

UNIVERSIDAD DE SONORA

División de Humanidades y Bellas Artes

Maestría en Lingüística

Chabé nilúame natáli:

**Análisis de los referentes principales en el discurso mítico
ralámuli**

TESIS

Que para optar por el grado de

Maestro en Lingüística

presenta

Edgar Adrián Moreno Pineda

2013

Universidad de Sonora

Repositorio Institucional UNISON



**"El saber de mis hijos
hará mi grandeza"**



Excepto si se señala otra cosa, la licencia del ítem se describe como openAccess

ÍNDICE

ABREVIATURAS

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO I: ANTECEDENTES, JUSTIFICACIÓN Y PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN 4

1.1 Antecedentes de investigación	5
1.2 Justificación	9
1.3 Planteamiento del problema	10
1.3.1 Hipótesis	11
1.3.2 Objetivos	11
1.4 Enfoque metodológico del trabajo	12

CAPÍTULO II: UBICACIÓN GEOGRÁFICA, MEDIO AMBIENTE, CONTEXTO HISTÓRICO Y ETNOGRAFÍA DE LOS *RALÁMULI*

¡Error! Marcador no definido.3

2.1 Medio ambiente	14
2.2 Contexto histórico: Proceso de conquista y evangelización	17
2.3 Contexto histórico: inclusión de la población tarahumara dentro de la sociedad mexicana en la época independiente	21
2.4 <i>Je'na nijé bité</i> . La comunidad <i>ralámuli</i>	27
2.5 La vigencia e influencia del ciclo agrícola - ritual <i>ralámuli</i>	31
2.6 Sociolingüística de los <i>ralámuli</i> : aspectos demográficos y características de los hablantes	41
2.7 Etnografía del habla de los <i>ralámuli</i> de Munérachi	46
2.7.1 Análisis del uso del habla	47
2.7.2 Actitudes hacia el uso del habla e ideologías lingüísticas de los <i>ralámuli</i>	49
2.7.2.1 Actitudes hacia la lengua	52
2.7.3 Adquisición de la competencia para el habla	55
2.7.4 El uso del habla en la educación	56
2.7.5 El habla como herramienta de control social	57
2.8 Resumen	58

CAPÍTULO III: DESCRIPCIÓN FONOLÓGICA Y MORFOLÓGICA DEL *RALÁMULI RA'ÍCHALA* 60

3.1 Características genéticas de la lengua	61
3.2 Orden de los constituyentes	66
3.3 Fonología del <i>ralámuli raíchala</i>	66
3.3.1 Consonantes	69
3.3.1.1 Glotal	73
3.3.1.2 Debilitamiento de consonantes	74
3.3.2 Vocales	75
3.3.3 Sistema silábico y acentual	76
3.4 Morfología del <i>ralámuli</i>	79
3.4.1 Morfología derivacional y otros mecanismos de formación de palabras	79
3.4.1.1 Sufijos adejentivadores y nominalizadores	81
3.4.1.2 Sufijos en los numerales	83
3.4.1.2.1 Sufijos repetitivos	83
3.4.1.2.2 Restricción	84
3.4.1.2.3 Distributivo	85
3.4.1.2.4 Colectivo	85
3.4.1.3 Instrumentales	86
3.4.1.4 Verbalización	86
3.4.1.5 Conversión por metonimia	87
3.4.2 Morfología flexiva	87
3.4.2.1 Flexión nominal	89
3.4.2.1.1 Flexión nominal en el <i>ralámuli</i> de Munérachi	90
3.4.2.1.1.1 Marcación de caso	90
3.4.2.1.1.1.1 Locativo	90
3.4.2.1.1.1.2 Posesión	92
3.4.2.2 Flexión verbal	94
3.4.2.2.1 La categoría de número en el verbo <i>ralámuli</i>	94
3.4.2.2.2 Concordancia de verbos posicionales	98
3.4.2.2.3 Aspecto	102
3.4.2.2.3.1 Perfectivo	103
3.4.2.2.3.2 Reportativo	104
3.4.2.2.3.3 Imperfectivo	105
3.4.2.2.3.4 Habitualidad	105
3.4.2.2.3.5 Progresivo	106
3.4.2.2.3.6 Desiderativo	106
3.4.2.2.4 Tiempo verbal	106
3.4.2.2.4.1 Pasado pasivo	107
3.4.2.2.4.2 Futuro pasivo	108
3.4.2.2.4.3 Futuro singular	108
3.4.2.2.4.4 Futuro plural	109
3.4.2.2.5 Modo	109
3.4.2.2.5.1 Irrealis	109
3.4.2.2.5.1 Potencial	110

3.4.2.5.2 Imperativo	111
3.4.2.2.6 Valencia verbal	111
3.4.2.2.6.1 Aplicativo	111
3.4.2.2.6.2 Causativo	112
3.5 Resumen	113
CAPÍTULO IV: DISCURSO Y REFERENCIA	115
4.1 Discurso y referencia	115
4.1.1 Discurso	116
4.1.2 Referencia y referente	121
4.1.2.1 Tipos de referentes	123
4.1.2.2 Tipos de referencia	123
4.1.2.2.1 Referencia específica	124
4.1.2.2.2 Referencia no específica	126
4.1.3 Procesos cognitivos en la referencia	128
4.1.3.1 La deixis	129
4.2 Resumen	131
CAPÍTULO V: EL MITO Y LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN	132
5.1 Cosmovisión	132
5.1.1 El mito	135
5.2 Etnografía de la comunicación	138
5.2.1 Comunidad comunicativa	142
5.2.2 Repertorio comunicativo	143
5.2.3 Competencia comunicativa	144
5.3 Resumen	143
CAPÍTULO VI: ANÁLISIS DE LOS MITOS RALÁMULI DEL EJIDO MUNÉRACHI	147
6.1 Etnografía del habla de los mitos en el ejido Munérachi	148
6.1.1 Transmisión de los mitos	148
6.1.2 Participantes de los mitos	150
6.1.3 Contexto de transmisión de los mitos	151
6.2 Taxonomía de los relatos míticos	153
6.3 Análisis del discurso mítico	155
6.4 Estructura del discurso mítico	157
6.4.1 Mito de <i>uriki</i>	159
6.4.2 Mito del <i>konomí</i>	161
6.4.2 Mito del yúmari	165

6.5 Características sintácticas del mito <i>ralámuli</i>	168
6.5.1 Aspecto de los verbos	169
6.5.2 Citativos	171
6.5.3 Fórmulas temporales	174
6.6 Inclusión en campos semánticos de los referentes principales	177
6.7 Mecanismos de referencia en el discurso	182
6.7.1 Nominal pleno	183
6.7.2 Frase nominal	184
6.7.3 Anáfora cero	185
6.7.4 Pronombre	185
6.7.5 Demostrativos	187
6.8 Análisis de los referentes en el discurso mítico <i>ralámuli</i>	187
6.8.1 Mecanismos de referencia en los mitos cosmogónicos	188
6.8.2 Mecanismos de referencia en los mitos etiológicos y heroicos	193
6.8.3 Mecanismos de referencia en los mitos cosmológicos	198
6.9 Implicaciones sociales y culturales de los mitos	205

CONCLUSIONES **210**

ANEXOS **213**

BIBLIOGRAFÍA **244**

Índice de cuadros

Cuadro 1. Ciclo agrícola – ritual en el pueblo de Munérachi	40
Cuadro 2. Constitución dialectal del <i>ralámuli ra'ichala</i> del Ejido Munérachi	49
Cuadro 3. Conformación de la familia lingüística yuto-nawa	62
Cuadro 4. Filiación lingüística del <i>ralámuli ra'ichala</i>	65
Cuadro 5. Secuencias narrativas en el mito de <i>uriki</i>	159
Cuadro 6. Secuencias narrativas en el mito de <i>konomí</i>	161
Cuadro 7. Secuencias narrativas en el mito de <i>yúmari</i>	165

Índice de tablas

Tabla 1. Propuesta fonológica de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara (CET)	67
Tabla 2. Propuesta fonológica para el ejido Munérachi	68
Tabla 3. Consonantes oclusivas en el <i>ralámuli ra'ichala</i> de Munérachi	70
Tabla 4. Consonantes nasales en el <i>ralámuli ra'ichala</i> de Munérachi	70
Tabla 5. Consonantes vibrantes en el <i>ralámuli ra'ichala</i> de Munérachi	71
Tabla 6. Consonantes fricativas en el <i>ralámuli ra'ichala</i> de Munérachi	72
Tabla 7. Consonantes aproximantes en el <i>ralámuli ra'ichala</i> de Munérachi	72

Tabla 8. Consonantes laterales en el <i>ralámuli ra'ichala</i> de Munérachi.....	73
Tabla 9. Consonantes africadas en el <i>ralámuli ra'ichala</i> de Munérachi.....	73
Tabla 10. Inventario vocálico del <i>ralámuli ra'ichala</i> del ejido Munérachi	75
Tabla 11. Tipos de sílabas reportados en el <i>ralámuli ra'ichala</i>	77
Tabla 12. Acentos con relación al tipo de palabras	77
Tabla 13. Movimiento del acento en palabras sufijadas	78
Tabla 14. Verbos que presentan cambio de sonoridad	95
Tabla 15. Verbos con cambio fonológico en el sufijo para contraste entre singular y plural.....	95
Tabla 16. Concordancia de morfemas con pronombres.....	96
Tabla 17. Verbos con diferente sufijo para marcar plural	96
Tabla 18. Verbos con suplección.....	97
Tabla 19. Verbos con contraparte	97
Tabla 20. Verbo 'ver' en progresivo.....	100
Tabla 21. Paradigma verbo comprar conjugado en perfectivo	104
Tabla 22. Mitos recopilados en el ejido Munérachi.....	156
Tabla 23. Uso de morfema perfectivo y reportativo en los mitos.....	170
Tabla 24. Uso de citativos en los mitos	172
Tabla 25. Correspondencia de tipo de fórmulas utilizadas en los mitos.....	176
Tabla 26. Inclusión de los referentes en campos semánticos.....	179
Tabla 27. Pronombres en <i>ralámuli ra'ichala</i>	186
Tabla 28. Referentes y mecanismos de referencia en los mitos cosmogónicos.....	189
Tabla 29. Mecanismos de referencia en los mitos etiológicos y heroicos	194
Tabla 30. Mecanismos de referencia utilizados en los mitos cosmológicos.....	200

ABREVIATURAS

1: primera persona

2: segunda persona

3: tercera persona

ADZ: adjentivizador

AGZ: agentivizador

APL: aplicativo

AUM: aumentativo

CE: característica existencial

CVO: colectivo

DEM: demostrativo

DES: desiderativo

DET: determinativo

DIS: distributivo

ENF: enfático

ENTRE: entre

FPV: futuro pasivo

FSG: futuro singular

FPL: futuro plural

HAB: habitual

IMVO: imperativo

INF: infinitivo

INS: instrumental

IRR: irrealis

LOC: locativo

O: ordinal

PFV: perfectivo

PL: plural

POS: posesivo

POT: potencial

PROG: progresivo

REP: reportativo

RES: restricción

RT: repetición

SG: singular

VRBLZ: verbalizador

AGRADECIMIENTOS

Gracias a la fe de Roberto Martínez, Sergio Bogard y Guadalupe Sánchez por recomendar a este arqueólogo en el mundo de la lingüística. A la Mtra. Carmen Morúa Leyva por toda su paciencia e interés en mostrarme el análisis del discurso a través de orientaciones y pláticas. A la maestra Zarina Estrada por todas las oportunidades que me ha brindado. Al maestro José Luis Moctezuma Zamarrón, al enseñarme ese lado antropológico de la lingüística. Además a mis maestros que me formaron como lingüista, Albert Álvarez, Ana Lidia Munguía, Constantino Martínez, Mercedes Tubino e Ía Navarro y a Maricarmen Cárdenas por todas enseñanzas. Agradezco a Benhard Hurch de la Universidad de Graz, Austria quien me recibió y me mostró la otra parte de la lingüística europea.

A la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México por darme la oportunidad de desenvolverme como lingüista. Particularmente le estaré siempre agradecido a Bianca Paola Islas Flores. Al director Rodolfo Coronado, por brindarme las facilidades para poder concluir esta etapa. A mis nuevos compañeros de burla, ocio y sobre todo de trabajo, Luisa Ortega, Said Hernández, Paulina Mundo, Blanca Martínez, Carmen Lerma, Nelsy Requena, Daniel Calderón, Andrés Osceguera, Carlos Cruz, Tobías García, Nadia Giral, Cristina Núñez, Oli, a la banda dura de la biblioteca, las chicas de diseño, todos muchas gracias por acogerme al concluir esta etapa.

A mis compañeros de maestría, Melquiades, Araceli y Mario, por todos los buenos y los malos momentos, pero sobre todo a mi buen amigo, colega y compañero de andanza José Abel Valenzuela por todas las aventuras y los planes a futuro dentro del mundo de la lingüística y la antropología. Agradezco a mis colegas: Jesús Villalpando, Roberto Ibarra, Fany Muchembled, Cecilia Gimeno, Maria Larios, Stefanie Ramos, Claudia Córdova, Emiliano Cruz.

A mis amigos Edgar Martínez, Fátima Araiza, Erik Torales, Félix Lerma, Blanca Cárdenas, Nadia Zempoaltecatl, Carolina Arreola, Alba Téllez, Laura Díaz. A la banda de Sonora Ismael Sánchez, Lizete Cristal, Emmanuel Mendoza, Iván Absalón, Adrián López, Claudita, Kanek, John Carpenter, Paquito, Yorch, Manuel Graniel. A mis amigos de toda la vida Felipe y Alma y en especial a Violeta por aguantar otros dos años a mi lado.

Esta tesis no habría sido posible sin la hospitalidad de la gente *ralámuli* de las rancherías de Munérachi, Nápachare, Santa Rita y Sorichique, principalmente a mis compadres Matías y Martín, además de García por presentarme a su mamá Rosarita que amablemente compartió con este chabóchi su conocimiento.

Gracias a mi familia, mi madre Rocío Pineda, mi padre Javier Moreno y mi hermana Daniela Moreno, y a Rosario, Patricia, Amalia, Montse, y José del Rosario por querer conocer sobre la lingüística. Por último agradezco a CONACYT, por haberme dado la oportunidad de estudiar un posgrado con sus programas de becas. Y si continuo creo que podré hacer una tesis de este discurso a todos ustedes. **MATETELA BA**¡¡¡¡¡

INTRODUCCIÓN

En esta investigación se presenta un análisis de la mitología *ralámuli* del ejido Munérachi, centrado principalmente en los referentes participantes, con el objetivo de tener una idea amplia sobre las concepciones culturales que los *ralámuli* tienen de su entorno y la manera de manifestarlas mediante la lengua, donde se encuentran algunas pautas de la cosmovisión.

El discurso es entendido aquí como una expresión lingüística en la que se plasman experiencias y concepciones surgidas del contexto social, cultural e histórico de cada grupo humano. Por esa razón, en esta investigación no solamente es importante comprender el funcionamiento de los elementos del lenguaje que permiten construir los discursos, sino también sus condiciones de producción y circulación a partir de sus relaciones con el contexto socio-histórico y cultural.

Por ello, se busca lograr una visión integrada de los aspectos tanto lingüísticos como etnoculturales, ya que el género discursivo del mito, por sus especiales nexos con la realidad social, muestra características lingüísticas de forma que a su vez definen pautas culturales.

Con esta investigación se pretende contribuir en general al desarrollo de una etnografía de la comunicación de los grupos hablantes de lenguas nativas de México, y en particular, al conocimiento del género discursivo del mito en la población *ralámuli*, con ello, se intenta también favorecer a los diversos estudios que se han realizado sobre otras variedades del *ralámuli*, para tener un conocimiento más amplio de la lengua especialmente en su dimensión discursiva. En lo que respecta al conocimiento antropológico y lo

arqueológico, esta pesquisa intenta aportar a la comprensión de la cosmovisión *ralámuli* lo que puede aportar importantes elementos a las interpretaciones arqueológicas desde la iconografía presente en el arte rupestre y la cerámica, por ejemplo, la explicación de los distintos territorios simbólicos a partir de la tradición oral.

Esta investigación se compone de seis apartados. El capítulo I comprende los aspectos metodológicos a desarrollar a lo largo de la tesis, además de los antecedentes de investigación, así como la hipótesis y los objetivos a alcanzar. El capítulo II hace una descripción etnográfica de la población, además de retomar cuestiones etnohistóricas que dieron origen a las actuales poblaciones *ralámuli* de la Sierra Tarahumara. Además dedico un apartado a la etnografía de la comunicación de las comunidades investigadas.

El capítulo III muestra una descripción morfológica y fonológica de la variante hablada en el ejido Munérachi, municipio de Batopilas, con el objetivo de centrar las bases para el posterior análisis de los datos.

El capítulo IV y V describe los conceptos a utilizar durante el desarrollo del trabajo, mismo que se centra en la etnografía de la comunicación, modelo utilizado por Hymes y Sherzer, entre otros, para dar cuenta de aspectos lingüísticos, relacionados con la cultura y la sociedad.

Por último, el capítulo VI analiza los distintos textos recopilados durante seis temporadas de campo en diversas comunidades del ejido Munérachi, centrándonos principalmente en el estudio de los referentes y complementando la investigación con cuestiones sintácticas, morfológicas y estructurales de los relatos.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES, JUSTIFICACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1 Antecedentes de investigación

Los trabajos que se han desarrollado en la Sierra Tarahumara, han sido principalmente de carácter antropológico, es decir, explican fenómenos relacionados con la interacción del hombre en sociedad. De ellos, destacan las investigaciones realizadas por Bennett y Zingg (1935), Kennedy (1970), Pennington (1981), Montemayor (1995), Levi (2001), Sariego (2002) y Herrera (2008), así como el trabajo realizado a finales del siglo XIX por el explorador noruego Carl Lumholtz, quien sintetiza su información en el libro de *El México Desconocido*, que además de documentar aspectos importantes de la población serrana como características físicas, rituales y entorno social, hace una descripción de las diversas lenguas con las que se encontró.

Por otra parte, los trabajos de Bonfiglioli (2008) y De Velasco (2006), se centran en la cosmovisión de los *ralámuli* a partir de la danza, basándose en celebraciones específicas como el *yúmari*. En estos trabajos se concluye que en la danza se reproduce el

conocimiento cosmogónico que tienen sobre el mundo y su buena realización regula la convivencia con los diferentes seres sobrenaturales.

Varios de los trabajos antropológicos han tenido una temática relacionada con el mito, aunque no necesariamente desde una perspectiva lingüístico-antropológica. Entre ellos destaca el desarrollado por William Merrill titulado *Almas Rarámuris*, quien entre los años de 1977 y 1979 realizó una investigación en la comunidad de Rejogóchi, localizada aproximadamente a 50 kilómetros al sur de Creel. Dicha investigación se centra en el estudio de la concepción del alma y cómo se inserta dentro de la cosmovisión *ralámuli* y su modo de comportarse en la sociedad.

Sabina Aguilera en el año 2005, como tesis de licenciatura en etnología (publicada en el 2011), realiza un estudio de la cosmovisión y su manifestación en las fajas elaboradas por los artesanos *ralámuli*. Destaca que las fajas pueden ser fabricadas a partir de la concepción que tienen los artesanos sobre el orden del mundo, incluyendo en las urdimbres, elementos que se relacionan con parte de su mitología. Cabe destacar por último los estudios realizados por Ana Paula Pintado (2012) y Abel Rodríguez (2010), quienes hacen un estudio sobre los aspectos mitológicos y cosmogónicos de los *ralámuli*.

Con relación a los estudios lingüísticos. Éstos han sido escasos,¹ como principales antecedentes en el estudio de la lengua, se cuenta con diversos trabajos centrados en la elaboración de gramáticas y diccionarios realizados durante el período colonial como *El Arte de la Lengua de los Tarahumaras y Guazapáres* de Thomas de Guadalajara escrita

¹ Para los propósitos de esta investigación se mencionan principalmente los trabajos relacionados con el estudio del léxico y el discurso por considerarlos fundamentales para el desarrollo del tema aquí abordado, excluyendo por lo tanto los trabajos cuyo tema son aspectos descriptivos de la lengua *ralámuli*, mayormente centrados en el nivel morfológico y sintáctico.

en el año de 1683, siendo uno de los primeros documentos que dan cuenta de las características gramaticales de ambas lenguas.

En el año de 1826 el sacerdote franciscano Miguel de Tellechea escribe su *Compendio Gramatical para la Inteligencia de la Lengua Tarahumar*. El objetivo de dicho libro fue que sus párrocos o ministros instruidos ya por medio de esta obra en el idioma de los *ralámuli*, les hicieran entender en él “sus más estrechas y recíprocas obligaciones: circunstancia positivamente necesaria a la cristiana, política, civil e industrial cultura de los indios” (Tellechea, 1826: Introducción). A pesar de que la obra es de carácter religioso, hace un aporte considerable al conocimiento de la gramática de la lengua en esa época, además de incluir un pequeño apartado sobre los sonidos de la misma.

A lo largo del siglo XX se realizaron diversos trabajos importantes con relación a la gramática tarahumara y se continuó con la elaboración de diccionarios. Entre dichos trabajos destacan: la *Gramática Rarámuri o Tarahumara* de Leonardo Gassó (1903), el *Diccionario Rarámuri-Castellano* (1951) y la *Gramática Rarámuri* (1953) de David Brambila, así como el *Diccionario Tarahumara de Samachique* de Simon Hilton (1993). Sin embargo, estos trabajos tratan a la lengua a partir de los elementos y características del español, sin considerar en algunos casos, aspectos propios lengua.

Andrés Lionnet, en el año de 1972, hace una síntesis de los trabajos realizados hasta ese año, culminando su obra con la publicación del libro *Los Elementos de la Lengua Tarahumara*, basado en datos de la variedad de Norogáchi, en el actual municipio de Guachóchi. El principal objetivo del autor fue “poner a disposición del lector en una forma sistemáticamente ordenada los elementos básicos y reglas de combinación de dicha lengua”

(Lionnet, 1974: 8). Con esta obra se puede constatar una preocupación por la recopilación y difusión del idioma tarahumara, además de que Lionnet comienza a documentar la lengua no a partir de características del español sino a partir de los sonidos propios de ésta.

Por otra parte, existen estudios sobre las diversas variedades del *ralámuli* realizados principalmente por Valiñas (2001) e investigaciones que engloban a dicha lengua dentro de la familia lingüística yuto-azteca (Moctezuma y Hill, eds., 2001)

Respecto a los trabajos centrados en el nivel morfosintáctico, vale la pena mencionar los realizados por Gabriela Caballero (2002) quien en su tesis de licenciatura analiza los mecanismos de transitividad, enfocándose en la variante hablada en el municipio de Bocoyna. El objetivo principal de su trabajo fue señalar que es posible identificar, de manera preliminar, ciertas características de los argumentos únicos de las bases intransitivas que entran en una u otra clase que potencialmente las identifican como inergativas o inacusativas. Tal distinción estaría hecha con base en rasgos semánticos y no sintácticos, de tal forma que la caracterización de los argumentos como ‘agentes’ o ‘pacientes/temas’ se hace a partir de rasgos característicos de la pertenencia a una clase verbal u otra (Caballero, 2002: 4).

Por su parte Yolanda Valdez, en el desarrollo de su proyecto de investigación de maestría, hace un análisis de la voz pasiva en la variante de Urique, estudiando la marcación morfológica o sintáctica que modifica al predicado. En este acercamiento a la voz pasiva, la semántica y la pragmática de la cláusula no son tomadas en cuenta (Valdez, 2005: 1). Cabe mencionar que estos dos trabajos anteriores forman parte de las

investigaciones que se han realizado en la Universidad de Sonora con relación al tarahumara.

Los trabajos desarrollados por Luis González (1988), López Batista (1980), así como por Lucía Mondragón, Jaqueline Tello y Argelia Valdez (2007), sin ser en su totalidad de carácter lingüístico, son importantes ya que realizan un compendio de diversos cuentos, leyendas y mitos. La importancia de estos trabajos es que muestran una compilación importante de textos que forman parte de la actual tradición oral de la población, además de presentarlos tanto en *ralámuli* como en español.

Otro antecedente es la investigación de grado de Daniela Leyva, centrada en el análisis de tres narraciones *ralámuli*, cuyo principal objetivo fue describir el funcionamiento de algunos morfemas verbales flexivos que se relacionan de manera directa con información sobre la temporalidad de las situaciones a las que refiere semánticamente el verbo, para determinar si pertenecen a una categoría de aspecto más que a una de tiempo (Leyva, 2005: 8-9). La importancia de este trabajo para la pesquisa aquí presentada es que se realizó en las mismas comunidades que formaran parte del caso de estudio, por lo que los resultados obtenidos podrán ser complementados con el trabajo de Leyva.

1.2 Justificación

El mito, se entiende como relatos que hacen referencia al pasado histórico (verdadero o ficticio) de un pueblo, el cual es un producto simbólico, cultural y verbal. Este se inserta dentro del análisis del discursivo, enfoque multidisciplinario mediante el cual se puede llegar al estudio de un fenómeno por medio del uso de herramientas de campos

disciplinarios afines como la lingüística, la antropología, la sociología, la historia, los estudios literarios y el estudio de las ideologías.

Sin embargo, la mitología vista desde una perspectiva lingüística y etnográfico-comunicativa ha sido poco abordada, ya que la mayoría de las veces ‘el mito’ es analizado a partir de disciplinas como la antropología e incluso la arqueología, es decir, es analizado desde un punto de vista más social y cultural, dejando de lado, en la mayoría de los casos, los datos propiamente de uso del lenguaje a partir de los cuales es posible explicar los contenidos conceptuales de cada mito.

Por lo anterior se plantea aquí un acercamiento al discurso mítico mediante el cual se analice el imaginario de la población *ralámuli*, es decir sus concepciones culturales y representaciones sociales a partir de la identificación de los diferentes referentes y las estructuras conceptuales presentes en una muestra de textos que pertenecen al género discursivo del mito. En este acercamiento, no se puede dejar de lado los diversos factores que con el tiempo y a raíz del contacto de los *ralámuli* con otros grupos humanos, han modificado o intervenido en la percepción que tienen del mundo, como la llegada de grupos religiosos misionales desde el siglo XVII, las relaciones con otras sociedades (indígenas o mestizos) y el impacto de elementos recientes como la tecnología y los medios de comunicación en el mundo actual.

1.3 Planteamiento del problema

Las preguntas de investigación a las que se busca dar respuesta a lo largo del trabajo son las siguientes:

- a) ¿Cuáles son las características de forma y contenido del discurso mítico *ralámuli*?
- b) ¿Cuáles son los principales referentes que se encuentran en dichos discursos y cómo estos revelan ideas sobre el mundo que los rodea? y
- c) ¿Qué tipos de estructuras conceptuales se encuentran en los mitos y cuál es la función que cumplen en la sociedad?

