba borracho. Una prima que estaba parada junto a mí saltó para taparme la boca con sus manos para evitar que yo siguiera hablando de mi tío Arlo frente a niños ajenos a la familia.

Dependiendo del comportamiento de un individuo, sus acciones pueden ser causa de orgullo o vergüenza para la familia ampliada, como lo mencionaba arriba. Los miembros de la comunidad creen que las acciones de un individuo no sólo afectan a su persona, sino que también tocan a la familia. Así que si una integrante es considerada como libertina, resulta vergonzoso para la familia extendida. De

igual manera, cualquier compromiso, contrato, deuda o conflicto en el que incurra alguien con otras personas del pueblo, también se extiende a los miembros de la familia ampliada, incluyendo al investigador o investigadora.

Asimismo, cuando un individuo comete algún acto que la comunidad considera moralmente reprehensible, como robar, matar o codiciar, el castigo no solamente recae en el perpetrador de los hechos, sino que también se hereda a las nuevas generaciones. Estos comportamientos pueden traer mala suerte, enfermedades e incluso la muerte a las generaciones futuras. Esto, en chatino, se le conoce como *yweq^H* (maldición). Por ejemplo, mi tío Arlo dice que muchos de sus hermanos fueron asesinados a temprana edad (incluyendo mi papá) porque nuestro abuelo Ignacio Cruz, cuando era joven, era acusado de robar vacas de otras gentes del pueblo para ir a comérselas en el bosque con una banda de jóvenes que estaban peleando en la Revolución mexicana. El tío Arlo piensa que nuestra familia sigue cargando el *yweq^H* de las acciones del abuelo Ignacio.

Así como muchas familias han cultivado lazos de amistad con otras familias del pueblo, también existen hostilidades, muchas veces históricas, entre familias del mismo pueblo. Estos antagonismos en su gran mayoría han resultado en matanzas y enfrentamientos violentos (Greenberg 1989). Por lo tanto, habrá personas que se nieguen a trabajar con la investigadora local, especialmente si ésta pertenece a una familia con la que la potencial colaboradora o su familia tienen una historia de rivalidad.

Las obligaciones con la familia pueden llegar a nublar la objetividad que los métodos de investigación europeos le exigen a un investigadora local, quien a menudo se encuentra en medio de expectativas contrarias. Por un lado, la familia le exige lealtad y apoyo, por el otro lado la academia le exige objetividad. Las metodologías de investigación occidental exigen a los investigadores mantenerse al margen, neutra y objetivamente, como “una mosca en la pared.” Para que la investigadora pueda ascender en el escalafón laboral y “aportar a la ciencia,” la academia le exige escribir artículos con contenidos teóricos que sólo un grupo selecto de investigadores podrá entender.

Supongamos que una lingüista propone llevar a cabo un estudio sobre variación dialectal en su comunidad. De acuerdo a los métodos de la lingüística, debe tomar una muestra equitativa y amplia de los hablantes de la comunidad abarcando de igual manera género, edad, ubicación geográfica y estatus social para que el estudio sea válido. Estos requisitos pueden ser problemáticos para una investigadora local, porque habrá familias en el pueblo que se rehusarán a trabajar con ella, especialmente si hay grupos de hablantes que históricamente tienen una relación de enemistad con la familia de la investigadora, como lo mencionaba antes. Estos factores muchas veces causan confusión, desequilibrio y hacen que ésta se tambalee con un pie en la academia y otro en su comunidad.

Sin embargo, como decíamos, no todo es negativo. Tener familias en la comunidad también trae muchos beneficios, así como lo ilustraré a continuación. La noción de la familia ampliada ha influenciado mi investigación de la lengua chatina de