Se busca responder a las preguntas anteriores tomando en cuenta que la lengua, al igual que la sociedad, se encuentra en constante cambio, es decir, la lengua se adapta a las necesidades interaccionales y comunicativas del grupo social, mismas que se van modificando con la introducción de nuevos elementos en la cultura y el contexto social en el cual se inserten. Por lo tanto, en el desarrollo de esta investigación se parte de un marco amplio que considera al discurso como una realidad donde se concretiza la estrecha relación entre lengua y cultura. Considero que esta perspectiva permite explicar de manera más sólida la relación que se establece entre los mitos y la sociedad, vista a partir del funcionamiento de elementos de la lengua, en este caso las expresiones referenciales.

1.3.1 Hipótesis

Se parte del hecho que el discurso mítico *ralámuli* presenta las siguientes características:

- a) De acuerdo con el tipo de relatos que se presente, los referentes van a ser tratados de manera diferente en el discurso, percibido en el tiempo, aspecto y modo de los verbos, los sufijos, partículas citativas y maneras de marcar la referencia, principalmente.

- b) El tratamiento de los distintos referentes está condicionado por el tipo de relatos en donde estos aparecen.
- c) Los distintos tipos de mitos con ciertas estructuras en el relato que pueden estar ligados a rituales específicos dentro del ciclo agrícola *ralámuli* mientras que otro tipo de mitos forman parte de la memoria cultural del grupo.

1.3.2 Objetivos

El objetivo general es analizar diversos textos míticos para identificar sus funciones culturales, es decir, cómo la forma y el contenido de las narraciones reflejan el pensamiento cosmogónico de los *ralámuli* del ejido de Munérachi e influyen en los comportamientos sociales.

Los objetivos particulares son:

- Identificar los diferentes referentes léxicos para establecer su relación con la cosmovisión *ralámuli*.
- Agrupar dichos referentes en categorías semánticas.
- Identificar las características del discurso mítico.

1.4 Enfoque metodológico del trabajo

El desarrollo de este trabajo conjunta herramientas metodológicas utilizadas por la antropología para complementar el trabajo lingüístico, principalmente en lo que respecta a la recolección de los datos y al contraste que se hizo entre el contenido de algunos mitos y prácticas culturales que parecen estar orientados por ellos.

Cabe aclarar que la experiencia etnográfica directa como base para la interpretación de los elementos registrados en los textos recogidos resulta un factor muy importante para la comprensión del fenómeno discursivo que se busca analizar, pues como ya se mencionó, el presente trabajo se enfoca fundamentalmente en la relación lengua-cultura vista a partir del análisis de un género discursivo.

Además es importante señalar que en la investigación no se deja de lado el cambio cultural, pues si bien los mitos pueden evocar el pasado de la sociedad que los creó, dicho cambio ha desembocado en modificaciones en cuanto a la manera de ver el mundo y por lo tanto en las prácticas culturales, con la inserción de nuevos elementos y la sustitución de otros que probablemente se observen en el léxico que se utiliza en el discurso mítico.

CAPITULO II

UBICACIÓN GEOGRÁFICA, MEDIO AMBIENTE, CONTEXTO HISTÓRICO Y ETNOGRAFÍA DE LOS RALÁMULI

El presente capítulo tiene como propósito acercar al lector al conocimiento de la sociedad tarahumara, tanto a su ubicación geográfica y ecosistema, como a los aspectos generales sobre el contexto histórico en que ha vivido este grupo.

Se inicia con una sección que aporta información sobre la ubicación geográfica y las características del terreno y el ecosistema donde viven los tarahumaras. Posteriormente, continúan secciones donde se hace un recorrido histórico que aporta una visión sobre el contexto en que se ha desarrollado el contacto entre los tarahumaras y la sociedad española y mestizo-mexicana en los últimos cuatro siglos.

Este recorrido comienza con la llegada de la sociedad novohispana al actual territorio de la Sierra Tarahumara con sus instituciones sociales y culturales, sus formas de producción económica y su religión. Dentro del período colonial, se toma especialmente en cuenta el proceso de evangelización del que ellos fueron objeto durante los siglos XVII y XVIII. Más adelante, ya en el período independiente, se hace énfasis en el modelo

educativo y las políticas que se implementaron a finales del siglo XIX y durante el siglo XX en dicho territorio. Este énfasis en la parte tanto educativa como religiosa se debe a que considero que, dentro del contacto cultural, social y lingüístico, son esos aspectos de la vida cotidiana que más modificaciones han producido en las formas de vida y concepciones originarias de los *ralámuli* como sociedad. Con ello pretendo aportar información sobre el contexto histórico en el que se han desarrollado los procesos de cambio adaptativo por los que esta sociedad ha atravesado y así entender la manera en como gradualmente se ha ido modificando su cosmovisión.

Como parte de esta contextualización histórica y con la idea de vincularlo con significados culturales que todavía son vigentes, se describe el calendario agrícola-ritual, donde se incluyen las principales celebraciones *ralámuli*, basadas en un ciclo agrícola. Este capítulo concluye con una breve la etnografía del habla, que toma como grupo de referencia a los habitantes del ejido de Munérachi, en el municipio de Batopilas y las comunidades que forman parte de él, por lo que se aclara que puede haber diferencias marcadas con relación a grupos que habitan en otras regiones de la Sierra Tarahumara.

2.1 Medio Ambiente

El territorio del grupo humano que se autoidentifica como *ralámuli* se ubica en el Norte de México, dentro del estado de Chihuahua y específicamente en la llamada Sierra Tarahumara, que forma parte de la cadena montañosa conocida como Sierra Madre Occidental, la cual inicia en el centro-oeste de la República Mexicana y sigue en dirección al sur paralela a la costa del pacífico.

Con relación al aspecto geológico de la región, ésta se desarrolló en el Cenozoico, como resultado de diversos movimientos tectónicos, seguidos de erupciones volcánicas, las cuales invirtieron el orden estratigráfico, quedando así, en las capas subyacentes roca volcánica metalogénica-metamórfica y en las capas superiores roca sedimentaria junto con ceniza volcánica (Ruíz, 1995: 21). Por esta razón, el suelo predominante en esta región es la llamada ‘toba blanda’, que es producto de una serie de eventos volcánicos y sísmicos. Debido a que una de las principales características de la toba blanda es su fácil erosión y desgaste, se conformaron profundos cañones hacia toda la parte oeste de la Sierra Tarahumara, lo cual es característico de la región de estudio.

A nivel general, la Sierra Tarahumara tiene una superficie aproximada de 65 000 km² y una elevación promedio de 2 500 msnm. Comprende una gran variedad de expresiones ecogeográficas representados por cuatro grandes subsistemas: barrancas y tierras bajas, serranías con altitudes menores a los 2 000 msnm, mesetas y sistemas montañosos con elevaciones mayores a los 2 500 msnm (UAA, Antonio Narro, 1999: 1). El ejido Munérachi se encuentra dentro de la región ecogeográfica de barranca y tierras bajas, subsistema que predomina en la parte suroeste del estado de Chihuahua.

Debido a lo anterior el clima en esta región es muy variado, mismo que depende del sector geográfico: en ‘la sierra’, que comprende las cumbres de los cerros y mesetas, se registra, de acuerdo con el sistema de Koppen modificado por García, un clima templado (Cw), húmedo (Cx) y seco, con temperaturas que oscilan entre los 12°C y 18°C, mientras que en invierno se llegan a registrar temperaturas bajo cero. Por contraste, en el sector de

‘las barrancas’, que está comprendido por las faldas y laderas de los cerros se registra un clima templado sub-húmedo (Cw2) y la temperatura varía entre los 25°C y los 40°C.

Con relación a la flora, está compuesta por bosques de pino-encino, en la parte de la sierra, en altitudes por encima de los 1 800 msnm. Algunas de las especies predominantes son *Pinus arizónica*, *Pinus durangensis*, *Pinus ponderosa* y *Pinus lumholtzi*, ésta última endémica de la región. Entre los encinos están el *Quercus chihuahuensis*, *Quercus sideroxila* y *Quercus grisea*. En la región de las barrancas la vegetación predominante es de pastizales con abundancia de especies del género *Acacia* y *Opuntia* y una gran variedad de cactáceas.

La fauna está compuesta por cholugo (*Nassua nassua*), zorros (*Vulpex velox zinseri*), coyotes (*Canis latrans*), zorrillos (*Mephjitis macroura milleri*), nutrias (*Lutra longicaudis annectens*), tejones (*Taxidea taxus berlandieri*) y una importante variedad de felinos como el yaguarundí (*Felis yagouaroundi*), puma (*Felis concolor azteca*) y tigrillo (*Felis wiedii glaucula*), además de una abundancia de venados cola blanca (*Odocoileus virginianus couesi*).

Entre algunas especies de aves, destaca la presencia de patos (familia *Anatidae*), algunas especies de águilas y gavilanes de la familia *Accipitridae*, además de halcones de la familia *Falconidae* (*Falco columbarius*, *Falco mexicanus*, *Falco peregrinus* y *Polyborus plancus*). Se encuentran también búhos (familia *Strigidae*), correcaminos (familia *Cuculidae*), gran variedad de pájaros de la familia *Tyrannidae* y otras aves de la familia *Emberizidae*, *Vireonidae* y *Passeridae* principalmente.

Ante lo anterior, en la región se puede aún atestiguar prácticas culturales específicas de movilidad de acuerdo a la época del año, elaboración de *tobéke* (cestos), que intercambian con asociaciones como CEDAIN (Centro de Desarrollo Alternativo Indígena, A.C.) y recolección e intercambio de productos de comunidades asentadas en la sierra como Sorichíque, con comunidades del barranco, en este caso Munérachi.

2.2 Contexto histórico: Proceso de conquista y evangelización

Según los registros históricos, la colonización del actual territorio de Chihuahua por parte de la población novohispana se produjo hacia el año de 1570, iniciando en lo que hoy es el poblado de Santa Bárbara, pero no fue sino hasta el año de 1607, en la actual población de Balleza, donde tuvo lugar el primer contacto entre sociedades tarahumaras² y novohispanas, de lo que dio cuenta el padre Juan Font.

El modo de vida en la Sierra Tarahumara a la llegada de los misioneros era el de grupos semi-sedentarios, ya que conocían los cultivos de maíz, frijol y calabaza. Sin embargo, los grupos se dedicaban también a la cacería y a la recolección de frutos silvestres. Como un grupo móvil, dependiendo de la temporada del año, buscaban siempre el clima más benigno.

Font (González, 1988) los describe como una sociedad muy dócil y amable, a diferencia de varios grupos cercanos a su territorio. Su forma de organización política fue analizada por los misioneros y, de cierta manera, se tornó en un problema para el proceso de evangelización, ya que se trataba de grupos dispersos, por lo que, tal como se hizo en

² Se utilizará el término 'tarahumara' para hacer referencia a la población histórica.

otras regiones de los nuevos territorios conquistados, se decidió agrupar a las diversas rancherías tarahumaras en misiones, para conformar pueblos. Así, la primera misión en la tarahumara la fundó dicho clérigo en el año de 1611, en la que reunió tanto a tepehuanos como a tarahumaras, en el Valle de San Pablo, actualmente conocido como Balleza. Éste modelo es conocido como ‘proceso de reducción’ mismo que no tuvo la misma eficacia en todas las misiones, debido a que éstas eran blanco fácil de grupos rebeldes, los cuales saqueaban y dejaban sin alimento a la población reducida.

El intento de los misioneros por reunir a la población tarahumara en misiones fue muy complicado e inclusive en varias ocasiones fracasó, porque no sólo conllevaba el reunir a la población, sino también cambiar su modo de vida con las bases cristianas, por lo que con la ayuda de las autoridades coloniales, se decidió afectar la estructura social de los tarahumaras, originalmente basada en criterios de edad, (donde la autoridad era ejercida por los ancianos, liderazgo militar – los caciques y jefes o mágicos religiosos – los curanderos y hechiceros) por otra más compleja, integrada por doctrineros, fiscales, capitanes, soldados, alguaciles, alcaldes, tenanches, ‘justicias’, tenientes y generales. De éste esquema habría de surgir posteriormente el sistema de cargos y de autoridades que sigue operando hasta la fecha en los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara (Sariego, 2002: 83).

De acuerdo con Dunne (1958: 76) el reunir a las poblaciones en misiones tenía dos objetivos: el primero lograr su evangelización y el segundo era con el fin de que trabajaran en las minas descubiertas conforme los novohispanos invadían los territorios. Fue por esta razón que se estableció la misión de Munérachi a finales del siglo XVII, aproximadamente

en el año de 1692 con el descubrimiento de minerales de plata en la región. Por lo tanto, se puede asegurar que la minería y la fundación de misiones siempre fueron de la mano, los tarahumaras sacaban provecho de su comercio con los mineros, permutando maíz por lana, telas y otros objetos

Esto dio origen a la división de la sierra en tres principales regiones: i) la Baja Tarahumara, ubicada al oeste de la sierra, ii) la Alta Tarahumara, al este de la sierra y iii) la región de Chínipas, en la actual división estatal entre Sonora y Chihuahua. La mayoría de las misiones comenzaron a fundarse en la Baja Tarahumara, y para la primera mitad del siglo XVII, con la finalidad de tener un centro misional permanente y por iniciativa del misionero Andrés Pérez de Ribas, se comenzó a tener un control eclesiástico de la fundación de misiones jesuitas, además de poder administrarlas desde un centro regional.

Todo esto generó diversos problemas en los grupos de la sierra, ya que fueron despojados de sus tierras, concentrados en misiones y obligados a trabajar para la sociedad novohispana; así cambió radicalmente su modo de vida, además, hubo una reducción de la población debido a las diversas epidemias de viruela que azotaron el territorio; por lo que una de las principales consecuencias que esto desencadenó fueron las rebeliones que durante el siglo XVII hicieron los grupos tobosos, que se encontraban en un territorio en medio de los tarahumaras y los tepehuanos. De igual manera los ‘conchos’ y ‘cabezas’, se rebelaron y después les siguieron los tarahumaras, ya que la mayor parte eran todavía ‘paganos’ y por otra parte los que acababan de recibir el bautismo no estaban bien firmes en sus creencias, ni había suficiente número de ellos para que se pudiesen imponer

debidamente y formar un resistente muro contra el alud de quejas y descontentos que se dejaban sentir en la misión (*Ibidem*: 92).

El principal objetivo de las rebeliones era terminar con la población tanto europea como novohispana, por lo que se atacaba primeramente a la iglesia, dando muerte al sacerdote para después continuar con la población en general. Durante las rebeliones lo que se hacía era quemar misiones y visitas, además de que la mayoría de la población emigró hacia la parte oeste de la sierra en busca de un refugio ante la presencia y el dominio del español. Éstas rebeliones obstaculizaron la expansión del sistema de misiones y desorganizaron, localmente la economía española, pero sólo de forma temporal. El impacto negativo fue mayor para los tarahumaras que para los españoles. En el curso de las rebeliones, los españoles destruyeron cosechas y casas, mataron mucha gente, esclavizaron a más y reubicaron a pueblos enteros (Merrill, 1992: 66).

Después de que las misiones fundadas sufrieron del azote de varias rebeliones durante la mayor parte del s. XVII comenzó una etapa de reconstrucción de las mismas, a partir de 1673 y hasta la expulsión de los jesuitas de los territorios de la corona española en 1767, se llevó a cabo la formación y consolidación de las nuevas misiones de la Alta Tarahumara, proceso que fue seriamente interrumpido por la gran rebelión general de la Tarahumara de 1690-1691 y 1696-1698 (Merrill, 1992: 80). Con ello se buscaba una nueva administración y orden de las misiones; primeramente se buscó traer nuevos misioneros, así que fueron designados los sacerdotes José Tardá y Tomás de Guadalaxara.

Al darse en el año de 1767 la expulsión de los jesuitas del territorio de la Nueva España, el proceso evangelizador fue continuado por los franciscanos y más adelante por

los josefinos (Ruíz, 1995: 33); esto generó, un cambio en el proceso evangelizador que fue visto por parte de la sociedad novohispana como un ‘abandono’. Ejemplo de ello es un informe de 1793 del Conde de Revillagigedo, Juan Francisco Güemes y Horcasitas, Virrey de México, ante las cortes españolas habla del abandono de los indígenas desde la salida de los regulares extinguidos (De Velasco, 2006: 44-45). No obstante, aunque es una hipótesis que aún no se ha comprobado, de igual modo, este periodo se concibe como una reapropiación de los elementos enseñados por los jesuitas a la cultura tarahumara.

2.3 Contexto histórico: Inclusión de la población tarahumara dentro de la sociedad mexicana en la época independiente.

La inclusión de las poblaciones no mestizas a la sociedad mexicana, se ha justificado desde tres principales argumentos: i) la evangelización o catequización, ii) la ciencia y iii) la invasión de sus territorios. Durante el periodo colonial, hubo grandes cambios en la región, como el crecimiento de los pueblos de Urique y Batopilas en medio de la sierra a partir de los descubrimientos de yacimientos mineros en la región, lo que trajo consigo el desarrollo tecnológico en los siglos posteriores. Un ejemplo de ello fue la electrificación de Batopilas a finales del siglo XIX, lo que la convirtió en la segunda población, después de la Ciudad de México, en contar con luz eléctrica en Latinoamérica. Además, dentro de este auge económico se construyó en 1899 el ferrocarril *Kansas City*, al que en 1961 se le rebautizó con el nombre de Chihuahua-Pacífico [Chepe] (Pintado, 2004: 13), cuyo principal fin era agilizar la salida de los minerales de la sierra para transportarlos a los Estados Unidos.

Cinco años antes del regreso de la Compañía de Jesús a los territorios de la Tarahumara en el año de 1900, la orden de los Josefinos intentó hacer trabajo misional en la región, sin obtener los resultados esperados. Fue entonces que la orden Jesuita decidió restaurar la labor misionera, evangelizando a través de la creación de escuelas en las que se daba una educación católica. Así, las misiones vieron la necesidad prioritaria de ‘educar’ (europeizar) para que los indígenas fueran cristianos verdaderos y se cayó exactamente en los mismos errores que tres siglos atrás provocaron las rebeliones: formar ‘colonias’, enseñarles oficios para que supieran trabajar a manera occidental, reprobar sus ritos, sin aceptar siquiera a veces la danza de Matachines y otras formas de culto que habían aprendido tiempo atrás de antiguos misioneros para celebrar las fiestas cristianas. Así, ya avanzada la etapa del México independiente, los tarahumaras condescendieron de nuevo tomando lo bueno que se les ofrecía y dejando a un lado lo que no consideraban significativo (Robles, 1994: 32).

En la última mitad del siglo XIX el gobierno comenzó a atender la educación en los pueblos serranos, ya que durante la mayor parte de este siglo la principal responsabilidad de los gobiernos de Chihuahua era erradicar de su territorio a las poblaciones apaches. Fue entonces que desde la promulgación de las Leyes de Reforma en el año de 1857, se decidió que la educación hacia los pueblos indígenas debía ser científica y laica, diferente a la educación que ofrecían los misioneros basada en la ciencia y la fe.³

³“Los liberales chihuahuenses representados por las figuras [políticas] de Luis Terrazas y Enrique Creel, no podían menos que poseer el sello de la secularidad ya que la aplicación de las Leyes de Reforma otorgaba al gobierno el monopolio de la acción educativa que debía ser científica y laica. La iglesia por su parte insistía en la necesidad de combinar civilización y conversión, ciencia y fe, educación y moral” (Sariego, 2002:86).

El gobierno instauró escuelas en los poblados y cabeceras municipales. Por su parte, los religiosos fundaron escuelas cercanas a las misiones para la población indígena, las cuales se convirtieron en una especie de internados. Sin embargo, el gobierno empezó a generar leyes para la educación de la población indígena en la Tarahumara, y el gobierno de Creel dictó en noviembre de 1906 una ley sobre la civilización y mejoramiento de ‘la Raza Tarahumara’, considerada en la literatura indígena como una de las disposiciones más avanzadas de la época. La ley civilizatoria de Creel comenzaba por decretar la creación de una Junta Central Protectora de Indígenas, integrada por cinco personas nombradas por el gobernador y apoyada por un grupo de corresponsales en las cabeceras de los distritos serranos (*Ibidem*: 88).

La promulgación de la ley de Creel no se pudo concretar debido al inicio de la revolución mexicana, misma que ocasionó, nuevamente, la expulsión de la compañía de Jesús en el año de 1914. Las poblaciones indígenas serranas cayeron en una etapa de estancamiento en términos educativos, así, durante la administración callista, los jesuitas fueron expulsados nuevamente de la Sierra Tarahumara entre julio de 1926 y mediados de 1929. Durante el cardenismo sus instalaciones fueron confiscadas por el gobierno entre 1934 y 1939, prohibiéndose la educación religiosa, aunque durante esos años de persecución religiosa ni los internados, ni la colonia agrícola desaparecieron y las órdenes religiosas tuvieron que vivir en la clandestinidad (*Ibidem*: 90).

A lo largo de la primera mitad del siglo XX la educación en la Tarahumara estuvo llena de contratiempos. El gobierno no se hacía cargo de la educación y los misioneros tenían conflictos con el gobierno, con lo cual los afectados fueron los tarahumaras. Este

periodo duró hasta la década de 1930, en la que hubo una preocupación real del gobierno hacia la educación indígena. Prueba de ello es que en 1938 se abrió la Escuela Normal para Maestros Indígenas en Guachóchi, proyecto encaminado a que el tarahumara no olvidara sus tradiciones y adquiriera conocimientos para defenderse y exigir sus derechos como ciudadano mexicano (Pintado, 2004: 14).

La tenencia de la tierra fue otro problema a resolver por los gobiernos correspondientes. La promulgación de las Leyes de Reforma trajo consecuencias un tanto negativas a la población indígena, pues en uno de sus apartados menciona la disolución de la propiedad comunal de las corporaciones civiles y eclesiásticas, por lo que, los mestizos desplazaron a los tarahumara de muchas de las tierras de mejor calidad. El movimiento de mestizos hacia la sierra fue estimulado por el descubrimiento de varias minas y la reapertura de otras, así como la cría de ganado en forma más intensa, y en las últimas décadas del siglo, por una mayor explotación de los bosques (Merrill, 1992: 70).

Cabe señalar que también hubo legislaciones a favor de la población tarahumara, y entre esos primeros logros estuvo la creación de ‘los Bienes de la Raza Tarahumara’ en el año de 1928. Entre sus principales tareas, se encontraba la protección de las tierras de las comunidades indígenas. En el año de 1936 se creó el ‘Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas’ cuya función fue enfrentar los graves problemas sociales de los grupos étnicos del país a través de una dependencia que tuviera la capacidad de analizar su situación, proponer al ejecutivo las soluciones más apropiadas, promoverlas, dirigirlas y estimularlas, así como encargarse de la procuración de justicia en el medio indígena (Sariego, 2002: 91).

También se dio la Reforma Agraria, misma que dotó a los tarahumara de tierras ejidales, lo que ocasionó el inicio de los aserraderos, que en su mayoría eran propiedad de los mestizos y con mano de obra de origen tarahumara. Así, la explotación forestal ha sido desde principios de siglo XX un factor fundamental en la modificación de los patrones culturales tarahumaras. Así, el bosque deja de ser ese lugar mítico donde caminan ‘los gigantes’ y pasa a ser territorio aserrable para explotación de capital. Sin embargo, desde entonces hubo un mal manejo de la explotación del bosque, ya que no había una reforestación adecuada, lo que ocasionó que la mayoría de los aserraderos cerraran en la década de 1990.

Hacia el año de 1935 se planteó la necesidad de crear el Consejo Supremo Tarahumara, el cual tendría la finalidad de atender las demandas indígenas asesorado por un grupo de maestros e *iselígame* (gobernadores) de la sierra: en abril de 1939, se convocó en Guachóchi, a una asamblea de gobernadores de pueblos y representantes indígenas. El acuerdo más importante del congreso fue la conformación del Congreso Supremo Tarahumara, concebido como un órgano de defensa y gestión de todos los tarahumaras, expresada a través de los gobernadores (Sariego, 2002: 95-96).

Con la creación del Centro Coordinador Indigenista de la Región Tarahumara (ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) en el año de 1952, el presidente Miguel Alemán trató de mejorar el desarrollo de los pueblos indígenas de la sierra: construyó escuelas, abrió clínicas de salud e introdujo programas de desarrollo. Un proyecto de gran éxito fue la radio indígena llamada XETAR, donde *warijió*, *ódami*, o ‘*oba*

y *ralámuli* se expresan en su propia lengua (Pintado, 2004: 15). Con lo que el Consejo Supremo Tarahumara quedó afiliado a este órgano en el año de 1957.

En las últimas décadas el principal problema con el que se ha enfrentado la Sierra Tarahumara es el del narcotráfico, mismo que ha generado un ambiente de violencia y con ello se han modificado los patrones culturales de la sociedad. Aparecen nuevos elementos como son las trocas, las armas de fuego, bebidas embriagantes como la cerveza, el aguarrás, el tepache, etc. Así, la sierra se ha convertido en una región clandestina ubicada dentro del denominado ‘triángulo dorado’, compuesto por las zonas serranas de Durango, Sinaloa y Chihuahua.

2.4 *Je’na nijé bité. La comunidad ralámuli*

Actualmente la comunidad *ralámuli* del ejido Munérachi está organizada, i) por la familia nuclear; ii) por un grupo vecinal indefinido que funciona como factor de unión en el trabajo durante la tesgüinada y que se une en las ceremonias de la fiesta; iii) por una comunidad o pueblo que proporciona reuniones dominicales, fiestas de iglesia y gobierno (Bennett, 1986: 507). En relación con este esquema identificamos a la familia nuclear como la unidad mínima; en segundo lugar el rancho y la ranchería y por último el pueblo.

La familia nuclear forma la unidad básica más estable de la sociedad *ralámuli*, existe en ella una división del trabajo por sexo y edad que, aunque flexible, orienta a los hombres adultos al trabajo agrícola y construcción de la casa, a las mujeres a las tareas de alimentación y crianza de los niños y a estos, desde muy temprana edad, al cuidado de las chivas (Sariego, 2002: 104). Es en el núcleo familiar donde se llevan a cabo los procesos

de aprendizaje de la lengua, de las actividades productivas como el cultivo y la cosecha de los productos alimenticios, la crianza de animales y en general los valores propios de la sociedad *ralámuli*.

La mayoría de los asentamientos se ubican cerca de los ríos en el caso de la parte baja de la sierra o barrancos, mientras que en las cumbres o la sierra se buscan las tierras favorables para el cultivo, además de las planicies, e incluso se han desarrollado asentamientos cerca de los aserraderos. El patrón de asentamiento, es entonces, de forma dispersa, entendiendo por dispersión, una distancia equivalente a 200 metros lineales promedio entre áreas de habitación, lo cual, visto con ojos urbanos, resulta extendido, sobre todo si tomamos en cuenta que existen, en algunos casos, más de diez unidades en un sólo asentamiento.

A este patrón de dispersión se le denomina ‘ranchería’, cuya población no supera los 100 habitantes. Estas se componen de cinco a veinte ranchos (*kawi*), dispersos en un área delimitada principalmente por barrancas, es decir, se trata de una población con un patrón de asentamiento de diseminación rural. Cada rancho *ralámuli* se puede definir como: la unidad habitacional de la familia nuclear donde se realizan las actividades productivas y las relaciones a nivel familiar; la casa-habitación funciona principalmente como dormitorio, debido a que la mayoría de las actividades transcurren al aire libre.