una manera profunda. Las relaciones familiares en la comunidad me han abierto las puertas para poder documentar, revitalizar y promover la lengua chatina. Mis familiares fueron los primeros que accedieron a contarme sus historias, rezos y costumbres ya que otras personas se rehusaban a trabajar conmigo inicialmente. De igual manera, los miembros de mi familia fueron mis primeros estudiantes en los cursos de chatino y también ellos fueron quienes escucharon atentamente la necesidad de preservarlo. Un viaje que hice a San José Ixtapan para hacer grabaciones del lenguaje, ilustra este punto. En diciembre del 2008, mi tía Mila y mi prima Zuri me acompañaron a la casa de su comadre en Ixtapan para grabar el chatino de la localidad. La comadre accedió a grabar una lista de palabras conmigo porque mi tía Mila se lo pidió cuando nos visitó en Cieneguilla. La comadre nos pidió ir a su casa en Ixtapan, la cual queda más o menos a 16 kilómetros de Cieneguilla. Debido a los conflictos territoriales que los habitantes de Ixtapan han tenido con los habitantes de Quiahije (E. Cruz y Smith en prensa), no teníamos permiso de las autoridades de Ixtapan para grabar la lengua. Para pasar desapercibidas salimos de Cieneguilla cuando todavía estaba oscuro. Llegamos a Ixtapan cuando estaba amaneciendo. La comadre nos recibió con gran entusiasmo y nos invitó a desayunar. Tuvimos que realizar las grabaciones a escondidas dentro de su casa, después de la grabación nos dio de comer y para llevar. Si yo no tuviera estas conexiones familiares, no hubiera tenido la oportunidad de grabar el chatino de Ixtapan.

Investigadora-miembro de comunidad y etnia

Toda persona que nace en la localidad adquiere obligaciones y compromisos perdurables con la familia, la comunidad y el territorio. Estos compromisos permanecen durante el transcurso de la vida de la persona e irán cambiando según vaya madurando. Las familias de Quiahije tienen la obligación de sostener con su mano de obra las instituciones comunitarias, tales como el gobierno local, la iglesia, las escuelas y la clínica médica. Cada familia tiene la obligación de servir, sin pago, a cada una de estas instituciones. En la comunidad, desde temprana edad (12 años) los hombres tienen que servir en cada uno de los diferentes rangos de la jerarquía del sistema tradicional de gobierno, al igual que servir como comité en la escuela, en la clínica médica y ser sacristanes o mayordomos en la iglesia. Algunos de estos servicios incluyen cocinar para algún evento especial, hacer velas e ir a recoger agua de trece manantiales para los rezos del pueblo, asesorar al municipio y mantener limpios y en buen estado los edificios públicos, los caminos y el panteón. Los hombres también tienen la obligación de inspeccionar los límites del territorio de Quiahije cada año.

Como se ha dicho, la obligación de servir a la comunidad se adquiere desde el momento que una persona nace. Mientras que en las sociedades de occidente im-

pera el individualismo sobre el bien común, las sociedades indígenas (incluyendo San Juan Quiahije) se rigen por el colectivismo, la reciprocidad y la conexión con los antepasados. Dichas relaciones se cimentan a través de los rezos y plegarias que acompañan la vida y la rutina diaria de los chatinos.

Los rezos que se llevan a cabo para los recién nacidos, muestran la relación permanente que un individuo tiene con la comunidad, los antepasados y el lugar. Cuando un niño o niña nace en San Juan Quiahije, la familia lo presenta a los espíritus de los antepasados y ofrece el servicio de éste al municipio cuando crezca (véanse líneas 12-19 de la Petición para el recién nacido, más abajo). Los habitantes de Quiahije creen que para que una persona logre crecer, madurar y alcanzar una vida digna, necesita en igual cantidad del sustento material (comida, techo, vestido y calzado), espiritual (rezos y ofrendas de flores, velas y agua) y territorial (montañas, bosques y ríos). En las peticiones que los papás hacen para una recién nacida, piden a los espíritus por su bienestar para que no le falte comida, techo y amor (líneas 1 a 11). También piden que la niña se logre, que madure, que encuentre pareja, que tenga hijos, pero sobre todo, que sea una buena ciudadana y sirva a su comunidad y a las montañas.

Los rezos para niños y niñas recién nacidas son especialmente necesarios debido a la marginación y la falta de servicios médicos, la tasa de mortalidad infantil en San Juan Quiahije era y sigue siendo muy alta. El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) reporta que la tasa de mortalidad infantil es de 20.953 comparada con la tasa de 12.1 a nivel nacional y de 12.4 en el estado de Oaxaca (INEGI 2016).

Entre las muchas funciones de los rezos, una es la de anclar al individuo con el territorio, con la cultura y con la comunidad, creando de esta manera una conexión casi biológica entre una persona y el territorio, la familia y la comunidad. Esto quiere decir que una persona que nace en este lugar siempre estará estrechamente ligada a este ecosistema. De igual manera Emiliana Cruz dice lo siguiente sobre el ritual del rezo que abajo se comparte: “Sembrar la placenta implica tener la protección de los ancestros y hace a la persona ser parte de este lugar, por lo tanto hay una estrecha relación entre un espacio ceremonial y el sentido de pertenencia a la comunidad” (en prensa p. 19).

A continuación se muestra una “petición para el recién nacido” (Narración de Félix Agripino Baltazar, con modificaciones y traducción al español de Hilaria Cruz):

1. kiqyu ^E kla ^J	Ancianos,
2. qan ^E kla ^J	Ancianas,
3. qwen ^A qne ^J kqu ^E	Ustedes lo crecen
4. qwen ^A qne ^J tjoq ^E	Ustedes lo harán fuerte
5. qwen ^A qne ^J tno ^G	Ustedes lo harán grande
6. qin ^J kwiq ^C no ^A ka ^J qya ^G	A este bebé que apenas bajó
7. no ^A ka ^J ntsu ^G	Al que apenas brotó

8. no ^A ka ^J yla ^E	Al que apenas llegó
9. sqwa ^H yaq ^E	Denle una mano
10. sqwa ^H skon ^E qin ^J	Denle un brazo
11. chaq ^F , ja ^E no ^E tya ^J jyan ^A	Para que cuando llegue el año
12. tya ^J koq ^F	[Para] cuando llegue el mes
13. tya ^J kla ^A	[Para] cuando llegue el día
14. ka ^J tnya ^J	[Éste] será autoridad
15. ka ^J kchin ^E	[Éste] será comunidad
16. Sqwa ^B yaq ^K kiqya ^C	Le echará una mano a las montañas
17. sqwa ^B yaq ^K kchin ^A	Le echara una mano a la comunidad
18. tyon ^J lo ^J	Se parará enfrente
19. tyon ^J chonqG	Se parará atrás

(Para conocer las convenciones ortográficas del chatino, ver Anexo 1).

Este estrecho vínculo entre una persona, su familia, su comunidad y el territorio beneficia el estudio del sistema social y lingüístico. Esto le permite al investigador llevar a cabo proyectos de largo plazo, lo cual eleva la calidad y profundidad del análisis. Esto es contrario a lo suele suceder cuando un investigador externo viene un rato, se va y muchas veces la comunidad ya nunca lo ve.

La noción de obligación ha influido de muchas maneras mi trabajo de investigación. La comunidad espera que un miembro que ha logrado una educación formal ayude a la comunidad a adquirir fondos para proyectos y obras públicas. Un líder exitoso, a los ojos de la comunidad, es aquel que logra obtener fondos del gobierno estatal o federal para servicios de alumbrado público, pavimentación y computadoras para las escuelas.

A menudo los miembros de la comunidad sienten que las investigadoras locales no aportan al bienestar de la comunidad. Por ejemplo, mis paisanos me han preguntado “¿en qué?” específicamente, apoyo a la comunidad. Muchos sienten que a pesar de que he logrado una educación universitaria, mis estudios no se han traducido en ningún apoyo material para la comunidad, pues no he construido una escuela, un hospital o pavimentado la carretera.

Así como lo hemos venido diciendo, las identidades de las investigadoras locales son complejas ya que representan diferencias económicas, educativas y de situación migratoria, comparado con otros miembros de la comunidad que no han tenido las mismas oportunidades. Sin embargo, para que el investigador indígena haya podido lograr el entrenamiento necesario para hacer trabajo de documentación lingüística, tuvo que salir de su comunidad para estudiar, también tuvo que tener la destreza de desenvolverse en otra lengua y en otras culturas, muchas veces sufriendo racismo y pasando hambre en el camino.

Al igual que los miembros de una familia esperan lealtad absoluta de sus miembros, la comunidad exige lo mismo. Al igual que con la familia, un miembro de la comunidad no debe divulgar asuntos que conciernen al pueblo entero y su relación con otros pueblos vecinos, especialmente si las comunidades están en conflicto, como es el caso que previamente mencionamos sobre el conflicto entre Quiahije e Ixtapan, dos pueblos chatinos que han peleado desde los años ochenta por cuestiones de límites (E. Cruz y Smith en prensa). La colección de materiales que he obtenido en Quiahije incluye un grupo de grabaciones que he realizado en asambleas generales del pueblo. Dichas grabaciones contienen conversaciones sobre los conflictos territoriales que Quiahije ha tenido con pueblos vecinos. Las conversaciones incluyen planes y acuerdos sobre cómo proceder en dichos conflictos. Dada la naturaleza de estas grabaciones, no pueden ser ampliamente compartidas sin permiso explícito de la comunidad. Igualmente estoy convencida que la única razón por la que la comunidad accedió a que yo grabara estas conversaciones fue porque soy parte de la comunidad. Un investigador externo difícilmente hubiera podido hacer este trabajo.