El rancho se encuentra delimitado por el área de cultivo o terreno de labranza, hay una troje para el almacenamiento de alimentos y un corral para las chivas. Normalmente el área de procesamiento de alimento o el comedor se ubica fuera de la casa, espacio en el que se localiza un pequeño molino de nixtamal, un fogón junto con leña y el producto del

cultivo. Sin embargo, es común que éste se guarde dentro de la casa para evitar su deterioro por la lluvia o que sea devorado por animales. Algunos ranchos o *kawí* (monte) cuentan con un patio para las celebraciones rituales denominado *awilachi*.

Los pueblos⁴ están compuestos por un número diferente de rancherías, ubicadas dentro de un radio de 15 kilómetros a la redonda. La importancia de los pueblos reside en su función religiosa y de justicia, son lugares donde se llevan a cabo las fiestas y los *nawésali* (sermones). En el pueblo es donde los habitantes locales se enteran de la chismografía, los planes de la comunidad y se realizan los juicios. Allí cada habitante se identifica con un grupo mayor que el de su familia o círculo de vecinos, o expresa su preferencia por un nuevo funcionario. El mismo puede recibir un nombramiento o tal vez se le asignen obligaciones especiales respecto de alguna fiesta. Como menciona Bennett (1986: 499) esta reunión semanal fue introducida por los sacerdotes y no cabe duda de que ha ejercido una influencia considerable en la socialización de los tarahumaras.

Tradicionalmente es imposible hablar de comunidades realmente establecidas, debido a que la mayoría cuenta con una costumbre de movilidad, lo cual significa que, hasta hace poco tiempo, la mayor parte de la población se trasladara hacia las cumbres de las barrancas en el verano donde las temperaturas promedio varían entre 20°C y 22°C. Durante el invierno se desplazan hacia la parte baja de la sierra con temperaturas de 18°C y 20°C, motivo por el cual la mayoría de las familias cuentan con dos o más casas en ambas zonas.

⁴ Al igual que Juan Luis Sariago, utilizamos el término pueblo, con el que nos referimos a la unidad territorial, conformada por una cabecera central (por lo general, sede de alguna antigua misión) y un conjunto de pequeños asentamientos (rancho y ranchería) circundantes y lejanos entre sí y con la cabecera a una distancia que puede ser muy variable. (Sariago, 2002: 10).

De acuerdo con lo que personalmente he observado en las comunidades del ejido de Munérachi, este fenómeno de movilidad aún sigue presente, principalmente en Sorichíke, Siotabo y Kuéchi, ya que algunas personas se trasladan en la época invernal hacia la barranca y viceversa, aunque algunas comunidades como Muneráchi o Wisúchi actualmente ya no se trasladan, esto se debe, en parte, a que son comunidades que cuentan con mayores servicios como la luz eléctrica por medio de paneles solares o tiendas en las cuales se abastecen de alimento.

Los pueblos son dirigidos por un *sillame* (gobernador), que es elegido mediante consenso local y cuya función es mantener el orden en la comunidad por medio de la implementación de justicia en el *chunéma* (juicio). Este es un acto público y se realiza por la petición de la parte ofendida, en el que ambas partes exponen su versión y todos los miembros de la comunidad pueden intervenir para dar opiniones y sugerir una solución. Si no se llega a un acuerdo el *sillame* da su veredicto y las autoridades la sentencia correspondiente, que generalmente es la restitución del daño hecho.

En los pueblos comúnmente se ubica una misión o templo católico, por lo que la tradición era la de nombrar pueblo al sitio donde se encuentra la iglesia católica, que funge, desde la época colonial como una forma de agrupación de la población, además de que son estos los lugares los que comenzaron a tomar importancia en las rancherías, porque es donde se llevan a cabo los *nawésali* y las fiestas de Semana Santa.

Lo que mantiene la cohesión social dentro del grupo es primeramente ‘la red del tesgüino’, la cual, es esencialmente un asunto entre vecinos. Los que intervienen son los que viven en un radio cercano o aquellos a quienes se debe de corresponder por haber

ayudado en alguna acción. Su principal importancia radica en el hecho de que proporciona una frecuente y agradable vida social a un grupo vecino (Bennett, 1986: 501). La red del tesgüino⁵ se encuentra ligada a los trabajos comunales y a las actividades rituales, además son espacios donde se forjan matrimonios y otras alianzas sociales. A su vez, en el aspecto económico, se observa que los bienes son comunitarios y que por medio de la institución del ‘*kórima*’⁶ se garantiza la supervivencia del grupo y se evita la acumulación de riqueza.

A modo de resumen se puede decir que la sociedad *ralámuli* del ejido Munérachi tiene un patrón de asentamiento bastante disperso desde el punto de vista occidental, con una población de 20 a 100 habitantes por ranchería. Sus integrantes socializan a través de ‘la red del tesgüino’, y la creación de los pueblos por parte de los misioneros nunca logró modificar en esencia el patrón indígena de dispersión geográfica, ni una latente tendencia apolítica a rechazar cualquier tipo de autoridad y orden jerárquicos (Sariego, 2002: 115). Sin embargo, los pueblos son centros ceremoniales que aglutinan personas de las rancherías principalmente en la Semana Santa, donde se realizan actos de curación de la gente y el cosmos, dando inicio el año nuevo, por lo se parte del restablecimiento del orden social a través de lo ritual, donde el mito tiene una función de semblanza de la memoria histórica.

⁵ El aspecto de la “red del tesgüino” será abordado a mayor detalle en el siguiente apartado.

⁶ El *kórima*, es una institución económica cuya principal función es distribuir el excedente para evitar la acumulación de comida en una sola persona y asegurar la supervivencia de todo el grupo, de esta manera entran dentro del intercambio, maíz, frijol o frutas como naranjas, mangos o duraznos. También el trabajo comunal se puede incluir dentro de esta institución económica.

2.5 La vigencia e influencia del ciclo agrícola–ritual *ralámuli*

El calendario *ralámuli* está regido por un ciclo agrícola, en el cual se incluyen las fechas de los ritos católicos impuestos en las épocas coloniales y apropiadas actualmente por los pueblos. Dicho calendario marca la pauta para la realización de las diversas fiestas, las cuales se dividen en dos tipos:

1. Fiestas de tradición católica o cristiana, que engloban:
 - a) Fiestas que se llevan a cabo en ‘los pueblos’, es decir, las que se realizan en los templos católicos, entre las que se encuentran las fiestas de Semana Santa, llamadas *Norilwachi*.
 - b) Fiestas de los santos de la comunidad, la fiesta de la Virgen de Guadalupe y
 - c) Celebraciones del 24 y 31 de diciembre, 6 de enero y 2 de febrero.
2. Fiestas que se realizan en el ‘*awilachi*’⁷, como el *yúmari*, las curaciones de las personas, las casas y los animales. En ellas se pide por las lluvias y se agradece por las cosechas. Estas fiestas no tienen una fecha de realización específica; pueden llevarse a cabo en cualquier época del año, con excepción del *yúmari* del 24 de junio.

Cabe mencionar que las fiestas son comunitarias abiertas a todos los miembros de la comunidad. Las primeras funcionan como mecanismos de cohesión intra-grupal o inter-comunitaria y en las segundas se obtiene un beneficio particular, aunque incluyan la participación del resto de la comunidad.

⁷ El *awilachi* es el patio que tienen las casas *ralámuli*.

Como es de suponerse, el primer tipo de fiestas quedó establecido a partir de la adopción del calendario de las festividades religiosas católicas. La fuerte carga simbólica de estas celebraciones favoreció los cambios, puesto que “el símbolo es más dúctil, más susceptible de interpretación y reinterpretación que el concepto definido de las culturas occidentales” (Robles, 1994: 35). Este tipo de fiestas son un poderoso elemento de cohesión social entre las comunidades *ralámuli* en conjunto, debido a que involucra en ellas a gente de diferentes rancherías, que pueden estar bastante distantes entre sí.

El ciclo agrícola-ritual *ralámuli* divide al año en dos etapas: la de fertilidad, que abarca desde la siembra del maíz en mayo, hasta su cosecha en el otoño y la de esterilidad en el invierno, que es cuando la tierra descansa y se recupera para el nuevo ciclo agrícola.

El ciclo inicia con el ‘*norilwachi*’, el cual corresponde al día de Pascua de Resurrección durante la Semana Santa, entendido éste como ‘el año nuevo’. Durante la realización de esta fiesta, se comienzan a escuchar los *rampóri* (tambor) durante todo el día, a un mismo ritmo. Se forman dos grupos: los *moróko*, los cuales representan el bien y los *pariseo*, que representan el mal; alrededor del templo católico se colocan tres cruces, indicando el sitio donde hay que danzar, dando vueltas alrededor de ellas y tocando los *rampóri*. Todo esto se realiza durante el Viernes Santo.

También se sacan las imágenes del templo católico y se van sahumando en los diversos puntos donde se encuentran las cruces, acompañadas por la música del violín y la guitarra; después se pronuncia un *nawésali*⁸ dado por el *silíame* (gobernador del pueblo).

⁸ Se trata de un sermón pronunciado por las autoridades rarámuri, y dirigido a todos los asistentes a alguna fiesta o reunión de estos indígenas [...]. En su forma más clásica, el *nawésari* tiene lugar al final de las misas dominicales o de las misas o los rezos de otras fiestas: Semana Santa, Matachines (De Velasco, 2006: 170).

Termina con el consumo de *suwiki* (tesgüino) y una lucha entre los *moróko* y los *pariseo*, cuyo objetivo es que estos últimos le arrebatan el *moróko* (entendido como el tocado que llevan los *moró*) a los primeros, lo que simboliza una lucha entre el bien y el mal. Después, con la derrota de los *pariseos* estos se pintan el cuerpo con tierra, en la región de Munérachi, generalmente de color blanco.

Al terminar las fiestas de Semana Santa y después de la primera luna llena inician los trabajos de siembra de maíz, frijol y papa. Los trabajos de siembra se hacen de forma comunitaria, como parte del *kórima*, basado en la ayuda mutua. Durante el trabajo de siembra se prepara *suwiki*, bebida elaborada a partir de maíz fermentado para complacer a los asistentes. Normalmente la familia o persona que lo prepara es quien tuvo excedentes en la cosecha de maíz, suficiente para destinar una parte al disfrute del *suwiki* de toda la comunidad.

El consumo de esta bebida tiene todo un protocolo que debe ser cuidadosamente respetado: primero se ofrece a *Onolúame* (nombre dado a la deidad principal) por medio de elevaciones; después se ofrece al *owiluame* (el especialista ritual de llevar a cabo las curaciones) y los anfitriones; por último se da a los invitados conforme vayan llegando y por orden de importancia según el cargo que tengan, comenzando con las autoridades y terminando con el resto de los invitados, lo cual refuerza las jerarquías sociales reconocidas dentro de la comunidad, así como la cohesión del grupo en su conjunto.

El consumo de tal bebida esta estereotipado socialmente ya que es mal visto que no se termine todo el fermentado en una fiesta, por razones que tienen que ver principalmente con el abasto de maíz. La norma de consumir completamente la bebida está

indudablemente relacionada con el alto valor que tiene el maíz para la gente, ya que se emplean de dos a tres decalitros por cada olla de tesgüino (Kennedy, 1970: 113).

La función del *suwiki* es la de ser un facilitador de la cohesión social. Es un elemento central en la vida del *ralámuli*, en el que está implícita la alta valoración que los *ralámuli* le otorgan a la ayuda mutua y al trabajo colaborativo de la comunidad. El tesgüino se elabora durante dos tipos de situaciones fundamentales: el primer tipo es el de las fiestas relacionadas con el calendario católico y las curaciones como el *yúmari*, además de cumpleaños y reuniones familiares. El segundo tipo de situaciones es al término de la realización de un trabajo que requiere gran inversión de energía y esfuerzo, como las siembras, cultivo o construcciones de casas, en general, los trabajos comunales. El consumo colectivo de tesgüino funciona como una manera de agradecer la ayuda otorgada.

También se puede advertir una función religiosa-curativa de la bebida, ya que existe la creencia de que fue *Onolúame* quien enseñó a preparar el tesgüino, por lo que la bebida adquiere una cualidad simbólica de líquido sagrado, misma que es aprovechada en las curaciones rociando y dando de beber pequeños tragos (tres en el caso de los hombres, cuatro en el caso de las mujeres) a los presentes, a modo de ‘medicina’ o una especie de protección.

Al término de las siembras, se espera la fiesta de San Juan el día 24 de junio. En dicha fiesta se pide por las lluvias, ya que este día marca el inicio de la temporada de lluvias. La fiesta se acompaña de la celebración del *yúmare*, la cual se agrupa en la segunda categoría de fiestas, que son las realizadas en el ‘*awilachi*’.

El *yúmارة* consiste en colocar un altar compuesto por una mesa y tres cruces, cubiertas con tela de color y un rosario sobre la tela. En la mesa se colocan ollas con *suwíki* y carne del animal sacrificado, que en el mayor de los casos es de chiva. El baile se lleva a cabo en el *awíłachi* y este consiste en un paso corto y constante, el baile lo inicia el *owíluame*, quien además lleva una sonaja y canta al ritmo de la misma, después se van uniendo a la danza poco a poco el resto de los presentes, quienes bailan formando una hilera y en círculos.

El *yúmارة* probablemente se ha realizado desde la época anterior a la llegada de los españoles. Pero una vez que ellos tuvieron presencia en territorio *ralámuli*, trataron de prohibir dicha festividad, debido a que implicaba la repartición final de comida y bebida más que suficiente para emborrachar a todos los participantes. Las consecuencias de esto –libertinaje sexual, pleitos y a veces muertes– llevaron a los misioneros a juzgar las reuniones del *yúmارة* como ‘diabólicas’ y como ‘orgías nocturnas’ (De Velasco, 2006: 182).

Aunque su origen es eminentemente ritual, con el tiempo la fiesta se volvió permisiva, debido a que llegó a tener arraigo entre las poblaciones serranas, sólo que su significado cambió volviéndose una fiesta a la que se le agregó elementos cristianos (como las cruces), además de considerarse como propicia para el culto a Dios.

Las danzas en la cultura *ralámuli* juegan un papel muy importante ya que reorganizan al mundo. La danza relaciona en la fiesta al hombre con Dios, con la comunidad, con el cosmos y por oposición lo relaciona también con el *komúchi* (diablo), con el *chabóchi* (mestizo) y con el mal. La danza reordena y ubica en su justo sitio a toda

realidad (Robles, 1994: 67); por lo tanto, para un *ralámuli* es muy importante que en una fiesta se baile, ya que es algo dedicado a *Onolúame*.

Después de que comienzan las lluvias, hacia julio se realiza el primer deshierbe, la recolección de quelites y hongos, y es hasta el mes de septiembre que se da la primera cosecha, por lo que se hace fiesta de *yúmame* para agradecer y ofrecer las primeras cosechas a *Onolúame*. Con el término del mes de septiembre, se hace el corte del rastrojo, el cual sirve a su vez de alimento para los animales. Con el término de éste, da fin la etapa de fertilidad e inicia la etapa de esterilidad el 12 de octubre, día de la Virgen del Pilar, aunque esta fecha no es muy significativa en el ejido Munérachi.

Durante este período se realiza la danza de matachines, que se baila en los días 12 de diciembre, correspondiente a la celebración de *Warúpachi*. Los ‘*matachines*’ constituyen quizá la única danza no original de los tarahumaras, puesto que es resultado de la incorporación de rituales y creencias cristianas (Montemayor, 1995: 14). La vestimenta de esta danza refleja su aculturación, ya que consiste de una capa de tela, *napóra* (collera), *bisibúra* (zapeta), *mapácha* (camisa) y en la mano portan una sonaja que suena al compás de la guitarra y el violín.

En el mes de noviembre, entre el período correspondiente a la fiesta del 12 de octubre y la fiesta del 12 de diciembre, se realiza la *ralajípama* (carrera de bola), donde participan hombres, y la *aliwéta* (carrera de aro), donde corren sólo mujeres. Las carreras se realizan formando dos equipos, normalmente de dos rancherías o comunidades diferentes, sin importar el número de corredores. La carrera inicia de la siguiente manera: cada equipo se alinea en el punto de arranque, y a una señal, el jefe de cada grupo arroja la

bola, colocándola en los dedos del pie y pateándola alto al aire o bien, lanzándola desde el punto de arranque. Después que la pelota ha sido lanzada o pateada, todos los corredores la persiguen, el primero en alcanzar la pelota de su equipo se detiene, la alza ligeramente con el pie y la tira hacia adelante (Pennington, 1981: 4).

Durante la celebración de estos eventos, la gran carrera va acompañada de una fiesta en la que ambos bandos se juntan. Las apuestas, el incansable estar mirando y alentando a los corredores y el entremezclarse con distintas personas, desempeñan una doble función: primero, ponen en relación con dos comunidades; segundo, unifican a cada comunidad (Bennett, 1986: 503). A lo largo de la celebración de las carreras es común que la gente de diversas rancherías haga apuestas, estas comprenden desde textiles como son las fajas, hasta altas cantidades de dinero.

Desde el 12 de octubre y durante la mayor parte de noviembre, se hace la pizca de maíz y su almacenamiento. En los meses de noviembre y diciembre, se cosecha la papa y de igual forma se almacena.

En los días del 24 de diciembre y 31 de diciembre, sólo se baila Matachines; el 6 de enero, Día de Reyes, comienzan las celebraciones de curación de la tierra con un *yúmari*, se esperan las primeras heladas para que se humedezca la tierra y mate las plagas, con el fin que durante el año se tengan buenas cosechas. El final del ciclo agrícola es el Domingo de Ramos, previo a la Semana Santa. En este día hay bailes de fariseos y soldados, esto como evento previo a las celebraciones de los días santos en la Semana Santa.

El ciclo agrícola – ritual *ralámuli* tiene una importancia tanto ritual como de comunidad, debido a que es donde entran en comunión con *Onolúame*. Con las fiestas

hacen que él esté contento y evitan así que el mundo se vuelva un desorden. Además dichas celebraciones son un espacio de reproducción cultural y de redistribución de recursos, pues en ellos se constituyen y se manifiestan las relaciones de reciprocidad mediante los banquetes ofrecidos a los presentes en las diversas fiestas, quienes ven en ellas una oportunidad para el grupo de compartir. Por lo tanto, se vuelven la base de la convivencia y cohesión social.

Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre	Enero	Febrero
Norilwachi Semana Santa Inicio del Ciclo de Siembras.			Día 24 de San Juan. Inicio de las lluvias			Yúmarí para Ofrecer los Primeros Elotes	12 de Octubre, Día de la Virgen del Pilar. Danza de Matachines		Día 12 Warupachi. 24 Navidad Danza de Matachines	6 de Enero Día de Reyes	2 de Febrero Día de la Candelaria, Danza de Matachines
		Siembra de Maíz	Siembra de Frijol	Labores de cultivo de la parcela		Corte del Rastrojo para Secarlo como Alimento al Ganado	Pizza del Maíz y Almacenado			Primeros Barbechos para que la Tierra Retenga Humedad y las Heladas Maten las Plagas	
	Migración barranca- cumbre	Yúmarí de Petición de Lluvias	Temporada de Lluvias							Yúmarí de Curación de la Tierra	
							<i>Ralajipama</i> (carrera de bola) y <i>Aliwéta</i> (Carrera de Aro)				

Cuadro 1. Ciclo agrícola – ritual en el pueblo de Munérachi.

2.6 Sociolingüística de los *ralámuli*: aspectos demográficos y características de los hablantes

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

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2010, la población de 3 años y más que se declaró hablante de tarahumara suma un total de 85 018 personas, de las cuales 42 684 son hombres y 42 334 mujeres, por lo que es el grupo étnico nativo con la mayor cantidad de población en el estado de Chihuahua, representado por el 77.8%, del total que habla alguna lengua indígena y conforman el 2.5% de la población total en el estado.⁹

La población *ralámuli* se distribuye principalmente en diez municipios, donde conforman más del 20% del total de dichos municipios estos son: Guachóchi, Balleza, Bocoyna, Carichí, Guadalupe y Calvo, Morelos, Batopilas, Urique, Maguárichi y Guazapáres. En otros siete municipios también tienen presencia y conforman menos del 20% de la población, estos son: Nonoava, Guerrero, Chínipas, Ocampo, Moris, Uruachi, y

⁹ Datos obtenidos del sitio de internet del INEGI, consultado el 20 de julio de 2012: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_re_sult/chih/08_principales_resultados_cpv2010.pdf

Temósachi. Cabe resaltar que por motivos de migración hay importantes núcleos poblacionales en las principales ciudades del estado, conformando colonias en los municipios de Chihuahua, Juárez y Parral.

Del total de hablantes de tarahumara, 6 462 (7.60%) aproximadamente, corresponden a la variedad dialectal ‘cumbres’ (*ralámuli ra’ichala*), distribuidos en el municipio de Batopilas y en algunas comunidades de los municipios de Guachóchi y Urique. Una división interna dentro de los municipios es la que corresponde a las comunidades que están bajo el sistema de ejidos. El trabajo de campo que sustenta esta investigación se realizó en el ejido Munérachi, con cabecera en la comunidad del mismo nombre.

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

Las comunidades donde se realizó el trabajo son: Chiníbo, Napáchare, Sorichíke, Retosáchi, Munérachi, Santa Rita y Chapátare. Al igual que el resto de las rancherías que conforman el ejido, en éstas es común el monolingüismo, principalmente entre los niños y las mujeres. En cuanto a las personas bilingües *ralámuli*–español, la mayoría aprenden el

español en la escuela primaria. La utilidad de ésta segunda lengua es comúnmente percibida por los hombres, debido a las relaciones comerciales que establecen con los mestizos de las comunidades cercanas como Cerro Colorado y Batopilas y, en menor medida, con centros turísticos como Creel y Guachóchi para la venta de artesanías.

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

La vestimenta de las mujeres consiste en una *mapácha* (camisa) hecha con tres metros de popelina. Normalmente usan dos o tres piezas *mapácha* encimadas, algunas suelen tener diseños como triángulos en la parte inferior y en la parte de los hombros, la *sipúcha* (falda) es circular con pliegues. De igual manera, suelen usar dos o tres piezas. Los hombres utilizan la *mapácha* un poco más abombada, hecha con cuatro metros de popelina, sin ningún diseño como en el caso de las mujeres; además usan una *bisibúra* (zapeta) elaborada de manta, la cual se ata con un ceñidor. Ambos usan colores vivos y contrastantes entre sí, y hasta donde he observado, no existe una distinción de colores por género (masculino y femenino). Por último, el calzado consiste en *akáka* (huaraches) de llanta con tres hoyos, los cuales van atados al pie con correas de piel.

En cuanto a la distribución del trabajo por género, las mujeres se dedican a la preparación de la comida, el cuidado de los niños, la elaboración de la ropa y de *tobéke* (canastas). Estas últimas las intercambian cada cierto periodo, que varía entre 4 y 6 meses,

por comida proporcionada por la asociación CEDAIN (Centro de Desarrollo Alternativo Indígena, A.C.). Las mujeres también ayudan a la siembra y cosecha en los campos de cultivos cercanos a la casa.

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

La base de la alimentación es el maíz (*suní*), con el cual se preparan las principales comidas como las tortillas (*riméke*), pinole (*kobísi*), esquiate (*ko'ri*), tamales (*ramáli*) y el tesgüino (*suwíki*). El resto de los productos que complementan la alimentación son el frijol (*muni*), quelites (*kiliba*), chile (*kori*), cebolla, tomate, papa, repollo y algunas frutas que se dan en ciertas temporadas, como mangos, naranjas, papaya, limón, melón, sandía, entre otras. En algunas ocasiones consumen carne de algunos animales como gallinas (*tolí*), ardillas (*chapawi*), ratas de campo (*rokwíri*) y pescados (*rochí*), mientras que la chiva se consume principalmente en las festividades como el *yúmari*.¹⁰

Aunque, por medio de la radio, conocen la existencia de otros grupos étnicos de la región como los *waríjios* y *ódami*, la relación con ellos es nula, únicamente mantienen tratos frecuentes con los mestizos del municipio de Batopilas, principalmente de la

¹⁰ Cabe aclarar que no únicamente la chiva se consume en las ceremonias rituales o festividades, estas también pueden estar acompañadas por caldo de gallina.

comunidad de Cerro Colorado. Dicha relación es de cordialidad y respeto, donde incluso algunos pobladores mestizos son compadres de varios *ralámuli* de comunidades cercanas. Además, como se mencionó anteriormente, los tratos que tienen con el mestizo son mayormente comerciales, ya que mediante ellos intercambian o compran productos como manteca, azúcar, café, refrescos, sal, entre otros. Pero además suele haber relaciones en torno a trabajos comunales o asuntos colectivos, como la actual construcción del centro ejidal en la población de Munérachi.¹¹

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

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

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

¹¹ La construcción del centro ejidal de Munérachi se atestiguó entre los años 2012 y 2013.

mantener la cohesión social más que como una voluntad de mantener el ‘aislamiento’ en el cual se encuentran.

2.7 Etnografía del habla de los *ralámuli* de Munérachi

En el presente apartado se muestra la etnografía del habla¹² realizada durante las tres primeras temporadas de campo, con base en la guía propuesta por Sherzer (1986), misma que pretende despertar el interés hacia la realización de investigaciones etnográficas cuyo marco sea el uso del habla, para lo que propone lineamientos generales sobre el modo de proceder en el trabajo de campo.

Para realizar la parte de mi investigación que corresponde a la etnografía del habla los métodos que utilicé fueron los de entrevista abierta (no guiada) y la observación participante, mismos que se iban modificando o adecuando con relación a los resultados obtenidos, por lo que no todos los puntos que se presentan en dicha guía fueron seguidos al pie de la letra. La guía de Sherzer (ibídem: 136) está organizada en cuatro apartados:¹³

1. Análisis del uso del habla
2. Actitudes hacia el uso del habla

¹² La etnografía del habla es un enfoque o aproximación introducido a principios desde 1950 y sobre todo en la década de 1960 por los antropólogos lingüistas Dell Hymes y John Gumperz. Se interesa por el análisis de los usos de la o las lenguas habladas en una comunidad, viendo tales usos en un marco sociocultural. En contraste con teorías lingüísticas populares en la misma época, como el estructuralismo y el generativismo, este enfoque se basa en la premisa de que el significado de un enunciado solo puede ser entendido por relación con el ‘evento de habla (speech event) o el ‘evento comunicativo (communicative event) en el que está incrustado o del que forma parte. Se considera que el carácter de dichos eventos (por ejemplo los sermones, juicios, rezos y plegarias, peticiones rituales, adivinanzas, proverbios, etc.) está culturalmente determinado, y por eso, cada comunidad de habla es culturalmente específica en cuanto al tipo y cantidad de eventos de habla que los hablantes practican (Bussman, H. 1996:154).