Trabajo con curanderos

Otra área problemática para las investigadoras locales es su trabajo con curanderos y curanderas. Durante el transcurso de mi investigación he trabajado cercanamente con ellos, dado que son los portadores del conocimiento local (incluyendo su amplio conocimiento de los rezos, oratorias, plantas y lugares sagrados). Mi trabajo con los curanderos a menudo me ha causado malentendidos con mi familia porque, al igual que otras personas en la comunidad, piensan que es peligroso asociarse con estos especialistas.

Los chatinos tienen una relación complicada con los curanderos, por un lado, acuden a ellos para consultas para aliviar enfermedades y aflicciones, y por el otro lado creen que usan sus conocimientos para traerles mala suerte, robarse su espíritu, causarles enfermedad o hasta la muerte. Cuando alguien se enferma o se muere, siempre nombran a uno de ellos como el que le hizo daño.

Hasta los años ochenta no había médicos alópatas en Quiahije, así que los residentes dependían de curanderos, hierberos y hueseros para diagnosticarlos y curarlos de enfermedades tanto físicas como mentales, por ejemplo, diarrea, gripa, dolor de espalda, dolor al orinar, partos y también interpretación de los sueños y mal de amores. También les consultan para encontrar personas perdidas, para prevenir que sus enemigos les hagan daño o, en estos tiempos, para tener suerte para cruzar la frontera a los Estados Unidos.

A pesar de que actualmente en Quiahije ya hay acceso a la medicina alopática por medio de la clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y de varios

doctores y doctoras originarios de San Juan que tienen sus prácticas privadas en el pueblo, mucha gente sigue acudiendo con los curanderos. Los seguidores de estas prácticas se llaman a sí mismos gente de creencia, *nten^B kre^Knsya^B*. En el siguiente apartado describiré mi trabajo con una curandera a la que llamaré Lila.

Lila la curandera, un micro estudio de caso

Cuando regreso a Quiahije para hacer trabajo de campo (a partir del 2004), suelo hospedarme en la casa de mi abuelo. Una vez instalada, recorro el pueblo buscando personas con quien platicar y grabar en audio. Mi familia siempre está al tanto de dónde voy, con quién hablo y con quién ando. He trabajado frecuentemente con una curandera de mi pueblo a quien llamaré Lila para proteger su identidad. Muchos de los residentes temen a Lila porque se ha ganado la fama de usar sus conjuros para dañar a la gente.

Dicen que cuando Lila visita la casa de alguna persona, tiene escondido entre sus ropas, plantas, agua o algún material de hechicería que deja caer de manera desapercibida en alguna parte de la casa mientras los dueños están distraídos, con el fin de que los habitantes enfermen o mueran. Además, cuando Lila va a ayudar a las fiestas de mayordomía que se celebran durante el transcurso del año, le gusta sentarse junto a las ollas de comida en las que se sirve a los invitados. A Lila le gusta este trabajo, el de servir comida en las mayordomías, porque es un quehacer prestigioso dentro de la jerarquía de las ayudantes de fiestas y, por lo tanto, una labor asignada a las ancianas de mucha experiencia y respeto. Esto causa mucho estrés entre algunos anfitriones porque a menudo los invitados se rehúsan a comer la comida que Lila sirve. La gente dice que a Lila le gusta servir la comida porque mientras está echando comida en los platos, deja caer materiales de hechizos en la comida.