¹³ La etnografía de la comunicación es más amplia pero por motivos metodológicos aquí solo se presenta una breve parte de las posibilidades en torno al tema tratado en este estudio.

3. Adquisición de la competencia para el habla
4. El uso del habla en la educación y en el control social

Mismos que son descritos a continuación, con relación a los resultados obtenidos en el área de estudio.

2.7.1 Análisis del uso del habla

Como primer paso es necesario identificar los ‘componentes potenciales del uso del habla’ que se relacionan con las reglas y relaciones que se establecen en una comunidad de habla. Dependiendo del caso, los distintos componentes y el número en que aparecen serán relevantes. Por lo tanto, la tarea es mostrar cuáles son importantes y cuáles relaciones existen. Las relaciones posibles entre los componentes es lo que constituye las formas de habla propias de ésta sociedad (Ibídem: 137).

La lengua *ralámuli* se divide en cinco variantes dialectales; sin embargo, dentro de cada variedad existen todavía diferenciaciones internas. Esta diferenciación interna es reportada por los propios hablantes, quienes integran en lo que perciben como ‘el habla de Munérachi’ las comunidades mencionadas en el cuadro 2:

Ejido	Pueblo	Ranchería
Munérachi	Munérachi	Munérachi
		Chiníbo
		Okórare
		Rapuchínare
		Chapátare
		Santa Rita
		El Plátano
		Los Mezquites
		Wichawírare
		Napáchare
		Wijórachi
	Wisúchi	Wisúchi
		Siotabo
		Kuéchi
		Witóchi
		Sorichíke
		Retosáchi
		Abielachi
		Awílachi
	Wasachíke	
	Rawíwichi	Rawíwichi
El Pandito		
		Koláchi
		Rowélachi
		Sapareáchi
		Ayórare

Cuadro 2. Constitución dialectal del *ralámuli ra'ichala* del Ejido Munérachi¹⁴

Estas diferencias dialectales del *ralámuli ra'ichala* funcionan como un mecanismo de identidad con respecto a otros sub-grupos *ralámuli*. Es decir, al percibir una modalidad de habla como similar a la que se habla en una determinada comunidad, la relacionan con

¹⁴ Cabe aclarar que las comunidades aquí presentadas no constituyen la totalidad del ejido Munérachi, ya que en extensión abarca mayor territorio. Sin embargo, son las comunidades que los hablantes identificaron como “que hablan del mismo modo”.

patrones culturales similares. De la misma manera, al percibir una modalidad de habla como distinta a la suya, por ejemplo como las de pueblos cercanos (Kírare, La Yerbabuena, Polanco, etc.), la identifican con patrones culturales diferentes, lo que implica diferencias en las fiestas, vestimenta, forma de organización, etc.¹⁵

2.7.2 Actitudes hacia el uso del habla e ideologías lingüísticas de los *ralámuli*.

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

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

¹⁵ Mis observaciones sobre la relación entre usos de la lengua, identidad y cultura se basan en comentarios hechos por los propios hablantes de las comunidades donde se realizó el trabajo de campo.

habilidades verbales son considerados como personas adecuadas para intervenir en los asuntos públicos o de interés colectivo.

Entre las características de lo que se considera un habla ‘apropiada’ o un uso eficiente de la lengua *ralámuli* se pueden mencionar las siguientes:

- Mostrar un manejo amplio y dinámico del léxico,
- Ser capaz de expresarse de manera fluida y a una velocidad constante de habla.
- Poder producir discursos amplios, de manera resuelta y sostenida.

En lo que respecta al habla diaria, un *ralámuli* no tiende a utilizar un lenguaje considerado vulgar, es decir, se dirigen con respeto y evitan en todo momento el uso de las llamadas ‘malas palabras’, mismas que la mayoría son préstamos del español, ya que hacer uso de ellas se considera un habla inadecuada o como se dice coloquialmente por los propios *ralámuli* es ‘hablar de cabrón’, muchas de estas características están presentes también en el *warijío* (Harris, 2012).

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

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

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

Posiblemente exista una relación entre el desempeño verbal y algunos roles sociales, principalmente los de carácter político más que ritual. Entre las características de personalidad que se debe tener para esos roles están la facilidad de palabra y la autonomía de pensamiento. Así, de acuerdo al dato etnográfico las personas que son vergonzosas no pueden ser *siliame*. Es por eso que, en el caso de Munérachi, todos los gobernadores son hombres, aunque el cargo no se restringe únicamente a los miembros de este sexo. Sin

embargo, según he observado, las mujeres tienden a ser introvertidas en el trato y, por lo tanto, se abstienen de esos cargos.

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

2.7.2.1 Actitudes hacia la lengua

Entre los *ralámuli* existe una creencia con relación al origen de su lengua o idioma, mismo que se cree fue enseñado por *Onolúame*. En algunos casos se menciona que la lengua fue adquirida cuando *Onolúame* insufló la escultura de barro con la cual creó al *ralámuli*.

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

Algunos *ralámuli* hacen referencia al *plattdeutsch* (Bajo Alemán) hablado en las comunidades menonitas de Cuauhtémoc, Chihuahua, debido a que varios de ellos han trabajado en sus campos agrícolas.

En el caso del español (*chabochála*) hay varias menciones que atribuyen su origen al *komúchi*. Dicha creencia se ve respaldada por la actitud que se tiene hacia el *chabóchi*

(mestizo, persona no *ralámuli*), a quien por lo general relacionan con la maldad. Sin embargo, esta idea hacia el español no está generalizada entre toda la población, debido a que varios me han mencionado que también fue otorgado por *Onolúame*.

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

Es difícil, por el momento, asegurar que existen diversas variedades de habla *ralámuli* dentro de la comunidad, aunque sí fue posible observar que esta lengua, al igual que en muchas otras, muestra diferencias generacionales; es decir, el habla de los ancianos es muy diferente al habla del resto de la población de menos edad, respecto a la que se observa que hay diferencias principalmente de carácter léxico. En lo que respecta a las diferencias entre el habla de los hombres y de las mujeres, éstas son mayormente de carácter fonológico. Cabe aclarar que aún falta hacer estudios que puedan corroborar observaciones preliminares, por lo que únicamente se esbozan como un potencial tema de investigación.

Debido a que no podemos asegurar la existencia de diversas variedades dentro de las comunidades comprendidas en el ejido Munérachi, tampoco puedo establecer cuál es la variedad tomada o establecida como correcta o si existen formas lingüísticas o pronunciaciones que se toman como punto de referencia en términos de corrección. Sin embargo, de acuerdo con mi experiencia de observación de campo, un rasgo que actúa

como criterio de corrección es el de la pronunciación de los fonemas /r/ y /l/ en posición intervocálica, en palabras como /*kalí*/ (casa), /*bilé*/ (uno), /*ralámuli*/ (gente), entre otras, considerándose erróneo la pronunciación con /r/.

El uso del *ralámuli* en el ejido Munérachi es de suma importancia, prevaleciendo sobre el español en los principales contextos comunicativos, exceptuando únicamente los tratos con el mestizo. Aunque actualmente el uso de esta lengua indígena es importante para la identidad del *ralámuli*, sin embargo, no es un determinante absoluto.

2.7.3 Adquisición de la competencia para el habla

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

La otra palabra *towí*, corresponde a la etapa en que el niño maneja ya cierto grado de lenguaje, que le permite comunicarse por medio del habla. La palabra ‘*towí*’ remite a un intervalo de edad de entre los dos años y 12 años: En esta etapa el padre les da el primer *nawésali*¹⁶ aproximadamente a los cuatro años, cuando el *towí* es capaz de entender y comprender lo que se le dice. De igual manera, en esta etapa el niño comienza a participar en las labores del hogar, especialmente ayuda a traer pequeños trozos de leña. Al final de la etapa de *towí* se considera que ya se tiene una madurez en el habla; además es cuando al niño lo dejan trasladarse sólo entre las diversas comunidades de la sierra y se responsabiliza del cuidado de los animales.

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

La última etapa del ser humano conocida como ‘*ochérame*’ (anciano), tiene una relación más directa con el habla, pues en esa etapa se espera que la persona anciana tenga un mayor dominio del léxico y del discurso. Es esta etapa la que se encuentra estrechamente ligada con el tema de estudio de este trabajo, ya que las narraciones míticas son discursos que requieren el tipo de habilidades que se atribuyen a la etapa de ancianidad o mayor edad.

¹⁶ Consejo que se da de los padres a los hijos.

2.7.4 El uso del habla en la educación

Como se ha visto a lo largo de los apartados anteriores, el uso del habla en la sociedad *ralámuli* es de vital importancia para el aprendizaje, desarrollo y actuación social del individuo. Muchos de los conocimientos culturales se transmiten de generación en generación por medio del habla, a lo largo de los procesos de socialización primaria y enculturación. Sin embargo, hay otros que se aprenden por medio de la observación y la imitación, donde el uso del habla pasa a un segundo plano.

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

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

2.7.5 El habla como herramienta de control social

Entre los *ralámuli* la filosofía que se tiene con respecto al control social es por medio del ‘*chunéma*’ o juicio, cuya finalidad es imponer un castigo por las faltas cometidas en la comunidad por sus miembros.

El *chunéma* se realiza en el pueblo al cual se adscriben las rancherías de las partes demandadas. Estos son solicitados por las partes ofendidas, quienes acuden con el *siliame* para que fije la hora y el día del juicio, mismo que usualmente se realiza en el atrio de la iglesia.

En este tipo de eventos la lengua tiene una importancia fundamental, debido a que todo se realiza de manera oral, donde es importante el cómo ‘habla’ el acusado, es decir, la manera en que se defiende y expresa su perspectiva del conflicto, además de tener que demostrar y dejar claro que no volverá a repetir la falta. En dichos juicios todas las personas, en principio, pueden opinar y dar su punto de vista sobre la falta cometida y el castigo a otorgar. Sin embargo, y de acuerdo con lo observado, a las personas que tienen trastornos del habla se les restringe su participación.

Por último, es importante mencionar que las etapas de las vidas se encuentran relacionadas con el control social. Los ‘*ochérame*’ son los que controlan la conducta en la sociedad por medio de los *nawésali*. Es aquí donde los mitos se vuelven importantes, ya que describen cómo tiene que actuar un *ralámuli* y/o por qué existen ciertas condiciones en el mundo que deben mantenerse o respetarse. Esto se analizará con mayor profundidad en el capítulo V.

2.8 Resumen

A lo largo de este capítulo se proporcionó una breve perspectiva sobre la historia de los *ralámuli* desde la llegada de los grupos novohispanos hasta la época actual, con el objetivo de aportar un contexto general que permita entender algunos aspectos presentes en los textos que se van a analizar, en particular, la relación entre el contenido del texto y el origen y función de ciertos rituales. Este repaso histórico-etnográfico resulta indispensable para comprender la cosmovisión de una sociedad, que ha cambiado y sigue cambiando no solo debido a procesos internos al grupo como tal, sino sobre todo, por la presencia y constante operación de elementos y factores externos (el sistema misional, la minería o los aserraderos) que han intervenido directa o indirectamente en la modificación de dicha cosmovisión.

La descripción del ciclo ritual agrícola da una idea de las principales fiestas y rituales que se celebran en la comunidad, además de describir los momentos en los cuales los mitos son reproducidos y el papel que juegan. Por lo tanto, esta revisión etnográfica pretende ser una introducción indispensable para entender en el análisis los diversos tipos de mitos y cuál es la función que cumplen.

Por último, la descripción de la etnografía del habla sienta las bases que describen el contexto general en el cual son generados los distintos discursos, además de esbozar diversos aspectos propios del género discursivo aquí estudiado.

CAPITULO III

DESCRIPCIÓN FONOLÓGICA Y MORFOLOGÍA DEL RALÁMULI RA'ÍCHALA

En el presente capítulo se realiza una revisión de las diferentes características genéticas, fonológicas y morfológicas del *ralámuli ra'íchala* con el objetivo de acercar al lector al conocimiento general de esta lengua y en concreto a la variedad¹⁷ Cumbres del ejido Munérachi.

En el primer apartado se hace una revisión de las características genéticas de la lengua, es decir, de los aspectos concernientes a su filiación lingüística y su relación con las variedades dialectales que conforman a la lengua tarahumara. El segundo apartado trata sobre la fonología de la variedad hablada en el ejido Munérachi, los resultados obtenidos

¹⁷ Para evitar confusiones, utilizo aquí el término *variedad* para referirme a lo que muchos investigadores llaman 'variante' en el sentido de 'modalidad geográfica o dialectal' de una lengua. Mi decisión se apega a la distinción que se hace en los estudios sociolingüísticos y de variación lingüística de los términos *variedad*, que es usado en el sentido arriba descrito y *variante*, usado en el sentido 'una de las realizaciones o manifestaciones de una variable lingüística', por ejemplo, las variantes [s], [h] y [ʔ] para la variable fonológica <S> (en palabras como *tablas~ tablah~tablaʔ*), o las variantes -mos y -nos para la variable <sufijo de la 1ª. Persona plural del imperfecto en español> (en palabras como *habíamos ~habíanos*).

se comparan con la propuesta fonológica estandarizada, la cual es utilizada por la Coordinadora Estatal de la Tarahumara (CET).

En el tercer apartado se realiza una descripción morfológica de la lengua, que sienta las bases para el posterior análisis de los textos recopilados. El corpus de datos está conformado por oraciones elicitadas por mí durante las tres primeras temporadas de campo realizadas en las rancherías de Munérachi, Sorichíke, Santa Rita y Napáchare.

3.1 Características genéticas de la lengua

La población *ralámuli* es consecuencia de una serie de migraciones de distintos grupos hablantes de lenguas que conforman la familia lingüística yuto-azteca, misma que actualmente se distribuye desde el oeste de Estados Unidos hasta la República de El Salvador. Específicamente los hablantes de las lenguas yuto-aztecas ocupan en Estados Unidos el territorio de la Gran Cuenca, el del norte de los ríos Snake y Colorado y el de California meridional; los comanches habitan en las Grandes Llanuras meridionales y otros grupos vivían en la zona de los indios pueblo. En México ocupan el territorio noroeste y parte del centro-oeste (principalmente a lo largo de la Sierra Madre Occidental) además de los territorios donde se asentaron los nahuas desde antes de la conquista (Lastra, 1973: 337), mientras que en Centroamérica se distribuyen principalmente en algunas comunidades de El Salvador y la costa oeste de Nicaragua.

De acuerdo con los estudios de Miller (1984), Valiñas (2000: 178) y Moctezuma (2012), para la rama sureña, esta familia lingüística se encuentra compuesta por once grupos, divididos en dos ramas y un total de 28 lenguas diferentes (sin contar las variedades dialectales), las cuales se muestran en el cuadro 3:

Familia	Rama	Grupo	Subgrupo	Lengua	Variedad		
Yuto-azteca	Norteño Shoshoniano	Númico	Númico Oeste	Mono			
				Pauite del Norte			
			Númico central	Panamint			
				Shoshoni			
				Comanche			
			Númico Sur	Kawaiisu			
				Ute	Chemehuevi		
					Pauite del sur		
				Ute			
		Tülatulabal		Tübatulabal			
	Tákica	Serrano - Gabrieleño	Serrano	Serrano			
				Kitanemuk			
		Gabrieleño	Gabrieleño				
			Fernandino				
	Hopi		Hopi				
	Sonorense	Tepimano		Pápago	Huhuwosh		
						Variedades de Arizona	
				Pima bajo	Névome		
						Pima	
				Tepehuano del Norte			
				Tepehuano del Sur	Del sureste		
					Del suroeste		
				Taracahita	Opatana	Opata	
						Eudeve	
						Jova	
		Tarahumarana		Tarahumara	Norte		
					Centro		
Sur							
Cumbres							
			Oeste				
			Guarijío	Del Río			
				De la Sierra			
Cahíta		Mayo	Del Valle de Sonora				
			Del Valle de Sinaloa				
			De la Sierra				
		Yaqui					
Tubar		Tubar					
Corachol			Cora				
			Huichol				
Azteca			Azteca	Pochuteco			
				Náhuatl en general			

Cuadro 3. Conformación de la familia lingüística yuto-azteca

La división realizada por Valiñas en colaboración con Cortina-Borja (1989:214) es con base en comparaciones léxicas, evidencia fonológica y morfológica, misma que se complementó con información etnohistórica y geográfica.

La evidencia presentada por ambos investigadores se basa en siete diferentes dendrogramas y muestra cuatro grupos principales en los cuales se dividen las lenguas yuto-aztecas, estos son: Aztecaño, Sonorense, Tákico-Hopi-Tübatulabal y el Númico, a partir de ello se establecen dos particiones mayores o troncos: Yuto-azteca Norteño y Yuto-azteca Sureño (Ibídem: 223).

Por su parte, la clasificación presentada por Miller (1984)¹⁸ la realiza con base en el vocabulario básico de Swadesh, compuesto por un total de 100 palabras, de las que se buscaron cognados entre las diversas lenguas. Con relación al tronco ‘sonorense’, en el cual se incluye al *ralámuli ra’ichala*, Miller (1984: 17) menciona que consiste de un núcleo central Taracahita, más otros tres grupos: 1) tepimanos (pápagos, névome, tepehuano del norte) 2) tubar (como lengua única) y 3) corachol (cora y huichol).

El núcleo taracahita consiste de tres grupos, los cuales son un poco más cercanos entre sí, de lo que son los otros tres grupos sonorenses: 1) tarahumarano (tarahumara, guarijío) 2) opatano (ópata, eudeve) y 3) cahita (mayo, yaqui). Los cahitas forman un enlace entre el tubar y corachol. El corachol es el más diverso de los seis subgrupos sonorenses. La lengua cora es la más diferente y está vinculada a las otras lenguas sonorenses a través del huichol.

¹⁸ La clasificación que propone Miller ya había sido propuesta por otros autores anteriormente, por ejemplo, por Daniel Brinton (Lamb, 1958: 99), quien en 1891 es el primero en dividir a las lenguas yuto-aztecas en las tres ramas propuestas por Miller.

En síntesis, Miller incluye al *ralámuli* dentro del grupo taracahita, que junto con los grupos tepimanos (pápago, névome y tepehuano del norte), tubar (tubar†) y corachol (cora y huichol), conforman la rama Sonorense. El grupo taracahita se subdivide en tres grupos: tarahumarano (tarahumara y guarijío), opatano (ópata y eudeve) y cahita (mayo y yaqui).

Con relación a las variedades dialectales del *ralámuli*, Valiñas (2001:116-117) realizó un trabajo detallado en 16 comunidades diferentes y, basándose en datos fonológicos, algunos elementos del léxico y ciertos comportamientos sintácticos, llegó a la conclusión de que existe un mínimo de cinco variedades dialectales, a las que denomina de la siguiente manera:

- i) Oeste: esta área dialectal incluye a las comunidades comprendidas en los municipios de Guazapáres, Chínipas, Uruáchi, Maguaríchi y parte de Uríque y de Bocoyna,
- ii) Norte: esta área dialectal comprende parte de los municipios de Bocoyna, Guachóchi, Uríque y Carichí,
- iii) Cumbre: esta área está representada por las hablas de Samachique y Munérachi.
- iv) Centro: Aboréachi y Guachóchi son las comunidades representativas de esta área.
- v) Sur: esta área, localizada al este del municipio de Guadalupe y Calvo, está representada por las comunidades de Turuáchi y Chinatú.

En síntesis, y de acuerdo con las propuestas aquí analizadas para la catalogación del *ralámuli ra'ichala*, para este trabajo se acepta la filiación lingüística presentada en el cuadro 4:

Familia	Rama	Grupo	Subgrupo	Lengua	Variedades
Yuto-azteca	Sonorense	Taracahita	Tarahumarana	Tarahumara	Norte
					Centro
					Cumbres
					Sur
					Oeste

Cuadro 4. Filiación lingüística del *ralámuli ra'ichala*

Los datos recogidos para esta investigación corresponden a la variedad dialectal ‘cumbres’. Sin embargo, como lo menciona Valiñas, dentro de esta variedad hay todavía una subdivisión más, ya que se observan diferencias de uso en cuatro áreas, representadas por las comunidades de Basiware, Kírare, Wawachíke y Munérachi, esta última es donde se llevó a cabo en su totalidad el trabajo de campo.

3.2. Orden de los constituyentes

El *ralámuli* es una lengua de tipo APV (SOV) Agente-Paciente-Verbo en la que se puede identificar un orden de verbo final, con predominancia de posposiciones y uso abundante de sufijos flexionales. El orden sintáctico básico se ilustra en el siguiente ejemplo:

(1) A P V

échi towí rimé ko'á-li.

DEM niño tortilla comer-PFV

‘El niño comió tortilla.’

En el ejemplo (1) se ve un orden de los elementos en el cual el verbo ‘*ko'áli*’ se coloca al final de la oración, sin embargo, el *ralámuli* es una lengua que no tiene un orden rígido de los constituyentes, ya que de acuerdo con los datos obtenidos en campo notamos que también puede haber construcciones de tipo APV como se muestra en el ejemplo en (2):

(2) A V P

Matías níwa-ma bilé akáka

Matías hacer-INF un huaraches

‘Matías hace unos huaraches.’

En el ejemplo en (2) se observa que el verbo se encuentra entre el agente ‘*Matías*’ y el paciente ‘*akáka*’, por lo que rompe con la construcción de APV para obtener como resultado un orden AVP.

3.3 Fonología del *ralámuli ra'ichala*

La primera propuesta general del sistema fonológico del tarahumara se realizó en el año 2000 por Víctor Mora por parte de la Dirección General de Educación Indígena. Sin embargo, fue el trabajo que realizó Leopoldo Valiñas en el año 2002 por parte de la

Coordinadora Estatal de la Tarahumara el que se utilizó para estandarizar la lengua y hacer los libros de texto para primaria, basándose en las cinco variedades.

La propuesta fonológica de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara (CET) está compuesta por un total de 16 fonemas consonánticos que, aplicando los criterios Alfabeto Fonético Internacional (AFI), se describen en la tabla 1:

	Bilabial		Labio Dental		Dental		Alveolar		Post Alveolar		Retrofleja		Palatal		Velar		Glotal		
	sr	sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	
Oclusiva	p	b			t												k	g	ʔ
Africada									ʧ										
Nasal		m						n											
Fricativa							s												h
Aproximante													j			w			
Vibrante Simple								r											
Vibrante Múltiple								r											
Aproximante Lateral								l											

Tabla 1. Propuesta fonológica de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara (CET)¹⁹

En este apartado se pretende hacer una propuesta de sistema fonológico para la variedad Cumbres a partir de los datos obtenidos en campo y tomando en cuenta las investigaciones anteriores. Para plantear mi propuesta de la variedad Cumbres, apliqué la lista de léxico elaborada por Leopoldo Valiñas, conformada por un total de 468 palabras,

¹⁹ Tomado de http://pascal.ajusco.upn.mx/dilein/fy_alfab/rar_02_foncom.htm

a un total de once personas, de las cuales siete son del pueblo de Munérachi, dos de la ranchería de Chiníbo, uno de la ranchería de Santa Rita y uno de la ranchería de Sorichíke.

En total se registraron 1 827 palabras léxicas, de las cuales sólo 519 resultaron diferentes a los de otras variedades, y esos fueron los que se tomaron en cuenta para realizar el análisis. De acuerdo con los resultados obtenidos, se concluye que la variedad Cumbres está compuesta por un total de 14 fonemas consonánticos y cuatro sonidos más que son alófonos (marcados con *), para tener un total de 18 sonidos consonánticos, los cuales se muestran en la tabla 2.

	Bilabial		Dental		Alveolar		Post-Alveolar		Retrofleja		Palatal		Velar		Glotal
	sr	sn	sr	sn	sr	Sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	sr	sn	
Oclusiva	p	b	t										k	*g	ʔ
Nasal		m				n									
Vibrante Múltiple						r									
Vibrante Simple						*ɾ				*ɽ					
Fricativa					s		*ʃ								h
Aproximante											j			w	
Aproximante Lateral						l									
Africada							tʃ								

Tabla 2. Propuesta fonológica para el ejido Munérachi

3.3.1 Consonantes

Los hablantes de *ralámuli* de la variedad Cumbres utilizan un total de 14 fonemas consonánticos, los cuales se describen a continuación:

OCLUSIVAS			
	Principio de palabra (# _ _)	Intervocálico (V _ V)	
[p]	[pa.tʃá.] - /centro/ [pé.wa.ɾi.] - /cigarro/ [pa.ní.na.] - /arriba/	[wi.pá.ka.] - /tabaco/ [si.pú.tʃa.] - /falda/ [ri.pú.tʃi.] - /pulga/	
[b]	[bu.sí.] - /ojo/ [ba.tʃi] - /calabaza/ [bi.ɾe] - /tres/	[ra.bó] - /loma/ [hi.bá] - /quelite/ [ko.bí.si] - /pinole/	
[t]	[ti.wé] - /niña/ [to.wí] - /niño/ [ta:] - /pequeño/	[ra.tá] - /calor/ [su.tú.] - /uña/ [si.tá.ka.me] - /rojo/	
[k]	Este sonido tiene dos alófonos:		
[k]	[ki.má] - /cobija/ [ku.] - /leña/ [ko.mí.tʃi] - /arroyo/	[wi.ká.ra.tʃi] - /aretes/ [tʃu.ká.ra] - /avispa/ [ma.kú] - /dedo/	
[g]	[gaʔ.ra] - /bueno/ [ke ko.tʃi. ga] - /no te duermas/	[tʃú. ri.gá.] - /cómo/ [ri.wi.gá.tʃi] - /cielo/	Por lo que se ha observado en esta variante, es que tiende a realizarse principalmente con la vocal [a] de la cual toma el rasgo de [+ sonora].

Tabla 3. Consonantes oclusivas en el *ralámuli ra'ichala* de Munérachi

NASALES		
	Principio de Palabra (# _ _)	Intervocálico (V _ V)
[m]	[ma.lí.] - /cinco/ [mu.rí.] - /tortuga/ [mu.kí.] - /mujer/	[i.mí.ka.] - /aliento/ [ki.má.ka.] - /cobija/ [a.má.la.] - /hígado/
[n]	[ni.hé.] - /yo/ [na.kí.] - /querer/ [no.ɾí.] - /nube/	[mu.ní.] - /frijol/ [su.nú.] - /maíz/ [u.sá.ni] - /seis/

Tabla 4. Consonantes nasales en el *ralámuli ra'ichala* de Munérachi

VIBRANTE			
	Principio de Palabra (# _)	Intervocálica (V _ V)	
[r]	Este sonido tiene dos alófonos		
[r]	[ra.wé.] - /día/ [ri.mó] - /sapo/ [ri.té.] - /piedra/		Este sonido únicamente aparece a principio de palabra.
[r]		[ʃu.ru.wí.] - /pájaro/ [ka.ra.re.] - /sombra/ [ri.kú.ri.] - /borracho/	Este sonido únicamente aparece en posición intervocálica.

Tabla 5. Consonantes vibrantes en el *ralámuli ra'ichala* de Munérachi

El sonido [r] es el equivalente sonoro de [d], lo cual se puede comprobar en los siguientes ítems léxicos que son préstamos introducidos del español, en donde la [d] se produce como [r] o [r], según el contexto en el cual se produzca, como se muestra en (3):

(3) /Daniela/ - [ra.nié.la]

/cuida/ - [kuí.ra/

/Domingo/ - [ro.mín.ko]

FRICATIVA			
	Inicio de Palabra (# __)	Intervocálica (V __ V)	
[h]	[hó.ʃí.] - /hoyo/ [hí.pe.] - /hoy/ [hí.ba.] - /quelite/	[pa.hu.rí.ki.] - /nutria/ [ri.hé.ke.] - /hielo/ [ro.há.ka.] - /encino/	
[s]	Este sonido tiene dos alófonos		
[s]	[sa.wá.ra.] - /hoja/ [se.wá.ra.] - /flor/ [si.ʃé.ke.] - /sotol/	[bu.sí.ʃa.] - /ojo/ [ku.sí.ki.] - /palo/ [re.só.ʃí.] - /cueva/	
[ʃ]		[bu.ʃí.] - /camino/ [i.ʃí.] - /orina/	Únicamente se realiza cuando le precede una [i], de la cual toma el rasgo de [+ posterior], por lo tanto se palataliza.

Tabla 6. Consonantes fricativas en el *ralámuli ra'ichala* de Munérachi.

APROXIMANTE		
	Inicio de Palabra (# __)	Intervocálica (V __ V)
[w]	[wa.sí.ʃa.] - /cola/ [we.] - /muy/ [wi.pá.ka] - /tabaco/	[ba.nó.wi.] - /antier/ [ma.wí.] - /gusano/ [ra.wí.wi.] - /gavilán/
[j]	[ji.ri.] - /color/ [jo.] - /enojar/	[si.jó.na.me.] - /azul/ [pa.jó.ʃí.] - /zorrillo/ [ki.jó.ʃí.] - /zorra/

Tabla 7. Consonantes aproximantes en el *ralámuli ra'ichala* de Munérachi

LATERALES

	Inicio de Palabra (# __)	Intervocálica (V __ V)	
[l]	Posee dos alófonos		
[l]	[lá.bo.ɾa.] - /vena/ [lo.ʎí.] - /güeja/ [lá.na.me] - /amarillo	[ta.lí.] - /canción/ [i.ʎí.la.] - /pastura/	Este sonido ocurre principalmente a principio de palabra
[ɾ]		[ra.ɾá.mu.ɾi] - /gente/ [se.pó.ɾi.] - /estrella/ [ra.mí.ɾa.] - /diente/	Ocurre únicamente en posición intervocálica y se encuentra en variación libre con respecto a [l].

Tabla 8. Consonantes laterales en el *ralámuli ra'ichala* de Munérachi

AFRICADA		
	Inicio de Palabra (# __)	Intervocálica (V __ V)
[ʎ]	[ʎu.ká.ɾa] - /avispa/ [ʎo.wí.ki] - /muerto/ [ʎá.ʎi.ki] - /lombriz/	[o.ʎí.ki] - /hueso/ [ba.ʎá.me] - /adelante/ [mi.ʎá.ka] - /luna/

Tabla 9. Consonantes africadas en el *ralámuli ra'ichala* de Munérachi

3.3.1.1 Glotal

La glotal [ʔ], a diferencia de las demás consonantes, se encuentra en contextos diferentes, es decir, en contexto intervocálico:

(4) [baʔ.ari] –mañana

[koʔ.óri] –esquiate

[ko.ʔá.ʎí] –sombrero

[ʎó.ʎi] –lombriz

En contexto de Vocal-Consonante:

(5) [aʔ.wé] –águila

[riʔ.tú.ka.ri] –tecolote

[koʔ.rá.ʃi] –sombrero

[súʔ.ku.ʃi] –murciélago

Se podría pensar que se trata de una consonante epentética, es decir, tiene una función de regular la lengua, sin embargo hay pares mínimos que hacen pensar que se trata de una consonante de la lengua:

(6) [wiʔfá] – aguja [wiʔfá] – espina

[maká] – caña [maʔáka] – ciempiés

[korí] – chile [ko:rí] – humo [koʔrí] – esquiate

En algunas palabras se observa que la glotal se encuentra en posición de coda, por lo tanto rompe con el esquema, entonces se puede tratar más de un rasgo de la vocal que de una consonante y se tendrían los mismos patrones en la sílaba de Vocal-Consonante-Vocal (V-C-V).

3.3.1.2 Debilitamiento de consonantes

Un proceso fonético que se puede constatar en las consonantes en la variedad Cumbres es el de debilitamiento, el cual que afecta principalmente a las oclusivas [p] y [b], mismas que se transforman en una aproximante [w] y en algunos casos incluso se eliden.

El ejemplo más claro del debilitamiento de consonantes es con la palabra para ‘rodilla’, que se registró de la siguiente forma:

(7) [tʃo.kó.po.ɾa.]

[tʃo.kó.bo.ɾa.]

[tʃo.kó.wo.ɾa.]

El debilitamiento va de una oclusiva bilabial sorda [p] a una aproximante velar [w], por lo que podríamos proponer que el debilitamiento seguirá el siguiente camino:

(8) [tʃo.kóʔo.ɾa]*

[tʃo.kó:.ɾa]*

[tʃo.kó.ɾa]*

*forma posible, no registrada.

En la palabra /frio/ ocurre un proceso de debilitamiento similar, en donde la aproximante velar [w] se convierte en cero.

(9) [ru.ru.wá]

[ru.ruá]

3.3.2 Vocales

Con relación a las vocales que se encuentran en la variedad Cumbres, a partir de los datos analizados, observamos que se utiliza un total de cinco vocales cardinales con sus correspondientes largas, mostradas en la tabla 10:

	Anterior		Central		Posterior
Alta	/i/ /i:/				/u/ /u:/
Media		/e/ /e:/		/o/ /o:/	
Baja			/a/ /a:/		

Tabla 10. Inventario vocálico del *ralámuli ra'ichala* del ejido Munérachi

Una de las características de la lengua en general es la alternancia que se da entre vocales, las cuales no afectan el significado de la palabra. Por ejemplo, hay una alternancia entre /i/ - /e/ siempre y cuando no se acentúe la sílaba en la cual se encuentra la vocal. El ambiente consonántico en el que se encuentran dichas vocales no determina si /e/ se realiza como /i/ o viceversa.

- (10) [ri.mé.] – [re.mé.] (tortilla)
 [ká.ra.ɾe.] – [ká.ra.ɾi.] (sombra)
 [ni.jé.] – [ne.jé.] (yo)

Un segundo tipo de alternancia consiste en que la alta vocal próxima siguiente (u, i) modifica el rasgo de altura y cambia la vocal de [-alta] a [+alta] (a, e, o):

- (11) a. [re.pu.ɬí.] - [ri.pu.ɬí.] /pulga/
 b. [reʔ.tú.ki] - [ríʔ.tú.ki.] /tecolote/
 [e] [-alta] [i] [+alta] = [u] [+alta]
- (12) a. [so.wí.ki.] - [su.wí.ki.] (tesgüino)
 [o] [-alta] [u] [+alta] = [i] [+alta]
- (13) a. [ɬú.ma.rí.] - [ɬú.mo.rí.] /venado/
 [a] [-alta] [o] [+alta] = [i] [+alta]

3.3.3 Sistema silábico y acentual

Esta lengua no cuenta con muchos tipos de sílabas. En la mayoría de los casos se trata de estructuras del tipo consonante-vocal (CV), así como el tipo de sílaba que consiste solamente de vocal (V), que es común encontrarla en palabras que inician con vocal,

aunque no sólo se encuentra en ellas. En menor medida se encuentran las formas silábicas (CV:), (CV') y (CVV). De esta manera las estructuras o tipos silábicos del *ralámuli* son los mostrados en la tabla 11:

Forma silábica	Ejemplo:
(V)	[i.rí.ki] – cerco, [o.so.pá.ka] – soquete, [mu.kuí.a.me] – muerto, [u.rí] – barranca
(CV)	[ku.sí.ki] – palo, [mo.sí.ki] –nutria, [wi.rú] – zopilote, [sa.té] – arena
(CV:)	[ta:] – pequeño, [mi:.sí] – gato, [kó:.rí] – humo, [ni:.né] – él
(CV')	[baʔ.wí] – caldo, [moʔ.o.ɾa] – cabeza, [koʔ.rá.ʃi] – sombrero [soʔ.rí] – mosca
(CVV)	[ru.ruá] – frío, [i.kuí.ki] – lluvia, [beí.kia] – tres, [ri.hói] – hombre

Tabla 11. Tipos de sílabas identificadas en el *ralámuli*

El acento en esta lengua es predominantemente de pie yámbico, es decir, el patrón acentual recae en la última sílaba de la raíz, como se muestra en los ejemplos de la tabla 12:

Monosilábica	Bisilábica	Trisilábica
/ku/ - /leña/	/ra.bó/ - /cerro/	/ba.nó.wi/ - /antier/
/ta:/ - /pequeño/	/pa.chá/ - /centro/	/cha.pá.wi/ - /ardilla/
/we/ - /muy/	/wi.chí/ - /piojo/	

Tabla 12. Acentos con relación al tipo de palabras

Aunado a lo anterior, algunos acentos se mueven, es decir, al agregar sufijos a las palabras algunos cambiar de posición en la estructura silábica de éstas. Este fenómeno es evidente principalmente con los sufijos de posesión /-la/ y el locativo /-chi/, como se observa en la tabla 13:

Raíz acentuada		Raíz inacentuada	
/a.ná/ – /alas/	/a.ná.la/	/chu.mí/ - /boca/	/chu.mi.lá/
/ko.mí/ – /arroyo/	/ko.mí.chi/	/ka.wí/ – /cerro/	/ka.wi.chí/
/sa.pá/ – /carne/	/sa.pá.ka/		

Tabla 13. Movimiento del acento en palabras sufijadas

De manera general podemos decir que la variante cumbres de la lengua *ralámuli* cuenta con un inventario de 14 fonemas consonánticos, entre las principales diferencias con otras regiones es que no se consideran las consonantes [g] y [ɾ] como fonema sino como alófonos. Cuenta además con un total de cinco vocales las cuales pueden alternar entre ellas, principalmente i – e y o – u.

Posiblemente la consonante [ʔ] se trate de una característica de la vocal, debido a que tiene un comportamiento diferente al resto de las consonantes, sin embargo, habrá que hacer un análisis más detallado.

Actualmente la lengua está en un proceso de debilitamiento de consonantes atestiguado en, [p], [b], [w], [j], además existe una alternancia vocálica, misma que es común en todas las variantes, la cual, en algunos casos, puede estar condicionada por la altura de la vocal que le precede.

Con relación a la sílaba, muy pocas consonantes se encuentran en posición de coda, a diferencia de otras variantes como la oeste y la sur (Villalpando, 2010). Por último, el acento es de pie yámbico, es decir, tiende a acentuarse la última sílaba, no obstante, se puede modificar cuando se le agregan sufijos.

3.4 Morfología del *ralámuli*

Los datos que se presentan a continuación fueron elicitados en las comunidades de Munérachi, Napáchare y Retosáchi,²⁰ mismos que se complementan con datos obtenidos de los diccionarios de Brambila (1976) y Hilton (1993), además del trabajo de doctorado de Caballero (2008).

La obra de Brambila denominada *Diccionario Rarámuri – Castellano*, se realizó con información recabada cerca de las poblaciones de Sisogíchi; con relación al trabajo realizado por Gabriela Caballero para su tesis doctoral denominado *Choguita Rarámuri (Tarahumara) Phonology and Morphology* ubica su área de trabajo en la población de Choguita, ambas áreas corresponden, de acuerdo con la división realizada por Valiñas (2001), a la región ‘norte’.

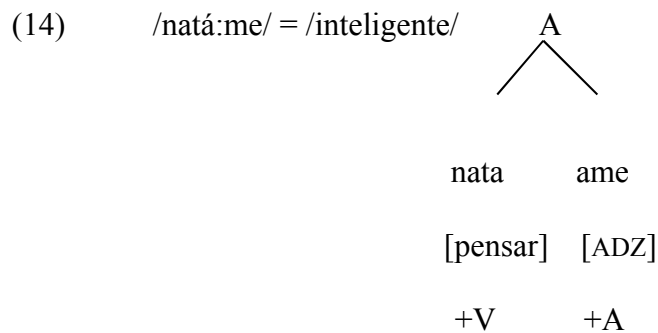
El trabajo de Hilton (1993), *Diccionario de Samachique*, se realizó en la comunidad del mismo nombre y, al igual que el ejido Munérachi, corresponde a la región ‘cumbres’, por lo que los datos aquí presentados estarán más relacionados con los expuestos por Hilton.

3.4.1 Morfología derivacional y otros mecanismos de formación de palabras

La derivación es un proceso de formación de léxico que típicamente implica un cambio en la clase de palabras mediante la adición de afijos a una forma léxica ya existente. Es decir,

²⁰ Los datos fueron obtenidos por mí durante cinco temporadas de campo. Agradezco la colaboración en la obtención de datos en la temporada de diciembre 2012 – enero 2013 de José Abel Valenzuela Romo.

a partir de una forma previa se crea una nueva pero de una categoría distinta; por ejemplo, un verbo se convierte en adjetivo, como ilustra el ejemplo (14) del *ralámuli ra'ichala*:

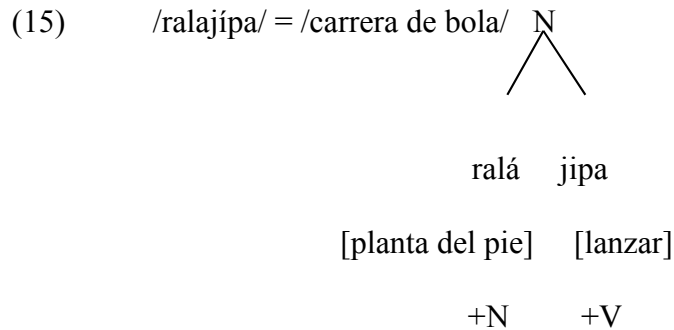


Se puede entender la derivación a partir de cuatro características proporcionadas por Robert Beard (1995: 44-45):

- La derivación es léxica, el término de salida de un rol derivativo es una palabra que corresponde a otra categoría léxica.
- Si las operaciones léxicas preceden a las sintácticas y si las operaciones derivativas muestran lo isomórfico hacia las operaciones de marcación, los marcadores flexivos siempre ocurren fuera de los marcadores de derivación.
- La derivación puede cambiar la categoría léxica de la palabra.
- La productividad de la derivación es determinada por categorías semánticas y se esperaría que la derivación contrastara por condiciones lexicales menos predecibles.

Un segundo proceso de formación de palabras distinto a la derivación, es la unión de dos elementos léxicos para la creación de un tercero, esto es $A+B=C$. A este proceso se

le conoce con el nombre de composición y a la palabra resultante se le considera un compuesto. En la variedad del *ralámuli* aquí descrita este proceso parece ser poco productivo, pues son pocos los casos atestiguados. Un ejemplo se muestra en (15):



A continuación explico algunos de los afijos más comúnmente usados en la formación de palabras mediante derivación en el *ralámuli* de Munérachi

3.4.1.1 Sufijos adjetivadores y nominalizadores.

En la región de Munérachi se han descrito dos morfemas para adjetivar y para nominalizar, mismos que tienen relación entre sí. El primero de ellos, y el más usado, es el sufijo /-ame/, como se muestra en los ejemplos en (16), que al agregar dicho morfema se vuelve [+adjetivo]:

- (16) a. nochá-**ame**
 trabajar-ADZ
 ‘trabajador’

b. kawí-**ame**

traer leña-ADZ

‘leñador’

c. ri’e-**áme**

jugar-ADZ

‘jugador’

Cuando el mismo sufijo */-ame/* va acompañando verbos este funciona como nominalizador, es decir, convierte a la forma verbal preexistente en un nombre. Esto se ilustra en los ejemplos en (17):

(17) a. koʔ-**ame**

comer-NMZ

‘comida’

b. serú-**ame**

acertar-NMZ

‘certero’

c. ichí-**ame**

sembrar-NMZ

‘siembra’

El segundo sufijo */-rame/* tiene menor recurrencia, pero en este caso no hay una distinción tan clara entre su funcionamiento como nominalizador y como adjetivizador según la forma previa a la que se afija, como se muestra en los ejemplos de (18) y (19):

(18) a. *chiyó-rame*

robar-NMZ

‘ratero’

b. *nakisa-rame*

cantar-NMZ

‘cantante’

c. *sitú-rame*

círculo-NMZ

‘círculo’

(19) a. *awé-rame*

asar-ADZ

‘asado’

b. *nakó-rame*

enchuecar-ADZ

‘chueco’

c. *noché-rame*

necear-ADZ

‘necio’

Hay un tercer tipo de morfema para agentivizar, el cual está compuesto por el infijo /-lu/ y el sufijo /-ame/. El infijo /-lu/ es descrito por Brambila (1976) como una marca de ‘característica existencial’, el cual va acompañando del sufijo agentivo /-ame/ para producir elementos léxicos como los expresados en (20):

(20) a. *ono -lú -ame*

papá-CE-AGZ

‘el que es padre’

b. *owi -lú -ame*

curar-CE-AGZ

‘el que cura’

c. *boni -lú -ame*

hermano menor-CE-AGZ

‘el que es hermano menor’

3.4.1.2 Sufijos en los numerales

El *ralámuli* de la variedad Cumbres, al igual que muchas lenguas, tiene un proceso de derivación que puede ser atestiguado en los números, en los cuales se hace distinción entre números ordinales, distributivos, limitativos y reiterativos para mostrar el número de veces o repeticiones.

3.4.1.2.1 Sufijos Repetitivos

Para los números ordinales, ilustrados en los ejemplos de (21) y los que indican repetición, es decir, el número de veces, ilustrados en (22), se utiliza el mismo sufijo /-sa/ y es por medio del contexto como se sabe la diferencia entre un matiz de significado y otro:

(21) a. *o-sá*

dos-O

‘segundo’

b. *be-sá*

tres-O

‘tercero’

c. *malí-sa*

cinco-O

‘quinto’

(22) a. *o-sá*

dos-RT

‘dos veces’

b. *o-sá makói*

dos-RT diez

‘dos veces diez’

c. *usaní-sa*

seis-RT

seis veces

3.4.1.2.2 Restricción

Así como existe un sufijo que indica repetición o número de veces, de igual manera existe el sufijo /-*pi*/ traducido como ‘sólo’ o ‘solamente’, es decir, restringe el número de veces, como se observa en los ejemplos en (23):

(23) a. *bilé-pi*

uno-RES

‘sólo uno’

b. *malí-pi*

cinco-RES

‘sólo cinco’

c. *makói-pi*

diez-RES

‘sólo diez’

3.4.1.2.3 Distributivo

El sufijo /-ka/ se añade para indicar que algo es hecho por más de dos participantes, para el que se propone como glosa equivalente el español ‘entre’.

(24) a. *okwa-ka*

dos-DIS

‘entre dos’

b. *beikia-ka*

tres-DIS

‘entre tres’

c. *kimakoi-ka*

nueve-DIS

‘entre nueve’

3.4.1.2.4 Colectivo

El sufijo /-naka/ cumple la misma función que el sufijo /-ka/; sin embargo, este sufijo se glosa como ‘los’, es decir, crea un sólo referente colectivo conformado por más de dos entidades, como se muestra en los ejemplos en (25):

(25) a. *okwá-naka*

dos-CVO

‘los dos’

b. *béikia-naka*

tres -CVO

‘los tres’

c. *makói-naka*

diez -CVO

‘los diez’

d. *okwá-naka chopá yiri*

dos -CVO igual clase

‘los dos son iguales’

3.4.1.3 Instrumentales

La creación de instrumentales en esta variedad es por medio de un proceso de nominalización, los cuales se derivan de verbos al añadirseles el sufijo /-ra/. El equivalente en español sería similar al ejemplo de ‘remar’ del que se derivará ‘remo’. Así, en el rálámuli de Munérachi se tienen ejemplos como los de (26):

- (26) a. *sakima* *sakí-ra*
 ‘tostar’ comal-INS

b. *sewáma* *sewá-ra*

‘florecer’ flor-INS

c. *wisibúma* *wisibú-ra*

‘poner zapeta’ zapeta-INS

3.4.1.4 Verbalización

La verbalización es un proceso que se da en los verbos denominales, es decir, que se derivan de nombres. En el caso de la variedad de *ralámuli* aquí estudiada este proceso derivacional se da por medio del sufijo /-ma/, como se ve en los ejemplos en (27):

(27) a. *rimé-ma*

tortilla-VRBLZ

‘hacer tortillas’

b. *ichí-ma*

siembra-VRBLZ

‘sembrar’

c. *rimú-ma*

sueño-VRBLZ

‘soñar’

3.4.1.5 Conversión por metonimia

Además de la derivación y la flexión como procesos de formación de palabras, en el *ralámuli* de Munérachi se da la conversión por metonimia, que es un proceso en el cual una palabra ya existente sirve para designar a una entidad diferente, la cual posee características similares en donde la forma derivada subyace a la forma convertida.

Algunos ejemplos de conversión por metonimia se muestran en (28):

(28) a. *mechá*

‘luna’ → mes

b. *ba’wí*

‘agua’ → caldo

c. *bu’wa*

‘ala’ → borrego

3.4.2 Morfología Flexiva

La flexión está relacionada con la noción de lexema que, de acuerdo con Gregory T. Stump (1995: 13) se entiende como una unidad de análisis lingüístico la cual pertenece a una particular categoría sintáctica, tiene un significado particular o función gramatical y entra en combinaciones sintácticas como una palabra singular. En muchos casos la identidad de la palabra se realiza como un lexema particular que varía sistemáticamente de acuerdo al contexto sintáctico en el cual es utilizada.

Para entender la flexión y los procesos que involucra es necesario saber cuál es el lexema o la raíz de la palabra misma que va a tener distintas realizaciones en diversos paradigmas, que son un conjunto de morfemas relacionados por su forma y significado.

La flexión puede ser de dos tipos: i) nominal y ii) verbal, ambos tipos operan mediante la anexión de diversos morfemas a una forma base. Aunque la flexión es un tema que le compete fundamentalmente a la morfología, no sólo a partir de ella se puede analizar este proceso, ya que también desde la sintaxis se puede tener un acercamiento. Como mencionan Aronoff y Fudeman (2005: 186), la flexión no sólo se relaciona con morfemas ligados de una categoría gramatical, sino que en términos más amplios, se relaciona con categorías abstractas que pueden o no codificarse por medios morfológicos en la lengua.

Por lo tanto, podemos decir que en la flexión se dan diversos matices o especificaciones de significado, según sea la función gramatical de la palabra a la que se añaden. Así, se pueden encontrar morfemas de número (distinción entre plural, singular, dual, etc.), morfemas de género (femenino, masculino y neutral), morfemas relacionados con tiempo-aspecto y modo, en el que se incluyen distinciones entre el presente, pasado y futuro, etc. En resumen, un morfema flexional, a diferencia de un derivativo, conserva la función o categoría gramatical de la palabra a la que se anexa.

3.4.2.1 Flexión nominal

La flexión nominal se encuentra marcada por dos tipos de relaciones sintácticas que son i) la concordancia y ii) el gobierno, en este tipo de flexión se pueden encontrar las marcas de plural, de género y el caso.

La propiedad de concordancia es asimétrica, en el sentido que un miembro de una relación de concordancia puede ser visto como dependiente del otro miembro, por alguna o todas sus propiedades morfosintácticas. En este sentido, la concordancia ocurre cuando un elemento toma rasgos morfosintácticos de otro, es decir, el elemento A determina al elemento B y por lo tanto la morfología de ambos es similar.

La flexión nominal consiste en aplicar a los nombres o nominales marcas o afijos que pertenecen a 4 categorías de propiedades o especificaciones de significado:

- Género: es una categoría de propiedades morfosintácticas que distinguen clases de lexemas nominales: para cada clase de lexema, hay un conjunto distinto de marcas flexionales para palabras con concordancia.
- Numero: es una categoría de propiedades morfosintácticas, suele distinguir la cantidad a la cual una frase nominal refiere.
- Finitud: una categoría de propiedades morfosintácticas que distingue frases nominales de acuerdo a su referencia en un contexto.
- Caso: es una categoría de propiedades morfosintácticas que distingue las relaciones que una frase nominal puede agregar a un núcleo gobernado. Algunas relaciones son fundamentalmente sintácticas por naturaleza, por ejemplo, el sujeto, el objeto indirecto y las relaciones genitivas. Las marcas de caso suelen codificar relaciones de este tipo, e incluyen el nominativo, el acusativo, el ergativo, el absolutivo, el dativo y el genitivo.

3.4.2.1.1 Flexión nominal en el *ralámuli* de Munérachi.

El *ralámuli ra'ichala* de la variedad Cumbres no tiene muchos ejemplos de flexión nominal, como se ha descrito para otras variedades como la sur, o incluso lenguas cercanas como el yaqui o el guarijío, sin embargo en los siguientes apartados se presentan algunos ejemplos que he observado en los datos hasta ahora recopilados, dejando abierta la posibilidad que podrían ser más.

3.4.2.1.1.1 Marcación de caso.

En el *ralámuli* de esta región se han encontrado dos marcas de caso oblicuo, es decir, de argumentos no nucleares, mismos que fungieron antiguamente como posposiciones. La primera de ellas es una serie de sufijos locativos y la segunda es una marca de caso que marca de posesivo – genitivo, las cuales son descritas en los siguientes apartados.

3.4.2.1.1.1.1 Locativo

En la variedad de Munérachi se registran un total de tres sufijos locativos: /-*chi*/, /-*bo* / y /-*rare*/. El sufijo locativo con mayor utilidad en la región es /-*chi*/, mientras que la forma /-*bo*/ únicamente se ha observado en topónimos y /-*rare*/ puede tener equivalencia al español como ‘entre’. En los ejemplos en (29) se muestran léxicos con el sufijo /-*chi*/:

(29) Locativo /-*chi*/

a. *rawíwí-chi*

gavilán-LOC

‘lugar de gavilanes’

b. *bití-chi*

hogar-LOC

‘en la casa’

c. *échi tobé mani mésa-chi*

DEM canasta estar mesa-LOC

‘la canasta está en la mesa’

d. *échi kawé mi kawi-chí ená*

DEM caballo allá cerro-LOC andar

‘el caballo anda allá en el monte’

Como se mencionó, el sufijo */-bo/* únicamente se encuentra en topónimos. Esa forma posiblemente venga de la palabra *rabó* cuyo significado es ‘cerro’ y perdió la primera sílaba; normalmente las rancherías que tienen esta marca como locativo son las que se encuentran en la sierra, por lo tanto, la glosa que propongo es la de ‘cerro de’, como se ilustra en los ejemplos en (30):

(30) Locativo –bo

a. *siota-bo*

verde-LOC

‘cerro verde’

b. *chini-bo*

tela-LOC

‘cerro de la tela’

Por último, el sufijo /-rare/ se registró con topónimos (véanse 31 a y 31 b), mismo que en estos ejemplos hace referencia general a lugar. Este sufijo tiene un alomorfo /-riri/, mismo que se observa en los ejemplos (31 c, d y e) y que puede ser traducido como ‘entre’:

(31) Locativo -rare

a. *kusá-rare*

aguililla-LOC

‘la Aguililla’

b. *okó-rare*

pino-LOC

‘los Pinos’

c. *échi piyáka kimá-rare bu’i*

DEM cuchillo cobija-ENTRE estar

‘el cuchillo está entre las cobijas.’

d. *échi towí rité-riri atí*

DEM niño piedra-ENTRE estar

‘el niño está entre las piedras.’

e. *échi okó kalí-riri wili*

DEM pino casa-ENTRE estar

‘el pino está entre las casas.’