Al igual que con otros curanderos, los residentes de Quiahije tienen una relación muy ambigua con Lila. Mientras que en público se rehúsan a hablarle, en privado la visitan para que lea las cartas de tarot, para diagnosticar malestares, interprete los sueños y pesadillas, o para que haga trabajo de hechicería. En mi experiencia trabajando con Lila, siempre me ha parecido una persona inteligente, con un enorme talento en el arte verbal y la oratoria chatina. Conoce mucho sobre plantas medicinales y tiene una gran habilidad para recitar rezos para cualquier ocasión, incluyendo rezos dirigidos a las plantas, animales, lugares sagrados y también para olvidarse de un novio o un amante. Cada vez que la visito, me platica mucho sobre su vida, sobre hierbas que uno debe usar para curar a los pacientes y sobre los rezos que lleva a cabo. Cuando salgo a visitar a Lila, trato de no avisarle a mi familia por temor a que me digan que no vaya. A veces cuando regreso a casa y se dan cuenta que fui, hacen bromas sobre hechicería y me hacen preguntas sobre la visita, sobre lo que platicamos y quienes llegaron a su

casa mientras yo estaba allí. Mi abuelo es una persona introvertida y es el único que no tiene opinión sobre mi trabajo con Lila, al menos eso es lo que yo pensaba. Hasta que un día me hizo saber su opinión sobre mi trabajo con Lila.

Esto fue lo que pasó cuando regresé a hacer trabajo de campo en un verano lluvioso del año 2008. Como era costumbre, trabajé con Lila. Cuando terminé mi trabajo, hice planes para ir a la ciudad de Oaxaca, la cual queda como a seis horas en carro desde la comunidad, e invité a mi abuelo a acompañarme. El abuelo aceptó ir conmigo a la ciudad. Salimos temprano del pueblo y nuestro viaje iba sin mayores complicaciones. Cuando estábamos a una hora de la ciudad, de repente mi abuelo me dijo: “¿Sigues trabajando con Lila?” Yo le conteste que sí, y luego prosiguió a decirme. “Sabes que ella es una persona muy mala, ¿no? Ella le hizo brujería a tu tío y por eso tu tío casi se murió.”

Según el abuelo, cuando Lila supo que mi tío le había tapado el camino, le hizo brujería para que él mismo se hiciera daño. El abuelo dijo: “Yo le dije a tu tío, ‘no debiste haberle tapado el camino a esa mujer porque ella es muy mala y te va a hacer daño’, y eso fue lo que pasó.” Según el abuelo, el accidente ocurrió a los dos días de que le tapara el paso a Lila. El abuelo continuó: “Tu tío casi se muere por culpa de esa mujer.” Indirectamente, mi abuelo me estaba diciendo que no estaba de acuerdo con que yo trabajara con Lila.

Mi abuelo se refería a un derrame cerebral que tuvo mi tío cuando se pegó en la cabeza con un poste de madera que estaba usando para cercar un terreno. Mi abuelo dijo que mi tío cercó el camino por donde pasaba Lila todos los días para ir a su milpa. Para salvarle la vida al tío, tuvieron que abrirle la cabeza de emergencia para aliviar la presión. Esta operación casi lo mató. El abuelo dijo que Lila había provocado el accidente con sus hechizos porque estaba enojada con mi tío. Yo sólo escuché a mi abuelo, afirmando lo que escuchaba. Nada dije. Esta historia la he narrado para mostrar la complicada relación que existe entre las investigadoras indígenas con sus familiares.

Conclusiones

En este artículo se narraron las experiencias de una investigadora indígena que realiza trabajo de campo en su propia comunidad. Se habló del papel paradójico que juega entre los diferentes contextos en que se desenvuelve: la academia, la familia, la comunidad, aunado a su situación de género.

Mientras muchos académicos sostienen que los investigadores e investigadoras indígenas no aportan lo suficiente a las teorías lingüísticas, los miembros de la comunidad sienten que no aportan al desarrollo de su comunidad de origen con obras concretas y tangibles tales como edificios públicos, con recursos económicos o por

medio de consultorías sobre cómo lidiar con el mundo exterior o con problemas con pueblos vecinos.

Asimismo, mientras que en los recintos académicos de los países desarrollados las mujeres en general luchan contra el acoso sexual, el pago inequitativo y la falta de respeto, las mujeres “de color” en estos lugares adicionalmente luchan contra la falta de apoyo, el racismo y el clasismo institucional. Muchas veces los miembros de la academia sienten que las mujeres indígenas no están ahí por su capacidad intelectual sino por acción afirmativa.

Por otro lado, en la comunidad a las mujeres en general se les demanda timidez. A las investigadoras locales, por la naturaleza de su trabajo consistente en grabar, preguntar y opinar, se les ve como libertinas, peligrosas, o como personas que reco-gen datos de la lengua para venderlos en el mercado abierto.

Frente a ello, el creciente número de miembros de comunidades indígenas llevando a cabo trabajo de documentación, revitalización y promoción de sus lenguas, nos lleva a la necesidad de conocer sus experiencias, ya que hasta el momento, la mayor parte de las experiencias de campo, herramientas y metodologías que se publican, son de académicos externos.

Urge crear espacios, tanto en la academia como en la comunidad, donde los investigadores y las investigadoras locales puedan, desde otros saberes, compartir experiencias, crear materiales, metodologías y herramientas que sean de utilidad para ambos contextos.

Sin la participación equitativa de los hablantes indígenas en las investigaciones de sus lenguas, dichos esfuerzos lamentablemente seguirán siendo en su mayor parte inadecuados e incompletos.

Ante ello, hago una invitación a los investigadores e investigadoras indígenas, presentes y futuras, a tener la firmeza de hablar y de visibilizar su trabajo y sus experiencias. Que abran espacios para investigar, documentar, analizar, escribir, publicar y compartir. Participar en el diálogo tanto comunitario como académico sobre diversos aspectos de la lengua, la cultura, y la política.

ANEXO I CONVENCIONES ORTOGRÁFICAS

CONSONANTES

AFI	ORTOGRAFÍA
ⁿ b	mb
ⁿ d	nd
ⁿ d̥	ndy
ŋ	ng
h	j
k	k
kw	kw
ⁿ kw	nk ^w
ⁿ k	nk
ⁿ k̥	nky
l	l
ɫ	ly
ɭ	ly
m	m
n	n
ɳ	ny
p	p
r	r
s	s
t	t
ⁿ t	nt
ɬ	ty
ⁿ ɬ	nty
w	w
ʃ	x
j	y
ʔ	q
tʃ	ch

VOCALES

	AFI	ORTOGRAFÍA
Vocales orales	a	a
	e	e
	i	i
	o	o
	u	u
Vocales nasales	ã	an
	ẽ	en
	ĩ	in
	õ	on

TONOS

NIVELES		DESCENDENTES		ASCENDENTES	
k	Super alto	J	Medio bajo	H	Medio super alto
E	Alto	B	Alto bajo	I	Medio alto
C	Medio			G	Bajo alto
A	Bajo			F	Bajo medio

Referencias bibliográficas

- Bell, Jeanie. 2007. Why we do what we do! Reflections of an Aboriginal linguist working on the maintenance and revival of ancestral languages. *Ngoonjook: a Journal of Australian Indigenous Issues*, no. 30: 12-18.
- Belmar, Francisco. 1905. *Lenguas indígenas de México. Familia mixteco-zapoteca y sus relaciones con el otomí- Familia zoque-mixe.-Chontal.-Huave y mexicano*. Imprenta Particular, México.
- Belmar, Francisco. 1902. *Idiomas del estado de Oaxaca, Investigaciones sobre la lengua chatina*. Imprenta del Comercio, Oaxaca.
- Belmar, Francisco. 1901. *Idiomas indígenas del estado de Oaxaca, Breve noticia del idioma Papabuco, del pueblo de Elotepec*. Imprenta del Comercio, Oaxaca.
- Benedicto, Elena and Mayangna Yulbarangyang Barna. 2007. A model of participatory action research: the Mayangna linguists' team of Nicaragua. In *Proceedings of the XI FEL Conference on "Working Together for Endangered Languages-Research Challenges and Social Impacts"*. 29-35.
- Berez, Andrea L., Mulder Jean, Rosenblum Daisy. 2010. Fieldwork and linguistics analysis in Indigenous Languages of the Americas. *Language Documentation & Conservation Special Publication No. 2*.
- Boas, Franz. 1913. Notes on the Chatino Language of Mexico. *American Anthropologist*. 15 (1): 78-86.
- Bowern, Claire. 2008. *Linguistic Fieldwork: A Practical Guide*. New York, NY: Palgrave MacMillan.
- Campbell, Eric. 2013. The internal diversification and subgrouping of Chatino. *International Journal of American Linguistics* 79(3): 395-420.
- Córdova, Juan de. 1957 [1578]. *Arte del idioma zapoteco*. Ediciones Toledo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Cruz, Emiliana y Ana Smith Aguilar. En prensa. Deslindes, amojonamientos y fragmentación de las tierras comunales en el siglo XIX. El caso de San Juan Quiahije. En *Paisajes y Representación del Pueblo de Indios: Un Estudio Introductorio y Seis Casos*, editado por Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb. UNAM: Instituto de Geografía.
- Cruz, Emiliana. En prensa. Paisaje lingüístico en San Juan Quiahije. En *Lenguas Mesoamericanas en el Siglo XXI: Enfoques Socioculturales y Tipológicos*. Editado por Mario Chávez Peón y M. de Lourdes de León Pasquel. México: CIESAS (Colección México).
- Cruz, Emiliana y Anthony Woodbury. 2014. Collaboration in the context of teaching, scholarship, and language revitalization: Experience from the Chatino Language Documentation Project. *Language Documentation & Conservation* 8: 262-286.