3.4.2.1.1.1.2 Posesión

En los datos analizados únicamente aparece el sufijo /-la/ que indica posesión de objetos, partes del cuerpo y términos de parentesco.²¹ Este mismo al agregarse a un nombre lo cambia de objeto alienable a inalienable como se ve en los siguientes ejemplos en (32):

(32) a. *nijé kalí-la*

1SG casa-POS

‘mi casa’

b. *wakasi awá-la*

vaca cuernos-POS

‘cuerno de la vaca’

²¹ En el caso de la posesión de animales no se utiliza el morfema /-la/ sino una partícula ‘*bukué*’ que indica posesión.

- c. *torí bu'wá-la*
gallina pluma-POS
'pluma de la gallina'

Este sufijo es interpretado de la misma manera por Hilton (1993: 156), quien menciona que la posesión también se indica agregando el sufijo /-ra/ a los sustantivos poseídos cuando estos van después del pronombre nominativo o del nombre del poseedor. Sin embargo algunos autores como Brambila (1976) mencionan un segundo uso de este sufijo como determinante, cuando dicho sufijo no aparece junto con el pronombre o el sujeto quien posee. Esta hipótesis podría tener validez, ya que en algunos datos se han registrado los siguientes nombres con el sufijo /-ra/, como los ejemplos en (33):

- (33) a. *mukí-ra*
mujer-DET
'la mujer'
- b. *onó-ra*
padre-DET
'el padre'
- c. *kalí-ra*
casa-DET
'la casa'

3.4.2.2 Flexión verbal

En la flexión verbal se incluyen todas las marcas o morfemas que señalan: tiempo, aspecto, modo, voz, subordinación; aunque este tipo de categorías pueden expresarse también por medio de funciones sintácticas y no solo morfológicas. Stump (1995: 28-29) señala que las categorías incluidas dentro de la flexión verbal son las siguientes:

- Aspecto: es una categoría de propiedades morfosintácticas que distingue los diversos sentidos en los cuales un evento puede ser situado respecto a un particular intervalo de tiempo.
- Polaridad: es una categoría de propiedades morfosintácticas que distingue oraciones afirmativas de oraciones negativas.
- Voz: es una categoría de propiedades morfosintácticas que distingue las relaciones temáticas que pueden existir entre un verbo y su sujeto.
- Modo: es una categoría de propiedades morfosintácticas que, como propiedad inherente, describe la fuerza ilocutiva de la predicación verbal.

En el caso del *ralámuli ra'ichala* la flexión verbal es bastante usual, principalmente en las categorías de tiempo-aspecto y modo.

3.4.2.2.1 La categoría de número en el verbo *ralámuli*

El verbo *ralámuli* no presenta flexión morfológica ni de persona ni de número; la persona se marca mediante el uso de un pronombre ya sea libre o dependiente. El número tiene diversos mecanismos para expresarse con base en tres criterios: fonológico, morfológico y formas supletivas.

El criterio fonológico consiste en un cambio de sonoridad. Este mecanismo ha sido descrito por Leyva (2005) y sucede principalmente en verbos donde el cambio ocurre de una consonante [+sonora] a una [-sonora].

español	ralámuli singular	ralámuli plural
habitar	bité	piré
bajar	rikí	tikí
limpiar	vichí	pichí

Tabla 14. Verbos que presentan cambio de sonoridad

En la tabla 14 se muestran tres verbos donde hay un cambio en las oclusivas, en el caso del verbo ‘habitar’ cambian ambas consonantes, mientras que en el verbo ‘bajar’, la consonante ‘r’ cambia a su equivalente sorda ‘t’. Un cambio más común que se puede registrar es en la forma *irrealis* de los verbos; este cambio se marca con dos morfemas: en el caso del singular se utiliza /-ma/, mientras que para el plural se tiene /-ba/. El cambio es en el modo de articulación de [nasal] a una [oclusiva], conservando el rasgo de [+sonora].

Español	ralámuli	
	Singular	plural
Probar	Nema	neba
Poder	Ompóma	ompóba
Ver	e’nema	e’neba

Tabla 15. Verbos con cambio fonológico en el sufijo para marcar el contraste entre singular y plural.

Lo interesante es que el cambio se da únicamente en los verbos conjugados en modo *irrealis*. Los verbos marcados para aspecto perfectivo e imperfectivo hasta este momento no se ha visto que tengan variación con relación al plural. Estas marcas tienen concordancia con los pronombres como se ve en la tabla 16:

morfema	pronombre
-ma	1SG nijé 2SG mujué 3SG échi
-ba	1PL tamujué 2PL tiémi

Tabla 16. Morfemas *irrealis* y pronombres.

El criterio morfológico para la marcación de número en el verbo se refiere a la utilización de distintos morfemas que realicen un contraste entre el singular y el plural. El cambio de morfemas se observa solamente en verbos conjugados en el modo *irrealis*. Algunos ejemplos de este tipo de verbos se observan en la tabla 17:

español	ralámuli	
	Singular	plural
comer	komea	koboa
sembrar	Ichimea	ichiboa
bailar	Awímea	awíboa

Tabla 17. Verbos con diferente sufijo para marcar plural

El criterio morfológico para la marcación de número en el verbo se refiere a la utilización de distintos morfemas que realicen un contraste entre el singular y el plural. El cambio de morfemas se observa solamente en verbos conjugados en el modo *irrealis*. Algunos ejemplos de este tipo de verbos se observan en la tabla 18:

español	ralámuli	
	singular	plural
estar sentado	atí	muchíba
estar parado	wilí	jawá
estar paralelo	chukú	ichúwa
estar acostado	buwí	bití
estar contenido	maní	amaní
correr	máma	húmpa
cosechar	wasépa	kisáruma
morir	mukúmea	suwímea
salir	machínama	buyába
entrar	pakíme	mu'úbo
cultivar	binélina	napa
enojarse	iyóma	na'ápo

Tabla 18. Verbos con suplección

Lo que se observa en la tabla 18 son algunos verbos que presentan suplección, que es uno de los procesos de formación de plural más productivos en esta variedad del *ralámuli*. La suplección puede complementarse con los verbos que tienen un cambio fonológico en la raíz y por lo tanto se puede proponer que dichos procesos (suplección y cambio fonológico) suceden en verbos que tienen contraparte u oposición, como se muestra en la tabla 19, por lo tanto, van a hacer la diferencia entre el singular y el plural por medio de suplección y/o cambio fonológico en la raíz:

español	ralámuli	español	ralámuli
entrar	pakíme	salir	machinama
vivir	bité	morir	mukúmea
cultivar	binélina	cosechar	wasepa
subir	moba	bajar	rikína

Tabla 19. Verbos con contraparte

3.4.2.2.2 Concordancia de verbos posicionales

Los verbos posicionales presentan concordancia con relación al objeto primario que codifican y se han logrado identificar por lo menos cuatro tipos de estos verbos. El verbo */atí/* y su correspondiente plural supletivo */muchúa/* pueden ser utilizados para humanos y para codificar algunos animales, además de entidades no animadas, siendo el verbo posicional más neutral que existe. Se interpreta como una posición de ‘estar sentado’ de

manera general, como ilustran los ejemplos en (34). Este verbo además hace referencia a un estado estático relacionado con el descanso o el no desplazamiento del individuo.

(34) a. *Evaristo Or-chi* *atí*

Evaristo Cerro Colorado-LOC estar sentado.SG

‘Evaristo está en Cerro Colorado.’

b. *échi kiparí ka wuchiwé kawí-chi* *atí*

DEM nieve ENF toda sierra-LOC estar sentado.SG

‘La nieve está por toda la sierra.’

c. *échi sinowí* *atí* *resóchi*

DEM víbora estar sentado.SG cueva

‘la víbora está en la cueva.’

d. *nijé* *atí* *rité-reri*

1SG estar sentado.SG piedra-ENTRE

‘yo estoy sentado en las piedras.’

e. *tamujué rité-reri* *muchúa*

1PL piedra-ENTRE estar sentado.PL

‘nosotros estamos sentados en las piedras.’

f. *ralámuli ra'ichaki bine-a muchúa*

tarahumara hablar aprender-PROG estar sentado.PL

‘estamos aprendiendo a hablar tarahumara.’

g. *na'í nao rimé muchúa*

ahí cuatro tortillas estar sentado.PL

‘ahí están cuatro tortillas.’

Este verbo es el que mayor recurrencia presenta y es al que se acude con mayor frecuencia para referirse a objetos de los cuales no se sabe con exactitud su posición.

Con relación al verbo /*chukú*/ no es posible otorgar una traducción adecuada, Leyva (2005) lo describe como: una relación paralela entre un objeto y una superficie sin importar si están verticales u horizontales. También podríamos definirlo como con la espalda hacia arriba o hacia el lado contrario de donde está sostenido, como se puede observar en los ejemplos en (35). Indica la existencia o la posición más neutra para ciertos objetos o espacios, así como para los animales con característica de espalda paralela a la superficie de apoyo (ibídem: 45).

(35) a. *échi riwiwá ripá chukú*

DEM cielo arriba estar paralelo.SG

‘el cielo está arriba’

- b. *échi kimáka **chukú** ili-chi*
 DEM cobija estar colgado cerco-LOC
 ‘la cobija está en el cerco’
- c. *échi nolíki mi ripá **chukú***
 DEM nube allá arriba estar colgado.SG
 ‘las nubes están allá arriba’
- d. *kawé **chuku** kawí-chi*
 caballo estar paralelo.SG cerro-LOC
 ‘el caballo está en el cerro’
- e. *kawé wika **ichua** kawí-chi*
 caballo mucho estar paralelo.PL cerro-LOC
 ‘los caballos están en el cerro’

Este verbo posicional es el segundo con mayor productividad y ha sido descrito de maneras diversas, dándosele un sentido de estar parado/agachado (Hilton 1993: 28) o de estar inclinado/hacia abajo (Brambila 1976: 140). Lo cierto es que al menos lo que se ha visto en varias elicitaciones es que al producir formas del paradigma verbal del progresivo (véanse ejemplos en (36)) utilizan esta forma para la conjugación (véase Tabla 20), lo cual

podría estar asociado con una característica de ‘movimiento’ contraponiéndose a /*atí*/ cuya principal característica sea posiblemente la de [+estático].

- (36) a. *échi ko tobé niwé-a chukú*
 3.SG ENF canasta hacer-PROG estar paralelo.SG
 ‘Ella está haciendo una canasta.’

- b. *ni ka towí wipisó chukú*
 3SG ENF niño golpear estar paralelo.SG
 ‘Él está golpeando al niño.’

Paradigma verbal			
Yo estoy viendo	Nijé nea chukú	Nosotros estamos viendo	Tamujué nea ichúa
Tú estás viendo	Mujué nea chukú	Ustedes están viendo	Tiémi nea ichúa
Él/Ella está viendo	Mi nea chukú	Ellos están viendo	Mi nea ichúa

Tabla 20. Verbo ‘ver’ en progresivo

El verbo /*maní*/ está relacionado con los objetos no contables, y tiene una fuerte carga principalmente hacia aquellos que se pueden contener (agua, sal, azúcar, etc.), por lo que este verbo se aplica a los contenedores o recipientes (37).

- (37) a. *muní sekorí-chi maní*
 frijol olla-LOC estar contenido.SG
 ‘el frijol está en la olla.’

- b. *sekori wichi maní*
 olla piso estar contenido.SG
 ‘la olla está en el piso.’
- c. *imúri maní mesa-chi*
 canasta estar contenido.SG mesa-LOC
 ‘la canasta está en la mesa.’
- d. *wika imúri amaní mesa-chi*
 muchas canastas estar contenido.PL mesa-LOC
 ‘Muchas canastas están en la mesa.’
- e. *¿kom amaní sekori?*
 dónde estar contenido.PL olla
 ‘¿dónde están las ollas?’

El verbo /*bu'wí*/ hace alusión a los objetos que se encuentran en contacto con una superficie plana la mayoría de las veces, teniendo por lo regular una posición horizontal (véanse ejemplos en (38)). De igual manera se utiliza comúnmente para personas y animales que se sabe suelen o pueden estar en dicha posición.

- (38) a. *échi piyáka chomí sikóchi bu'wí*
 DEM cuchillo allá rincón estar acostado.SG
 ‘el cuchillo está allá en el rincón.’
- b. *échi kochí ka wichí kochí-a bu'wí*
 DEM perro ENF suelo dormir-PROG estar acostado.SG
 ‘el perro está acostado en el suelo.’
- c. *nijé ma bu'wí ma we risiri=ne*
 1SG ya estar acostado.SG ya muy cansado=1.SG
 ‘estoy acostado porque estoy cansado.’
- d. *tamujué ma bití ma risiri*
 1PL ya estar acostado.PL ya cansado
 ‘estamos acostados porque estamos cansados.’

El verbo /wili/ es utilizado para señalar una posición vertical, se traduce literalmente como ‘estar parado’ y se usa normalmente para referirse a objetos que tienen una forma alargada. Las construcciones como casas, iglesias, corrales, etc. se codifican con este verbo cuando se pregunta o se habla sobre su ubicación (39).

(39) a. *¿kom wili mujué kalí-la?*

donde estar parado.SG 2SG casa-POS

‘¿Dónde está tu casa?’

b. *biré wili échi okó*

uno estar parado.SG DEM pino

‘hay un pino.’

c. *nijé wili buga silíame*

1SG **estar parado.SG** esperar gobernador

‘estoy parado esperando al gobernador.’

d. *tamujué jawí buga silíame*

1PL estar parado.PL esperar gobernador

‘estamos parados esperando al gobernador.’

e. *choná Chapátare awí jawé matachíne jépika ukumé*

Allá Chapátare bailar estar parado.PL matachines para que llover

‘Allá en Chapátare están bailando matachines para que llueva.’

3.4.2.2.3 Aspecto

El aspecto, de acuerdo con Comrie (1976: 3), son las diferentes maneras de ver la constitución interna temporal de una situación. La principal división de aspecto que se tiene en el tiempo pasado para referir a una situación es en perfectivo e imperfectivo. El primero hace referencia a una situación que tuvo un término, es decir, tuvo un principio y un final, mientras que en el aspecto imperfectivo la situación no tiene un término o fue interrumpida. Ambos tipos de aspectos serán descritos en los siguientes apartados.

3.4.2.2.3.1 Perfectivo

El perfectivo, como ya se mencionó, indica una acción terminada. Lo que llama la atención y he observado en el *ralámuli ra'ichala* de esta región es que tiene dos marcas diferentes para mencionar una acción terminada.

Estas marcas de perfectivo son /-li/ y /-ki/. La marca /-ki/ es el perfectivo de la primera persona singular y plural, como ilustran los ejemplos (40) a y b, mientras que (-li) es el perfectivo para la segunda y tercera persona (véanse (40) c y d).

(40) a. *Nijé ka ke suwá bají-ki suwíki*

1SG ENF no todo beber-PFV.1SG teswíno

‘yo no me tomé todo el teswíno.’

b. *Tamujué buya-ki kalí jonsa*

1PL salir-PFV.1SG casa desde

‘salimos de la casa.’

c. *Nijé ono-rá tami biné-li nocharuame*

1SG papa-POS a mí enseñar-PFV trabajar

‘mi papá me enseñó a trabajar.’

d. *Mujué ta-li échi koná Juan*

2SG pedir-PFV DEM sal Juan

‘tú le pediste sal a Juan.’

Por lo tanto, se puede decir que el paradigma verbal del perfectivo quedaría como se muestra en la tabla 21:

PERFECTIVO						
		Ralámuli	Español		Ralámuli	Español
Perfectivo	1SG	Nijé ralá- ki	yo compré	1PL	tamujué ralá- ki	nosotros compramos
	2SG	Mujué rala- li	tú compraste	2PL	tiémi ralá- li	ustedes compraron
	3	Mi: rala- li				él/ellos compraron

Tabla 21. Paradigma verbo ‘comprar’ conjugado en perfectivo

3.4.2.2.3.2 Reportativo

El sufijo */-la/* se ha interpretado como perfectivo para algunas variedades como la ‘sur’ (Villalpando, 2010). Sin embargo en la variedad ‘Cumbres’ no cumple dicha función, ya que los hablantes hacen una diferencia en el uso de ambos morfemas, */-la/* y */-li/*, de

acuerdo con los datos hasta el momento analizados se observa que más bien cumple la función de un ‘reportativo’, tal como lo describe Caballero (2008) para la variedad hablada en Choguita, se utiliza como un elemento de evidencialidad, es decir, indica cuando la información proporcionada por el hablante la ha escuchado de alguien más. Algunos ejemplos de este uso se muestran en (41):

- (41) a. ...*miná ripá simi-la rua*...
allá arriba ir-REP CIT
‘...dicen que se fue allá arriba...’
- b. *Sorichí kipá-la ruá*
Sorichíke nevar-REP CIT
‘dicen que en Sorichíke nevó.’

Este morfema es muy productivo en la región y aparece repetidas veces en los textos analizados, lo cual incluso podría ser considerado como un rasgo que indica diferencias entre subgéneros narrativos, ya que otorga un cierto grado de veracidad al relato, que otro tipo de narraciones pueden no mostrar o no necesitar.

3.4.2.2.3.3 Imperfectivo

El aspecto se expresa a través de significados codificados por sufijos de la lengua, los cuales están relacionadas con categorías semánticas. Las categorías semánticas se vinculan con la constitución interna temporal de la situación, por lo tanto las categorías de imperfectivo toman su importancia por su relevancia en el presente

Por contraste con el perfecto, al igual que otras lenguas, en *ralámuli* se ha visto que el imperfectivo tiene diferentes divisiones con relación al significado o situación que se quiere señalar. Una primera división del imperfectivo es en: i) habitualidad y ii) progresivo.

3.4.2.2.3.4 Habitualidad

La habitualidad, de acuerdo con Comrie (1976: 27-28), describe una situación característica de un periodo de tiempo extendido, tan extendido que la situación que se refiere no se considera como una propiedad incidental del momento, pero sí como un rasgo característico de un periodo total. La habitualidad está relacionada con una situación o acción que se llevaba a cabo constantemente durante un periodo largo de tiempo, como se observa en el ejemplo (42), donde el sufijo que indica habitualidad es */-rire/*:

- (42) *chabé ko kiyá we ukú-rire*
antiguamente mucho llover-HAB
'antes solía llover mucho.'

3.4.2.2.3.5 Progresivo

El progresivo está relacionado con la duración de la situación, así, ésta ocurre una sola vez y dura un lapso de tiempo determinado ya que se ve interrumpido por otra situación o acción, por lo cual no se completa.

(43) a. *Seta ko wichó-a*
Aniceta ENF lavar-PROG
'Aniceta estaba lavando.'

b. *échi ko tobé niwé-a chukú*
DEM ENF canasta hacer-PROG estar
'están haciendo canastas.'

3.4.2.2.3.6 Desiderativo

Este es de los pocos sufijos bisilábicos que se han reportado para el ralámuli, el morfema es /-nari/, de acuerdo con Caballero (2008: 417), proviene del verbo *naki* 'querer', y su significado es 'X quiere como hacer X', donde 'el que quiere' es el sujeto de la predicación desiderativa y son correferentes, dicho morfema se muestra en (41):

(44) a. *nijé ichí-nari sunú*
1SG sembrar-DES maíz
'quiero sembrar maíz.'

b. *Tamujué rari-nari échi raká*
1PL comprar-DES DEM semilla
'queremos comprar semillas.'

3.4.2.2.4 Tiempo verbal

Para Givón (2001: 286) el tiempo (*tense*) es fundamentalmente un fenómeno pragmático que ancla la proposición a un punto temporal fuera de sí misma. Por lo tanto, cada evento del que se habla es codificado por relación con el acto de enunciación y tiene una referencia, que en el caso del tiempo pasado, es anterior al acto de enunciación, mientras que el futuro sigue al acto de enunciación.

Cada una de estas divisiones temporales básicas pueden ser expresadas en la lengua para referir ya sea a un punto anterior (pasado) o posterior (futuro) con relación al momento en el cual se está hablando (acto de enunciación). Entre estas distinciones básicas de tiempo puede haber matices específicos para expresar anterioridad, simultaneidad o futuridad. Además, en el tiempo se indican diferentes formas de referir a los sucesos con relación a cómo estos se llevaron a cabo, lo cual se relaciona con el aspecto.

3.4.2.2.4.1 Pasado Pasivo

Se reporta un tipo de pasado pasivo para el *ralámuli* de Choguita, descrito por Caballero (2008), quien menciona que promueve el argumento de objeto de la base transitiva activa a la de sujeto, mientras que también codifica tiempo pasado. Dicha marca está representada por el sufijo /-ru/, mismo que aparece en mis datos y del cual en (44a) se muestra en un ejemplo registrado en Munérachi, mientras que en (44b) se proporciona un ejemplo tomado de Caballero (ítem.):

(45) a. *machini-ru échi nijé machí-ki*
salir-PPV DEM 1.SG conocer-PFV
'el que salió es al que conozco.'

b. *toó-rú grabadora*
tomar-PPV grabadora
'se llevaron la grabadora.' (Caballero, 2005: 419)

3.4.2.2.4.2 Futuro Pasivo

En general cumple la misma función que el pasado pasivo pero con distinto tiempo. Este ha sido descrito por Caballero (2008), como una distinción codificada por el morfema /-pa/ que no estoy seguro que exista en el *ralámuli* de Munérachi. Sin embargo, en (45.a) muestro un ejemplo donde aparece un morfema /-ba/, mismo que la autora lo maneja como un alomorfo de /-pa/, que contrasto con el ejemplo proporcionado por Caballero (46 b), con el fin de poder indagar si dicho morfema puede interpretarse como futuro pasivo:

(46) a. *Ma rochí sirí-ba komíchi*
ya pescado pescar-FPV río
'iremos al río por pescado.'

b. *napáči čiha-ná-ba ré*
blusa desparramar-Tr-Fut:Pass Dub
'van a desparramar las blusas.' (Caballero, 2008: 420)

3.4.2.2.4.3 Futuro singular

Como vimos anteriormente, hay distinción de número en el verbo, al menos para el tiempo futuro, por medio de sufijos, por lo tanto la marca para futuro singular es /-méa/ o /-ma/, siendo ambos alomorfos, lo cual depende de la posición del acento: si la sílaba acentuada recae en el morfema su marca será /-méa/ (47 a y b), mientras que si se acentúa en el verbo la marca será /-ma/ (47 c y d):

(47) a. *mjué kochi-méa wichi*

2SG dormir-FSG piso

‘tú dormirás en el piso.’

b. *Topi chiní rari-méa*

Batopilas tela comprar-FSG

‘compraré tela en Batopilas.’

c. *biré tobé niwá-ma*

una canasta hacer-FSG

‘haré una canasta.’

d. *be’alí nijé biné-ma*

mañana 1.SG estudiar-FSG

‘mañana estudiaré.’

3.4.2.2.4.4 Futuro plural

El morfema que marca plural en la variedad aquí descrita es /-bo/, sin que este tenga alomorfo como en el caso del singular (48):

(48) a. *biré tobé niwá-bo*

una canasta hacer-FPL

‘haremos una canasta.’

b. *tamujué osa biné-bo*

1PL escribir aprender-FPL

‘Aprenderemos a escribir’

3.4.2.2.5 Modo

3.4.2.2.5.1 Irrealis

El modo *irrealis*, como lo menciona Givón (2001: 302), expresa un juicio que puede resultar probable, incierto, necesario, deseado o no deseado (valorativo deóntico-sub modo). Pero el orador no está dispuesto a respaldar la información comunicada con las pruebas u otras razones de peso y por eso el desafío del oyente es claramente entendido, esperado o solicitado. De esta manera el modo *irrealis* está relacionado con el tiempo futuro, para lo cual el *ralámuli* de Munérachi muestra las marcas de /-mere/ (49 a y c) y /-me/ (49 b):

(49) a. *Nine pachi simí ichí-mere*

3.SG calabaza ir sembrar-IRR

‘irá a sembrar calabaza.’

b. *Ma ukú-mere*

ya llover-IRR

‘Va a llover.’

c. *Nijé tane kalí jepuna kochi-me*

1.SG prestar casa para dormir-IRR

‘Yo presté mi casa para que duerman.’

3.4.2.2.5.2 Potencial

Tanto Caballero (2008) como Brambila (1976) describen al sufijo /-ta/ como potencial, el cual cumple la función de indicar la posible ocurrencia de un evento, o bien una capacidad o un deseo de que se cumpla una acción. En la variedad del *ralámuli* de Cumbres se ha observado un sufijo similar que es /-nta/, el cual puede estar cumpliendo la misma función, sin embargo esta posibilidad se deja como hipótesis, por la falta de suficientes ejemplos que la corroboren:

(50) a. *ba’wi ne akine baji-nta*

agua 1.SG dar tomar-POT

‘te doy agua para tomar’

b. *Mujué ani-li ke tami simi-nta*

tú decir-PFV no a mi ir-POT

‘tú me dijiste que no fuera.’

3.4.2.2.5.3 Imperativo

El modo imperativo se usa para dar órdenes, para lo que se utiliza el sufijo */-ga/*, sin que haya una diferencia entre el plural y el singular, como se observa en los ejemplos en (51):

(51) a. *asá-ga*;

sentar-IMP

¡siéntate!

b. *suwíbi-ga*;

calentar-IMP

¡caliéntate!