- Cruz, Hilaria. 2019. La Ética en la Documentación de Lenguas. En *Qué Hacer para Documentar y Revitalizar una Lengua*. Inocencia Arellano, editor. Universidad de Querétaro, Mexico.
- Cruz, Hilaria. 2017. Prayers for the Community: Parallelism and performance in San Juan Quiahije Eastern Chatino. *The Oral Tradition Journal*. Volume 31, Issue 2:509-534.
- Cruz, Hilaria. 2014. *Linguistic poetics and rhetoric of Eastern Chatino of San Juan Quiahije*. PhD Dissertation University of Texas at Austin.
- Dahlstrom, Amy. 2020. "UChicago." Facebook, July 20, 2020. <https://www.facebook.com/amy.dahlstrom.7/posts/1713665148781410>
- Dorian, Nancy C. 1981. *Language death: the life cycle of a Scottish Gaelic dialect*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- England, Nora. 1995. Linguistics for indigenous American languages: Mayan examples. *Journal of Latin American Anthropology* 1:122-149.
- Gippert, J., Himmelmann, N., Mosel, U. 2006. *Essentials of Language Documentation*. Berlin, New York: Walter de Gruyter/México: INALI.
- Greenberg, James B. 1989. *Blood ties: Life and violence in rural Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Himmelmann, N. 1998. Documentary and descriptive linguistics. *Linguistics* 36: 161-195.
- Hyman, Larry. 2001. Fieldwork as a state of mind. In *Linguistic Fieldwork*. Editado por Newman, Paul y Ratliff, Martha. 2001. 15-33. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- INEGI. 2016. *Perfil sociodemográfico de la población de habla indígena*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Krauss, Michael E. 1992. The World's Languages in Crisis. *Language* 68(1). 4-10.
- Macaulay, Monica. 2004. Training Linguistics Students for the Realities of Fieldwork. *Anthropological Linguistics*, Vol. 46, No. 2.
- Mosel, Ulrike. 2006. *Fieldwork and community language work*. In *essentials of Language Documentation*. Edited by Gippert, J., Himmelmann, N., Mosel, U. 2006. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Newman, Paul y Ratliff, Martha. 2001. *Linguistic Fieldwork*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pride, K. 2004. Gramática chatina de la zona alta. In K. Pride, & L. Pride, *Diccionario chatino de la zona alta* (pp. 343-418). México: Instituto Lingüístico de Verano. Pride, K., & Pride, L.
- Pride, K. 1965. *Chatino Syntax*. México, D.F: Summer Institute of Linguistics.

- Sahagún, Bernardino. 1499-1590, Arthur J. Anderson, and Charles E. Dibble. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Santa Fe, NM: School of American Research, 1970.
- Sullivant, JR. 2016. Reintroducing Teojomulco Chatino. *International Journal of American Linguistics* 2016 82:4, 393-423.
- Tzul Tzul, Gladys. 2016. *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. México: Instituto AMAQ.
- Upson, B. W., & Longacre, R. E. 1965. Proto-Chatino phonology. *International Journal of American Linguistics*, 31, 312-22.
- Woodbury, Anthony y Nora England. 2004. Training speakers of indigenous languages of Latin America at a US university. In *Language documentation and description*, Volume 2 editado por Peter Austin. 122-139. London: Hans Rausing Endangered Languages Project, SOAS.