3.4.2.2.6 Valencia Verbal

3.4.2.2.6.1 Aplicativos

Las aplicativos son construcciones que aumentan la valencia del verbo, pues lo que hace una marca aplicativo es agregar un argumento beneficiario es decir, X recibe algo por parte de Y. En el caso de ésta variedad y específicamente en los datos que se recopilaron únicamente se encontró un sufijo que diera cuenta de construcciones aplicativos y es */-lta/*, el cual se ejemplifica en las siguientes oraciones:

(52) a. *échi muki-ra weji-lta*

DEM mujer-DET cantar-APL

‘a la mujer le cantaron’

b. *échi rijoi muni kou-lta*

DEM hombre frijol dar-APL

‘a ese hombre le dieron frijol’

c. *nijé ono-lá tami wenomi kou-lta*

1.SG papá-POS a mí dinero dar-APL

‘Mi papá me dio dinero’

Caballero (2008) reporta para la comunidad de Choguita otros dos tipos de aplicativos, los cuales describe como improductivos en la lengua, estos son /-si/ y /-wi/, son ejemplificados en (53):²²

(53) a. *tamí ku pá-si-ri pelóta*

1sgA Rev tirar-Appl-Imp:sg pelota

‘Tírame la pelota de vuelta’ (Caballero, 2005)

b. *mi=n napičl ačl-wi-ma orá towí*

2sgA=1sgN fuego sentar-Appl cerca niño

‘Te voy a sentar al niño cerca de la lumbre’ (Caballero, 2005)

3.4.2.2.6.2 Causativos

El causativo introduce un agente a la estructura argumental de un predicado. La causativización aplica tanto a verbos transitivos como intransitivos. En los datos recogidos en el ejido Munérachi no se logró encontrar un sufijo que indique causación. Sin embargo es probable su existencia, ya que el sufijo reportado para la creación de estas estructuras

²² En el caso de las glosas realizadas por Caballero, se decidió respetar las abreviaturas que ella utiliza.

argumentales es /-ti/, mencionado en Caballero (2008) y ejemplificado en (54 a) y por Brambila (1999), ejemplificado en (54 b):

(54) a. *mi=n ne ono-rá rimée-n-ti-ma*

2sgA=1sgN 1sgN padre-Pos hacer.tortillas-Appl-Caus-Fut:sg

‘Te voy hacer que le hagas tortillas a mi papá’ (Caballero, 2008: 416)

b. *we gareri-ame ju Pegro kúchi-ti*

muy apreciar-AGTV ser Pedro niño-Caus

‘Pedro es muy querido por los niños’ (Brambila, 1999: 14)

En Brambila (54 a), vemos que el sufijo de causación va adherido al nombre y no al verbo, por lo que puede ser un sufijo que cumple la función de causación agregándolo a cualquiera de las dos clases de palabras.

3.5 Resumen

En el presente capítulo se han revisado los aspectos generales relativos a la clasificación lingüística, es decir la familia a la cual pertenece la lengua *ralámuli*, así como sus principales variedades dialectales.

Además se han esbozado las principales características fonológicas, sintácticas y morfológicas del *ralámuli ra’ichala*, una lengua que presenta distintos tipos de morfemas principalmente para los procesos de flexión y en menor grado morfemas derivativos.

A diferencia de otras lenguas de la misma familia lingüística como el *wixárika* (huichol), el *ralámuli* no tiende a aglutinar varios afijos por raíz verbal, pues la mayor afijación que podemos encontrar en una raíz es de dos sufijos, siendo muy contados los casos como los ejemplos en (9). En respaldo de esta opinión, constatamos que Caballero (2008) proporciona pocos casos donde se insertan dos morfemas.

Debido a que el tema central de esta investigación es el análisis del género discursivo mitológico en esta sociedad, se decidió hacer una descripción básica de los sufijos, tomando en consideración fundamentalmente los que se encuentran en las narraciones. Se aclara que no necesariamente esos son todos los que presenta la lengua y específicamente la variedad en que fueron dichos los textos estudiados. Sin embargo dejamos claro que se requiere un análisis a mayor profundidad de la morfología de la lengua para identificar otros posibles sufijos y despejar dudas acerca del funcionamiento de algunos ya identificados.

CAPÍTULO IV

DISCURSO Y REFERENCIA

En el presente capítulo se hacen las definiciones y conceptos que integran el marco teórico a partir del cual, en el capítulo IV, se hace se hace el análisis de las narraciones recopiladas. En el primer apartado se definen los conceptos de discurso y referencia, el discurso a partir de las propuestas de Haviland (2006), Sherzer (1987) y Lyons (1997), mientras que para los conceptos de referencia y referente, el autor principal es Kibrik (2011), aunque también se toman en cuenta las propuestas de Saeed (2004) en la relación que establece entre semántica y referente.

4.1. Discurso y referencia

Reitero la importancia de los referentes y el discurso mítico dentro de la cultura *ralámuli*, aclarando que no se hará un seguimiento de referencia como tal, sino más bien un estudio del anclaje del discurso y la referencia dentro de los contextos de producción social y cultural.

Partimos de la perspectiva de ver a la lengua como un fenómeno sociocultural, pues como lo manifiesta Sherzer (1987: 516) la lengua es un fenómeno cultural porque es una forma de organización simbólica del mundo, pero a la vez es un fenómeno social porque refleja y expresa membresía y relaciones dentro del grupo. Dadas esas características, en este trabajo un análisis de la lengua desde el punto de vista sociocultural resulta necesario ir más allá de los aspectos puramente gramaticales y, en el caso del análisis del discurso, del seguimiento de referencia, pues se trata de enmarcar cada dato de la lengua en su contexto cultural y social, poniendo mayor atención en la relación que el discurso tiene con estos dos aspectos. En los siguientes apartados se discuten los conceptos de discurso y referencia a partir de esa perspectiva sociocultural de las lenguas.

4.1.1. Discurso

El discurso es la manifestación fundamental de la capacidad de comunicación del ser humano. En él se cristalizan las distintas formas de habla que cada grupo humano puede desarrollar. Estas formas de habla surgen de las distintas maneras en que se utilizan los recursos lingüísticos en relación a los contextos en que son producidos los discursos. Debido a que cada grupo vive en un entorno específico y experimenta la realidad de una particular manera, cada sociedad desarrolla diferentes géneros discursivos a través de su lengua.

La capacidad de crear y distinguir dichos géneros discursivos surge en la interacción que se da entre los hablantes, con los cuales se aprende no sólo los tipos de identidades sociales que hay y cómo reconocerlos, sino que también cómo construirlos y

presentarlos ante otras personas (Haviland, 2006: 308). Por esta razón es que se considera que el discurso es moldeado culturalmente y es por eso que al estudiar las distintas maneras de producir y entender un discurso estamos al mismo tiempo estudiando una cultura.

La definición de discurso que se tomará en este trabajo es la propuesta por Joel Sherzer (1987: 516) quien define al discurso como un nivel o componente del uso de la lengua relacionado con la gramática, pero distinto a ella. Puede ser oral o escrito y puede enfocarse en términos de sus aspectos textuales, socioculturales o de interacción social. Puede ser corto como un saludo, menor que una oración o largo como una novela o narración de experiencia personal y, por lo tanto, más largo que una oración y formado por secuencias conectadas de oraciones o enunciados semejantes a oraciones. Entonces, y de acuerdo con la definición propuesta, podemos mencionar que el discurso tiene diversas características que dependen del grupo social que lo genere. En el caso de los *ralámuli*, los géneros de discurso quedan incluidos en lo que comúnmente se denomina ‘tradición oral’, dentro de la que podemos encontrar géneros que pueden tener una extensión mínima como el saludo ‘*kwila*’ o ser muy amplio como los *nawésali*, en los cuales los hablantes pueden durar 20 minutos encadenando una serie de enunciados.

Las características del discurso desde un punto de vista lingüístico han sido estudiadas por muchos investigadores. Lyons (1997: 287) por ejemplo, menciona que para comprender la naturaleza de los discursos hay que partir de la diferencia entre enunciado y oración. Esta última es una noción puramente gramatical que sirve para describir unidades con ciertas características estructurales, por lo que no debe ser tomada como equivalente a lo que es realmente pronunciado o escrito por los hablantes, que es lo que propiamente

debe llamarse 'enunciado'. Cada enunciado es una expresión lingüística (que puede o no tener la estructura de una oración) que ha sido puesta en uso en un particular contexto por unos particulares participantes en un particular evento de habla.

Los enunciados son generados por las reglas gramaticales de determinado sistema de lengua, que opera sobre un vocabulario o léxico que pertenece al mismo sistema de la lengua. Se puede entender entonces que los enunciados están regulados por la gramática, pero se distinguen de las oraciones, debido a que éstas son unidades virtuales, mientras que los enunciados son reales. Es decir, una oración no es un enunciado hasta que es pronunciada o escrita por un hablante con un fin comunicativo específico. Dicho de otro modo, los enunciados son los usos efectivos de construcciones lingüísticas de diversos tipos, sean del tamaño de oraciones o menores a ellas, como fragmentos oracionales, interjecciones, frases congeladas o formuladas. Los enunciados, pues, son las unidades mínimas que integran los discursos, y están presentes ya sea en un texto o discurso completo, como en cualquier fragmento de él.

Varios estudiosos también han presentado ideas acerca de cómo y para qué estudiar los discursos. Según Kibrik (2011: 11), por ejemplo, el análisis del discurso tiene tres principales temas que le conciernen, i) la clasificación o taxonomía: ¿qué clase de fenómenos se encuentra?, ii) la organización interna de un fenómeno, misma que responde a la pregunta ¿cuál es la estructura?, iii) el fenómeno que manifiesta, es decir, ¿cómo puede el fenómeno dado ser caracterizado con respecto a otro fenómeno relacionado?

Por su parte, Kibrik (ibídem: 12) propone una taxonomía basada en el modo del discurso hablado, dentro del cual identifica diversos géneros, a los que considera como

clases de discursos que corresponden a actos comunicativos típicos de comunidades particulares; por lo tanto, al emprender un estudio es importante como primer paso distinguir los diversos géneros discursivos que existen en una comunidad, según los principales modos de discurso (Smith 2003: 22): mitos, cuentos, descripciones, exposiciones, argumentos, instrucciones, entre otros.

Las narraciones dependen de ciertas condiciones para que puedan llevar a cabo su función como transmisoras de mensaje; entre algunas condiciones se encuentra el contexto (entendido como la situación en la cual es producido el discurso, que incluye tanto el ambiente o escenario, los participantes y el conocimiento) y la prosodia (entendida como el conjunto de rasgos de producción que ocurren paralelamente a la articulación de los sonidos de una lengua, como la entonación, cambios de volumen, calidad de voz, timbre, énfasis y mitigación que se producen al momento de dar un discurso).

El contexto con el que se relaciona un discurso muestra una serie de aspectos para su entendimiento. De acuerdo con Haviland (2006: 309) podemos mencionar dos dimensiones distintas en la interacción contexto – discurso:

- a) tiempo – espacio: en ella están envueltos los múltiples participantes, pues el discurso puede ser estructurado en partes según cómo interactúa cada participante con relación a otros, cómo se distribuyen, cómo se orientan con relación a otros y qué tipo de acceso tienen (visual, aural, táctil y olfatorio).
- b) La de lo polifónico y polivocal: tiene que ver con la combinación de múltiples voces, algunas veces simultáneas y algunas veces orquestadas y parcialmente con secuencias traslapadas.

Estas dimensiones caen dentro de la matriz sociocultural en la cual se produce la narración. A la información del contexto se agrega lo kinésico y la prosodia, que relaciona las expresiones faciales y los efectos del habla a las palabras dichas, ya que los gestos y las diversas tonalidades de voz producidos por los hablantes van acompañados del discurso verbalizado. En el caso de la sociedad *ralámuli* estos aspectos dependen del género discursivo, en los mitos al momento de ser narrados tienen una misma tonalidad y sólo cuando se quiere hacer énfasis o introducir un referente principal tienden a alzar un poco el tono de voz.

Entonces, la manera de producir un discurso es, en principio, por medio de la verbalización, sin embargo como lo reporta Haviland (2006: 308 - 309) existen otros tipos de señales que caen dentro del discurso hablado, los cuales incluyen la fonación, cualidad de voz, las vocalizaciones no habladas (como risas) y otros ruidos los cuales pueden estar basados en convenciones locales y particulares. Sin embargo, los gestos y en general los movimientos y actitudes del cuerpo pueden formar una parte central de la interacción, coordinando el discurso en sí mismo o complementando otras señales modales.

De esta manera, el discurso no sólo se tiene que ver con lo producido por medio de la verbalización debido a que mientras es generado, una serie de elementos entran en juego, los cuales acompañan el entendimiento del mensaje que se quiere transmitir, mismos que se incluyen dentro de la cultura de cada grupo. Todos esos elementos además sirven incluso para dar cuenta de las diferencias discursivas en las diversas sociedades donde se produce un mismo género, como sucede, por ejemplo con cuentos, relatos de vida, chistes, canciones, rezos o mitos.

4.1.2. Referencia y referente

Se ha llamado referencia o referenciación al acto de mencionar referentes, y se denomina como ‘referentes’, ‘expresiones referenciales’ o ‘dispositivos referenciales’ a las formas lingüísticas que realizan la tarea de mencionar un referente. Se entiende aquí por referente cualquier entidad existente y ubicable en el mundo percibido (árbol, niño, bicicleta, manzana) o bien en mundos imaginados (duendes, *ulibi*, *Onolúame*, Dios) a la que se alude en el discurso como un reflejo o no reflejo de la realidad externa objetiva. En las lenguas del mundo los referentes son lingüísticamente codificados mediante recursos léxicos como nombres (propios y comunes), frases nominales (definidas e indefinidas) y gramaticales (pronombres y otras proformas, elipsis y anáfora cero). Según Kibrik (2011: 7), las entidades o referentes son uno entre varios tipos de conceptos que la mente humana es capaz de formar y expresar lingüísticamente, y contrastan con otros tipos de conceptualizaciones, como las de locaciones y distancias, tiempos o momentos, estados, eventos y procesos.

Los referentes son los elementos lingüísticos que más directamente reflejan la manera en qué conceptualizamos el mundo, pues muestran cómo representamos y expresamos las diversas entidades por medio del lenguaje. Kibrik (2011: 31) define la referencia como la relación que se establece entre las expresiones lingüísticas y las conceptualizaciones relativas a entidades que pueden ser representados en las mentes de los humanos. Cuando un hablante ejecuta un acto de referenciación, vincula una particular expresión referencial con un particular referente. En el discurso, varios distintos recursos referenciadores pueden ser usados para aludir a un mismo referente o entidad, en cuyo caso

estamos hablando de una cadena referencial mediante la cual se mantiene la presencia de un particular referente.

Podemos decir que los referentes aportan una parte fundamental de la información que se necesita para la comprensión del mensaje, pues son los que remiten a las entidades a las que se alude en el discurso, como personas animales o cosas, entre otros. El mecanismo básico del cual se hace uso para la referenciación es por medio de la categoría léxica de los nominales. Estos elementos léxicos, sean elementos nominales desnudos (carentes de modificadores), o frases nominales básicas y complejas, suelen ser usados cuando un referente es mencionado por primera vez en el discurso, o reintroducido después de un cierto número de cláusulas en las que se reiteró ese referente mediante recursos más económicos que sustituyen a dicho elemento léxico. Entre los recursos gramaticales cuya función es sustituir a entidades anteriormente mencionadas mediante elementos léxicos, los más utilizados en las lenguas del mundo son los pronombres y la anáfora cero.

4.1.2.1. Tipos de referentes

Como se mencionó antes, la manera más común de mencionar los referentes es por medio de ‘expresiones referenciales’, en las que se incluyen nombres y pronombres. Mediante ellos, se establecen las relaciones entre la realidad/mundo y la lengua. Es en esa relación mediada por una lengua particular donde aparece la cultura a través del manejo de referentes y otros tipos de conceptualizaciones. Los referentes nominales intervienen como participantes u otras entidades que forman parte de enunciados que denotan situaciones, eventos y estados que son referidos en una cláusula como se muestra en el ejemplo (55):

(55) ...*chabé ki'a urí échi wisú aniri-ame si-la ruá*

antiguamente barranca DEM tlacuache dicen-AGZ hacer-REP CIT

“...Antes la barranca la hizo el tlacuache, dicen...”

En el ejemplo (55) se puede ver que el referente *wisú* ‘tlacuache’ aparece mencionada como frase nominal, mismo que refiere a una entidad, la cual puede ser concreta o abstracta, así el *wisú* se vuelve el participante de la acción, que está expresada por medio de un verbo, en este caso *sila* ‘hizo’.

4.1.2.2. Tipos de referencia

La referencialidad discursiva tiene que ver con la importancia relativa y con la continuidad de un asunto o tópico en una parte o sección de un texto, o en el texto total. Este tipo de referencialidad se realiza mediante la mención repetida de los referentes a lo largo de un discurso, de tal manera que los más reiterados son los que son los que van a tomar mayor importancia narrativa. Así, en las distintas menciones se puede encontrar de manera general dos tipos de referencia: i) específica y ii) no específica.

4.1.2.2.1. Referencia específica

Dentro de la referencia específica se pueden encontrar dos tipos: i) definida e ii) indefinida. La referencia específica definida realiza principalmente mediante los pronombres personales (yo, tú, él, ella, nosotros, ustedes, ellos, ellas), además de nombres de personas y entidades concretas y abstractas.

Una de las características de la referencia definida es la constancia y la referencia variable, de esta manera podemos tener referentes concretos como *el ángel de la independencia, la quinta Gameros, la iglesia de Munérachi*, en donde los referentes tienen una constancia y siempre se va a hacer mención a la misma entidad, mientras que referentes pronombres o lugares como *mi casa, tu oficina, la escuela* etc. tienen una referencia variable, debido a que la entidad es distinta de acuerdo al contexto o participantes del acto de habla.

Los nombres pueden tener diferentes extensiones en el discurso o en las situaciones de habla. Dichas extensiones tienen que ver con las posibilidades de un referente para definir a una entidad específica o a un conjunto de entidades, así tenemos por ejemplo en (56):

(56) *Échi towí rité-reli*

DEM niño piedra-ENTRE

‘El niño está entre las piedras.’

El nombre *towí* ‘niño’ hace referencia a una entidad real, no obstante la extensión de dicha palabra es con relación a un conjunto de niños posibles. Bajo esta situación el contexto de habla es el que determina o especifica la entidad a la cual se refiere con el fin de evitar la ambigüedad.

Los nombres propios también funcionan como referentes, se utilizan para marcar diferentes entidades animadas que se tratan como [+humanos]. Muchas veces los nombres propios pueden no referir a la persona a la que se hace alusión ya que los diferentes

hablantes pueden hacer uso de ellos para identificar a otro referente, como se muestra en los ejemplos en (57):

(57) Felipe canta como **Rafael**.

El nombre propio *Rafael* no necesariamente designa a dicha persona, sin embargo, sí la referencia para hacer una asociación con el nombre de *Felipe*, además pueden aparecer como anáfora que se activa de acuerdo a las menciones y prioridades en el discurso.

Con relación a la referencia indefinida esta no alude específicamente a una entidad concreta, esto debido a que no todos los nombres pueden remitir a particulares entidades ancladas espacio – temporalmente, ya que pueden concernir a elementos que no necesariamente cumplen la función de referente como se observa en los ejemplos (58) y (59):

(58) **La autopsia** la realizaron ayer en la noche.

(59) **Una autopsia** es un procedimiento médico.

En (58) tenemos una expresión donde se utiliza el nombre ‘autopsia’ para referir a un procedimiento efectivamente ocurrido en un cierto tiempo y lugar; sin embargo en (59) tenemos que el nombre ‘autopsia’ no se utiliza como una operación particular, sino como una pieza de información genérica que no remite a un referente individual, es decir a una entidad. La importancia de diferenciar ambos tipos de frases nominales es que los nombres definidos también pueden hacer referencia a descripciones como ocurre en el ejemplo (60):

(60) **El rey de Polonia** es católico.

En donde *el rey de Polonia* puede referenciar a una entidad no real. Sin embargo, se puede tener una presuposición acerca de a qué se está haciendo referencia. Por lo tanto, se puede hablar o referir elementos tanto reales como inexistentes.

4.1.2.2.2 Referencia no específica

La referencia no específica no tiene una delimitación concreta con relación a los elementos que incluye, es decir, no se enfoca a una entidad en particular sino que hace referencia a entidades de manera general. Se puede dividir en existencial, universal, genérica y atributiva.

Con relación a la referencia no específica existencial, ésta puede hacer uso de cuantificadores que se agregan a los nombres para diferenciar algunas entidades de un todo, como se muestra en (61):

- (61) a. **Cada** hombre trabajó duro en la cosecha.
- b. **Algunas** mujeres hicieron canastas para vender.
- c. **Ningún** día nevó aquí en la sierra.

En este caso los referentes se engloban de manera general, pudiendo o no abarcar todas las entidades como en el caso de (61a y c) o sólo unas como en el caso de (61b). En el caso de la referencia no específica universal, esta es incluyente ya que engloba a todas las entidades como se muestra en los ejemplos en (62)

- (62) a. **Todos** los hombres trabajan.
- b. **Todas** las gallinas ponen huevos.

La referencia universal puede llegarse a confundir con la genérica, misma que, cómo su nombre lo indica, únicamente se refiere entidades en general y en el discurso va a carecer del elemento ‘todos’ como distintivo, por lo tanto, si los ejemplos en (62) se realizaran como genéricos tendríamos un tipo de oraciones como en (63):

- (63) a. **Los hombres** trabajan.
- b. **Las gallinas** ponen huevos.

En (63) se observa que por medio de los artículos, en el caso del español, es como se distingue la referencia universal de la genérica. El último tipo de referencia no específica es la atributiva, la cual, como su nombre lo indica distingue a los participantes por una serie de atributos, como los ejemplos mostrados en (64):

- (64) a. Ni **la persona más rápida del mundo** le puede ganar a un avión.
- b. sólo **una persona con gran inteligencia** puede resolver el acertijo.

Ambas oraciones en (64) no se refieren a una persona en particular, sino a características específicas o atributos que en el relato sirven a modo de comparación.

4.1.3. Procesos cognitivos en la referencia

El significado asociado a referentes nos revela los procesos de cognición propios de las sociedades. La referencia tiende a expresar los conceptos asociándolos a imágenes, es así como los diferentes referentes son creados a partir de concepciones culturales, es decir de la cosmovisión de cada grupo humano. Como lo menciona Kibrik (2011: 52), las aproximaciones cognitivas a la referencia explican el por qué sucede así. Las frases nominales están basadas en nombres propios o nombres comunes, que codifican un amplio

rango de referentes potenciales; por lo tanto, la elección de cada forma referencial ayuda a la transmisión del mensaje y la identificación de los referentes tiene que englobarse dentro de una idea construida socialmente

Los procesos cognitivos que están involucrados en la referencia son: i) la atención, donde se incluye la mención de referentes, y ii) la activación, donde se inserta la elección de los referentes. La elección de los referentes por parte de los hablantes muchas veces no depende tanto del hablante sino del oyente, ya que el hablante es el que hace la evaluación de lo que conoce el oyente para traer o remitir a los diversos referentes.

4.1.3.1. La deixis

Un proceso mediante el cual se marca la referencia el de la deixis que puede ser de tres tipos básicos: espacial, temporal y personal. La deixis espacial, de acuerdo a Saeed (2009: 191) codifica aspectos relativos al del espacio alrededor del hablante, mediante un sistema de distinciones de espacio que expresa las posiciones de los participantes involucrados en el intercambio del habla, así como de otros referentes aludidos en él. En el ejemplo (65), se muestra la utilización en *ralámuli* de un deíctico espacial para referenciar.

(65) ... *échi minábe koláchi najíta-la ruá...*

allá cumbre cambiar-REP CIT

‘...allá cambió la cumbre dicen...’

En el ejemplo (65) vemos que a *koláchi* ‘cumbre’ le antecede un deíctico *échi minábe* mismo que se glosa como ‘allá’. La utilización de deícticos espaciales es un recurso

muy recurrente en las narrativas míticas *ralámuli*, que por lo general sitúan el lugar al que se refieren. Este recurso es el mismo que emplean muchas lenguas por medio de demostrativos y adverbios.

De igual manera la deixis temporal se refiere a los recursos empleados para referir a temporalidades anteriores o posteriores al momento de la enunciación. Esto se codifica principalmente por medio de adverbios, como se observa en el ejemplo en (66):

- (66) *rapáko ne ko'a-ki muni*
ayer 1SG comer-PFV.1 frijoles
'ayer comí frijoles.'

En el ejemplo (66) se observa el uso de deícticos temporales, donde *rapáko* 'ayer' es un deíctico que tiene la función de expresar una temporalidad anterior al momento del habla. Cabe aclarar que la deixis temporal implica también las marcas verbales de tiempo y aspecto, como se observa en este mismo ejemplo en el verbo *ko'á* 'comer' donde la marca *-ki* indica perfectivo de primera persona, significado que se alinea con el del adverbio.

La deixis de persona se refiere a la información sobre los participantes en el intercambio de habla, la cual gramaticalizada por pronombres. Típicamente el pronombre de primera persona singular *yo* es utilizado por el hablante, mientras que los pronombres de segunda persona para el interlocutor, es decir, a quien va dirigido el mensaje y los pronombres de tercera persona para una categoría participativa de 'no hablante y no dirección', como se muestra en (67):

(67) a. *nijé biré tobé niwa-ma*

1SG uno canasta hacer-IRR

‘voy a hacer una canasta.’

b. *mujué biré tobé niwa-ma*

2SG uno canasta hacer-IRR

‘vas a hacer una canasta.’

c. *échi biré tobé niwa-ma*

3SG uno canasta hacer-IRR

‘va hacer una canasta.’

4.2. Resumen

Durante el desarrollo de éste capítulo se plantearon y definieron los principales conceptos y términos de los cuales se hará uso en el resto del trabajo con el fin de realizar el análisis de los textos con base en el modelo teórico de la etnografía de la comunicación propuesto por Dell Hymes.

Se tiene claro que es el discurso, la referencia y el referente, los cuales se van a incluir en los aspectos socioculturales de los *ralámuli*, conjuntando en esta investigación la antropología y la lingüística.

CAPÍTULO V

EL MITO Y LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN

El presente apartado sienta las bases para conocer qué es lo que se entiende por cosmovisión partiendo de los trabajos de López Austin (1996), Broda (1997) y Geertz (2005), después se define el concepto de mito a partir de Mircea Eleade (2001) y Levi-Strauss (1971). Por último se aborda el marco de la ‘etnografía de la comunicación’ mismo que se toma como base para hacer el análisis y descripción de los mitos, por lo cual se describen los conceptos y términos que utiliza dicho modelo teórico.

5.1 Cosmovisión

Hay diversas maneras de definir el término cosmovisión. Johanna Broda (1997: 53) señala que es la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas son integradas en un sistema coherente; por ello se entiende que cada sociedad explica los fenómenos ocurridos de acuerdo con un sistema de conocimientos que forman parte de su ideología, es decir, tratan de explicar el mundo a partir de lo conocido.

Para López Austin (1996: 472) la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción del pensamiento social inmerso en sucesiones de larga duración; un hecho complejo, integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo, por lo tanto, al ser visto como un producto histórico, tiene que ser analizada en un contexto de larga duración, cuya principal interpretación recae en la ideología de cada sociedad. Por lo tanto, y de acuerdo con ambos autores, podemos resumir la cosmovisión como ‘la visión que tiene una sociedad determinada sobre el mundo y la manera en la que ésta explica su realidad’.

Por su parte Geertz (2005) hace una distinción de los aspectos implicados en la religión de las diversas sociedades dentro del término *ethos*, que incluye los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, donde se insertan los elementos de evaluación, en tanto que la cosmovisión abarca los aspectos cognitivos y existenciales. Entonces, el *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión, en cambio, es el retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo (Geertz, 2005: 118) y por lo tanto, la mitología se inserta dentro de los aspectos de la cosmovisión y los rituales o el comportamiento generado a partir de la cosmovisión dentro del *ethos*.

Justificada en la cosmovisión, una sociedad manifiesta las partes simbólicas de su cultura expresada principalmente en la mitología. Además, éstas a su vez son procesuales y están insertas en procesos sociales dinámicos y cambiantes, pero al mismo tiempo persisten, con pocos o lentos cambios, en las concepciones y prácticas sociales (Barabás, 2003: 18). La importancia de la lingüística con relación a la cosmovisión de los grupos sociales es que, como lo menciona Hill (1992: 33), una cosmovisión no puede deducirse sin más que a partir de las estructuras lingüísticas, por lo tanto, es importante complementar la descripción lingüística con una descripción de la cultura, para así precisar la relación entre el lenguaje y el conocimiento y la conducta que recaen en la cosmovisión, debido a que la cosmovisión de cualquier sociedad puede reducirse a un principio único y fundamental que organizará todo pensamiento (Witherspoon, 1977).

A partir del conocimiento de la cosmovisión de una sociedad se pueden entender pautas sociales y rituales, ya que muchas veces las sociedades establecen su conducta a partir de ésta, creando normas y parámetros a seguir, mientras que en el mito se justifica en el rito.

Las menciones que se hacen de ciertos lugares específicos en los mitos y/o relatos, apuntan a la identificación de territorios simbólicos reconocidos en la cultura, es decir, cuando ciertos lugares son mencionados frecuentemente o se identifica tal lugar con un simbolismo se convierten en parte del territorio simbólico. La territorialidad simbólica también puede ser leída a través de los principales procesos rituales y ceremoniales que alternan en la vida cotidiana en las comunidades (Barabás, 2003: 26). Por lo tanto, es necesario abordar el tema de la mitología en la sociedad *ralámuli*, puntualizando que el

mito funge como justificante de diversos hechos sociales como la ritualidad y la tradición oral, las relaciones de poder e incluso como explicación de fenómenos naturales y la cultura material en la región de Munérachi.

5.1.1 El mito

El mito se encuentra presente en las diversas sociedades alrededor del mundo y del cual se han ocupado tanto la antropología, la lingüística, la sociología, la psicología, entre otras ramas de estudio. Para Mircea Eliade (2001: 25) una función del mito es fijar modelos ejemplares de los ritos y de otras actividades humanas, pues sólo se llega a ser verdadero hombre imitando a los dioses; así se vive el tiempo del origen, el tiempo mítico. Se sale de una duración profana para enlazar con el tiempo inmóvil, el de la eternidad.

Claude Levi Strauss (1971: 37) señaló que en nuestras sociedades occidentales la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función. Pese a la diferencia que existe en nuestra mente entre la mitología y la historia, probablemente pueda comenzar a estudiarse la historia como una continuación de la mitología. Levi Strauss argumentó que en las culturas diferentes a las occidentales, desde el punto de vista estructuralista, el mito tiene una función de relatar la historia de las sociedades que los crean o funcionan como explicaciones a fenómenos que no pueden entender. Entonces, podemos decir que el mito es una reposición verídica del pasado de un pueblo y, por eso, la narración mítica comunica una visión de los hechos, aunque en la mayoría de las ocasiones no se presenten pruebas que den cuenta de ello.

El propósito de los mitos en la sociedad *ralámuli*, al igual que en muchas sociedades, es dar una idea de cómo comportarse y como entender la realidad circundante. Para el *ralámuli* pueden coexistir mitos aparentemente contradictorios en lo externo sin causar conflicto, ya que su teología es práctica, es para la vida; ya que se trata de símbolos que dejan al hombre en libertad de reinterpretar y de crear nuevas explicaciones (Robles, 1994: 41-42). Así se puede constatar que hay una libre interpretación y creencia sobre los aspectos que se relatan en este tipo de discursos, los cuales las personas no están obligadas a creer; sin embargo, las concepciones culturales sí se manifiestan en varios de los comportamientos relacionados, principalmente en aquellos que se encuentran ligados a los mitos.

La actual cosmovisión de los *ralámuli* tiene elementos tanto de una religión prehispánica como de influencia cristiana, mismos que se conjuntaron en un mito, normalmente en los de origen, como la creación del mundo o del hombre. En otros casos se evidencia sólo la visión cristiana, por ejemplo, los mitos que hablan de la existencia de un infierno, y por último, están los que se pueden categorizar con una clara tradición prehispánica, que normalmente incluyen seres mitológicos como los *ganóko*, el *ripíbili* o donde los referentes son animales principalmente.

Al igual que la mayoría de los pueblos originarios del continente americano, la reproducción del conocimiento cultural, en el que se incluye todo lo concerniente a la cosmovisión, se realiza de manera oral, de tal manera que la cultura generalmente es aprendida dentro de la familia nuclear. El conocimiento teórico *ralámuli* tiene dimensiones explícitas así como tácitas e inconscientes. Aunque está compuesto de ideas que pueden

ser expresadas verbalmente, se apoya finalmente en las suposiciones conscientes e inconscientes que dicha sociedad hace acerca del mundo (Merrill, 1992: 98). Esto se puede entender como que la concepción que tienen los *ralámuli* sobre el orden cosmogónico es bajo suposiciones apoyadas en la experiencia general del grupo.

Entre los *ralámuli* la familia, como se mencionó, es donde se reproduce el conocimiento mítico; sin embargo es también en la red del *suwiki* dónde se da el intercambio de ciertos conocimientos especiales o visión que cada individuo tiene sobre aspectos del mundo, acordando, de cierta manera, una cosmovisión general, misma que es transmitida de padres a hijos. Por esta razón, podemos decir que la cosmovisión del grupo *ralámuli* es compleja, por lo que se pueden encontrar en diferentes regiones distintas versiones de un relato. Sin embargo, dentro de las rancherías colindantes que constituyen parte de un mismo pueblo las versiones no tienen tanta variación, o son más similares.

Los *nawésali* son discursos que forman parte de la reproducción de la cosmovisión. El *nawésali* es pronunciado por el *siliame*, quien es la persona culturalmente autorizada para producir discursos en los que se dan consejos que se le dan a los miembros de la comunidad, sobre cómo deben comportarse o la manera de ‘ser un buen *ralámuli* y no comportarse como un *chabochi*’, normalmente se realizan en fiestas importantes dentro del calendario agrícola – ritual como semana santa o las fiestas de diciembre, participa toda la comunidad, se pronuncian en el atrio de la iglesia, estando las autoridades tradicionales en los lados costados de la iglesia, las mujeres se sientan con los niños en la explanada y los hombres están parados en las orillas del atrio. Entonces tenemos que el modo de transmisión de los mitos y relatos entre los *ralámuli* es básicamente de dos maneras: por

medio de la familia nuclear y en los *nawésali*. En el presente trabajo únicamente nos enfocaremos al análisis de los mitos reproducidos en el contexto de la familia.

5.2 Etnografía de la Comunicación

La presente investigación se inserta dentro de la corriente llamada ‘etnografía de la comunicación’, enfoque que explica el fenómeno de la lengua a partir de cómo se reproduce en la sociedad, así como los patrones culturales que se pueden rastrear en los mensajes que son comunicados entre los hablantes. A este respecto, Prado (2007: 2), señala que la etnografía de la comunicación se puede considerar es una composición teórica orientada a aprehender los datos del contexto asociados al lenguaje, más precisamente al habla.

Desde la perspectiva de Hymes (1984: 51) la etnografía de la comunicación incluye dos características: i) no puede tomar por separado los resultados de la lingüística, la psicología, la sociología, la etnología, tal como se presentan aisladamente, sino buscar correlacionarlos, ii) debe tomar una comunidad como contexto, investigando sus hábitos de comunicación como un todo, de tal manera que cualquier uso determinado del canal y del código tome su lugar como parte de los recursos que emplean los miembros de la comunidad.

Entonces, es necesario realizar una investigación interdisciplinaria en la que se recopilen discursos producidos en el contexto de la propia comunidad, ya que es el lugar donde se reproducen el lenguaje y la cultura, lo que se manifiesta en una serie de actos de habla. Es decir, el lenguaje no existe hasta que es reproducido por los hablantes, mismos

que lo utilizan para diversos propósitos y funciones, principalmente para comunicar o informar, pero también se usa para indicar estados emocionales, construir relaciones sociales y posicionarse ideológicamente dentro de un determinado contexto de interacción.

La etnografía de la comunicación trata de ‘comprender los usos comunicativos de la lengua’, dicho de otra manera, estudia el lenguaje sin separar el ‘mensaje’ o el ‘evento comunicativo’ del contexto en el cual es producido. Un término vinculado al de etnografía del habla es el de ‘etnolingüística’, el cual agrupa a una serie de estudios y/o trabajos cuya parte central es la lingüística, apoyándose o utilizando herramientas de la etnología.

De esta manera Hymes (Ibídem: 52) enfatiza primacía del habla sobre el código; de la función sobre la estructura; del contexto sobre el mensaje; de lo apropiado etnográficamente sobre lo etnológicamente arbitrario. Pero las interrelaciones deben considerarse siempre primordiales para que no se pueda sólo generalizar las peculiaridades sino también particularizar generalidades. Aunado a ello, es importante, para obtener buenos resultados y poder hacer corresponder el evento comunicativo con el contexto, realizar una descripción etnográfica de la sociedad bajo estudio de tal forma que la relación lenguaje – cultura desemboque en una ‘etnografía del habla’ que explique los fenómenos comunicativos por medio de un análisis que englobe la lengua y su contexto sociocultural.

El objeto de estudio de la ‘etnografía de la comunicación’ es el uso del habla en una sociedad específica y observar cuáles son los elementos que permiten transmitir el mensaje y de qué manera se hace válido. Podemos decir, en palabras de Sherzer (2004: 23), que esta perspectiva nos permite explicar cómo los estilos de comunicación emergen

en el habla, cómo las formas de comunicación en el discurso son imaginadas, inventadas y construidas a partir de las posibilidades en constante evolución.

Debido a que en la presente investigación utiliza el concepto de ‘género discursivo del mito’ aquí se propone un acercamiento antropológico al discurso, tomando en cuenta aspectos lingüísticos y textuales, entre los que se encuentran elementos morfológicos y sintácticos, que ayudan a realizar el análisis, complementándolo con métodos antropológicos, con el fin de no concebir las narraciones únicamente como una trama discursiva, ya que como lo menciona Messineo (2009: 200) las narraciones se conciben como un fenómeno verbal perteneciente al nivel de la lengua en uso, originado en una situación concreta de habla, por lo tanto todo discurso es social y culturalmente construido.

La mayoría de los discursos se pueden entender como la unión coherente y cohesionada de cadenas de signos de un código que nos permiten comunicarnos. Es en ellas donde podemos encontrar los diversos referentes que se vuelven relevantes porque reflejan lo socio – cultural. Prado (2007: 2-3), señala que los campos de acción de la etnografía de la comunicación son: i) el estudio de los recursos sociolingüísticos disponibles de una comunidad particular, no sólo los gramaticales en el sentido tradicional, sino más bien un conjunto de potenciales lingüísticos para el uso y significados sociales, incluyendo variables lingüísticas, ii) el uso y explotación de estos recursos en el discurso y en la interacción social, iii) las pautas de interacción y organización social que están detrás de estos diversos tipos de discurso en la comunidad, iv) las relaciones de estas pautas del habla con otros aspectos y dominios de la cultura de la comunidad.

La manera en la cual el investigador se acerca inicialmente al conocimiento de la lengua, desde el punto de vista etnográfico, es por medio de métodos utilizados tradicionalmente en la lingüística como la elicitación o como lo llama Hymes (1971), la parte de ‘descripción lingüística’, la cual consiste en la porción del lenguaje que describe el lingüista o la que atiende con mayor cuidado. Pero además es necesario aplicar metodologías de la etnografía, principalmente, la observación participante y la observación directa, con el fin de corroborar en el uso los datos proporcionados por los diversos colaboradores.

En este sentido, Prieto (1980: 15) menciona que la tarea de la etnografía de la comunicación consiste primordialmente en investigar la configuración de usos que se muestra en cada comunidad lingüística, la organización de los elementos lingüísticos y socioculturales que entran en juego en la conducta verbal. Más precisamente, el análisis etnográfico del habla busca especificar la competencia comunicativa de los miembros de una comunidad idiomática.

Así, esta teoría describe al lenguaje desde un punto de vista social, sin separar lo cultural de la lengua, para lo cual se requiere acudir a tres conceptos básicos analíticos fundamentales para llevar a cabo dichos estudios, que son los de: comunidad comunicativa, repertorio lingüístico y competencia comunicativa, mismos que son descritos a continuación.

5.2.1 Comunidad Comunicativa

La ‘comunidad comunicativa’ se puede entender de manera general como cualquier sociedad o grupo humano que comparte los mismos recursos verbales y no verbales que están al servicio de la comunicación. Prieto (1980: 10-11) señala que las comunidades lingüísticas pueden consistir ya sea de pequeños grupos ligados por el contacto cara a cara o bien pueden cubrir grandes regiones, según el nivel de abstracción que queramos alcanzar al definir las. Por lo tanto, para llevar a cabo estudios que involucren lengua y cultura por principio se tiene que delimitar la comunidad de estudio, a partir de un conocimiento de los recursos y convenciones comunicativas que comparten quienes la integran.

En este sentido Prado (2007: 4) refiere que los hablantes particulares poseen, desde el punto de vista estructural-formal, un campo de lenguaje, referido al conocimiento que tiene una persona sobre las formas de habla que le permiten moverse dentro de determinados grupos. En lo que se refiere a la normatividad performativa, es decir, las implicaciones pragmáticas del lenguaje, los hablantes poseen un campo de habla entendido como los patrones de interacción conversacional, se trata a fin de cuentas de las regularidades de la *parole*. La conjugación del campo del lenguaje y del campo de habla denominada ‘red de habla’ o más bien ‘red comunicativa’, es lo que le permite al hablante operar en los distintos escenarios donde interactúa.

Al momento de realizar el análisis de los textos deben tomarse en cuenta aspectos de la realidad en la que se desenvuelven los miembros de la comunidad, por ejemplo, su medio ambiente, su historia, las jerarquías y vínculos sociales que marcan prácticas culturales y las relaciones con otras comunidades, debido a que la lengua tiende a

particularizarse generando una serie de variaciones, mismas que incluso pueden generar diversos sistemas de codificación en la reproducción de la cosmovisión.

5.2.2 Repertorio comunicativo

El ‘repertorio comunicativo’ son las diferentes maneras que despliega una sociedad para comunicarse. Se puede decir que es el conjunto de medios o recursos verbales diferenciados que cada hablante utiliza para satisfacer sus variadas necesidades interaccionales, lo que incluye a las distintas lenguas en una comunidad, los distintos dialectos (sociales o geográficos), los varios registros o las hablas especiales que son utilizados al interior de cada comunidad comunicativa (Prieto 1980: 11).

Debido a esto, el bilingüismo se considera como un modo de comunicación que resulta válido en una situación determinada, es decir, que se privilegie cierta lengua o cierta variedad de una lengua en un contexto que sea más funcional o las diferencias dialectales de una lengua en un contexto que sea más funcional por lo común tiene relación con la identidad del grupo. Por lo mismo, el repertorio comunicativo se va a adecuar a las necesidades tanto comunicativas como identitarias de los hablantes en contextos determinados.

El repertorio comunicativo fue llamado por Gumperz (1971: 152), ‘variedades de habla’, mismo que se entiende como la totalidad de las formas lingüísticas empleadas en el curso de una interacción socialmente significativa. Estas variedades son utilizadas por una misma comunidad lingüística cuyos miembros manejan las mismas reglas y códigos de comunicación.

5.2.3 Competencia Comunicativa

La ‘competencia comunicativa’ se contrapone a la idea de ‘competencia lingüística, que ha generado diversas interpretaciones. Entre las principales se encuentra la definición de Chomsky, que la consideró como un conocimiento fluido del hablante nativo (en gran medida tácito) de la gramaticalidad; conocimiento de si las nuevas frases forman parte o no de su lengua y de acuerdo a qué relaciones estructurales. La meta de la descripción lingüística resulta de este modo cambiada: de ser un objeto independiente de los hombres pasa a la naturaleza humana (Hymes, 1971: 123).

El término de competencia chomskiano cae dentro del sistema formal de la gramática, dejando de lado aspectos que son retomados por Hymes, entre los que se encuentran la ‘habilidad y psicología del hablante’. El mismo Hymes (ibídem: 124) señala que hay que tomar en cuenta, al hablar de competencia, lo que es potencial en la naturaleza humana y en la gramática a lo que es realizable y se realiza, además de tener en cuenta los factores sociales que participan en la realización también como constitutivos y gobernados por reglas.

Por contraste con la noción de ‘competencia lingüística’, la de competencia comunicativa, tiene mayor relación con lo que Hymes (1971), llama habilidad para producir mensajes a las diversas situaciones de habla. Por lo anterior, la forma sintáctica de los enunciados muchas veces se deriva de con cuál es el contacto y la intención comunicativa, de tal manera que los hablantes se tienen que adecuar a las reglas establecidas de la lengua, también tienen que aplicar reglas relativas al uso de tales enunciados en contextos específicos.

Para Prieto (1980: 12), una oración puede ser perfecta desde el punto de vista del sistema gramatical, pero completamente inadecuada con respecto al contexto o situación en que se emplea. Por lo mismo, una oración no puede estar totalmente separada del contexto en el cual es producida, ya que puede no ser adecuada en una situación de habla.

Hymes (1971: 127-128) distingue cuatro aspectos importantes en la competencia: a) el potencial sistemático, que concierne a si, y en que extensión, algo no está comprendido aún, y , en cierto sentido, no sabido aún, b) la adecuación, si, y en qué medida, algo es posible en cierto contexto, si es eficaz, c) la ocurrencia, si y en qué medida algo es hecho, d) la posibilidad, si, y en qué medida, algo es posible, dados los medios de instrumentación de que se disponga.

5.3 Resumen

En el presente capítulo se definieron los conceptos de cosmovisión y mito los cuales son de suma importancia para poder entender el análisis realizado a las narraciones y el poder explicar porque se encuentran cierto tipo de referentes dentro de los mitos y la manera en la cual son tratados.

Por último se hizo una descripción del modelo teórico de la etnografía de la comunicación haciendo énfasis en los conceptos que ocupa para llevar a cabo un análisis del habla los cuales son: comunidad comunicativa, repertorio comunicativo y competencia comunicativa.

En el siguiente apartado se hará uso de las definiciones aquí propuestas y del modelo teórico elegido aplicado a las narrativas míticas *ralámuli* que fueron recopiladas

durante cinco temporadas de trabajo de campo comprendidas entre septiembre de 2011 y abril del 2013, con duración de 30 días cada una.

CAPÍTULO VI

ANÁLISIS DE LOS MITOS RALÁMULI DEL EJIDO MUNÉRACHI

El presente capítulo hace un análisis de los mitos *ralámuli*. Se divide en cinco apartados principales: i) etnografía del habla, ii) taxonomía de los mitos, iii) mecanismos de referencia, iv) estructura del discurso y v) las implicaciones sociales y culturales.

El apartado de etnografía del habla muestra el contexto en el cual se producen los mitos con relación a su transmisión y a los participantes involucrados. El apartado de taxonomía hace una división temática de los mitos, para proceder a su análisis partiendo de tres divisiones de subgéneros propuestos.

El tercer apartado efectúa una descripción y análisis de los mecanismos de referencia utilizados en los relatos. En el último apartado se proporciona un breve esbozo sobre la estructura del discurso y las implicaciones culturales y sociales que tienen los mitos en dichas poblaciones.

6.1. El discurso mítico en la etnografía del habla del ejido Munérachi

El mito es uno de los géneros discursivos que forma parte de las comunidades *ralámuli* del ejido Munérachi, siendo un género muy productivo y vital. En *ralámuli ra'ichala* se conoce al mito como *chabé nilúame natáli* traducido literalmente como 'lo que se piensa antes', por lo tanto, en la designación de dicho género se encuentra su explicación, como relatos que son contados desde tiempos antiguos, así, el conocimiento fue enseñado por los *anayáwali* o 'antepasados'.

En los siguientes apartados se hará una descripción del género discursivo '*chabé nilúame natáli*' tomando como referencia las comunidades de Munérachi, Chiníbo, Napáchare y Santa Rita, donde se recolectaron las narraciones.

El mito es uno de los varios tipos de géneros discursivos entre la población del ejido Munérachi. Entre otros géneros discursivos que se identificaron se encuentran los *nawésali*, conversaciones, historias de vida, cuentos, rezos, canciones y algunos de los cuales no se obtuvieron registros, pero que sin embargo, los pobladores mencionaron su existencia, como chistes e insultos.

6.1.1. Transmisión de los mitos

El género discursivo '*chabé nilúame natáli*' forma parte de la tradición oral *ralámuli*, es decir, el principal canal de transmisión es por medio de la oralidad y es en el núcleo familiar o entre los familiares más cercanos donde se lleva a cabo el aprendizaje y la enseñanza.

El canal oral es el principal medio de transmisión no sólo de los mitos sino de los diferentes tipos de relatos. Muy pocas veces se utilizan medios como el escrito, el cual se

encuentra limitado, debido a que las personas que saben leer y escribir representan un porcentaje muy bajo en las rancherías que se agrupan dentro del pueblo de Munérachi. De ellos, la mayoría son jóvenes que acaban de terminar la primaria y algunos adultos. La escritura se reduce a notas, encargos de mercancía y en algunas ocasiones llegan a escribir algunas palabras principalmente en español para que no se les olvide.

Los libros de texto gratuito entregados por la Secretaría de Educación Pública (SEP) a los estudiantes de primaria de la escuela pública ‘Santiago Racaláche’ de Munérachi, contienen algunos textos que forman parte de la cosmovisión del grupo, por lo que no hay que menospreciar el impacto que la educación tiene en esta región. Cabe resaltar que la mayoría de los profesores en este ejido educan en *ralámuli* debido a que son hablantes nativos de la región, así el aprendizaje de algunos mitos que fueron recopilados de manera oral como el *ganóko* (gigante) y el de la barranca, son aprendidos por los niños tanto en la casa como en la escuela primaria.

Los distintos tipos de claves que se generan para enviar o transmitir el mensaje en la transmisión oral de los mitos, de acuerdo al dato etnográfico, es con un tono constante y el modo de reproducción es con un habla rápida, en la cual se exponen las ideas, cuidando un tono de voz medio y en raras ocasiones se sube o baja la tonalidad de la voz, mientras que el habla rápida conlleva a la utilización de partículas discursivas que ayudan a nivelar la reproducción de manera constante.

6.1.2. Participantes en los mitos

En este apartado se hará una revisión de los participantes en la producción del mito, es decir, quiénes son las personas más adecuadas para transmitirlos, así como la función que desempeñan los receptores o el auditorio.

Las personas más aptas para contar los mitos son los ancianos, debido a que son quienes tienen un mayor conocimiento de los sucesos, ya que en las comunidades ellos son percibidos como quienes estuvieron más cerca del principio de los tiempos y, por lo tanto, la noción que tienen es más certera.

De acuerdo con el dato etnográfico no todos los ancianos son buenos contadores de historias. En la mayoría de las ocasiones se reserva esa tarea a aquellos que tienen una función ritual o política dentro de la comunidad como el *owiluame* (médico) o el *silíame* (gobernador) debido a que por su cargo se asume que tiene que tener un conocimiento de la cosmovisión del grupo, incluso se pueden encontrar algunos comentarios como: ‘no sabe historias porque nunca ha sido *silíame*’. En el caso de las mujeres, es más común que conozcan los relatos las que son *owiluame*, por lo tanto, el conocimiento ‘*chabé nilíame natáli*’ no está reservado a los hombres o a las mujeres, sino que depende del rol que jueguen en la sociedad.

Los padres son los que en un contexto familiar reproducen parte de la tradición oral del grupo; sin embargo, muchos no dan detalles tan precisos como los otorgaría un *silíame* o un *owiluame*. Los relatos contados por los padres a los hijos son más cortos que los contados por los ancianos y se incluyen dentro de los consejos nocturnos alrededor de la fogata.

El contexto en el cual se transmiten los mitos es en el núcleo familiar, siendo la mayoría de los oyentes familiares de menor edad que el narrador. En algunas ocasiones la audiencia se puede considerar como presente pero no participante, únicamente escuchan los relatos, no obstante, algunos participantes pueden intervenir mientras se hace la narración del mito, complementando con algunas ideas o incluso haciendo preguntas al final de la narración, las cuales son respondidas por el narrador.

El que una persona intervenga mientras se reproduce un mito no es mal visto, aunque esas intervenciones no se hacen de manera constante y, en la mayoría de las veces, ocurren al final como preguntas. Esto se observa principalmente en las personas adultas entre los 20 y 40 años, mientras que los niños no suelen intervenir.

6.1.3. Contexto de transmisión de los mitos

El contexto de transmisión de los mitos está integrado por el escenario y los fines. El escenario está compuesto por el tiempo y el lugar que sirven como marco a la construcción – reproducción del mito.

No existe como tal una fecha u ocasión específica en la cual se cuenta un mito dentro de la sociedad *ralámuli*. Los distintos mitos pueden ser contados durante cualquier época del año, aunque cabe aclarar que unos tienen mayor importancia e impacto si son acompañados de un ritual. Por ejemplo, para el narrador es más fácil transmitir el mito del *suwiki* si le precede o sucede una *tesgüínada*, al igual que mitos relacionados con la fiesta de *matachines*, el *yúmari* o los bautizos. Los mitos van a tener una mayor relevancia si se les asocia con dichos rituales, en cambio los mitos como el gigante o la barranca, no van a

depender de una celebración específica y pueden ser contados sin que estén determinados por una fecha específica del calendario.

La mayoría de los mitos se reproducen después de la última comida del día, la cual se realiza al oscurecer. Los miembros se congregan alrededor de la fogata y uno de los padres o los abuelos cuenta los mitos a los oyentes.

El propósito de los mitos dentro de la sociedad *ralámuli*, al igual que en la mayoría de las sociedades, es la explicación del origen del mundo y de la gente en él, de fenómenos naturales o la justificación de condiciones existentes en su realidad. Como ejemplo podemos mencionar el material óseo y arqueológico que se distribuye en algunas cuevas en la región, el cual es explicado por medio del mito del gigante. Algunos mitos van incluso acompañados de algún ritual como el *yúmari* o el consumo del *suwiki*, que tienen una justificación mítica.

El repetir los mitos y transmitirlos a las nuevas generaciones es con el fin de fortalecer la historia del grupo como sociedad, es decir es un acto que funciona como mecanismo de reproducción cultural. Los mitos son considerados historias verídicas y tienen un peso social importante al formar parte de la historia, como reguladores de la conducta, en especial la de reciprocidad en la forma de favores que hay que hacer por mandato de las deidades y el comportamiento social general que hay que guardar en la comunidad.

6.2. Taxonomía de relatos míticos

Algunos estudios señalan que el género discursivo del mito no es homogéneo en sus tramas, las cuales pueden variar y presentar sub-géneros que explican diferentes condiciones. Entre las taxonomías de los mitos se puede señalar la realizada por Chinchilla (2002), quien los divide en ocho categorías diferentes, basándose en la trama o tema central, estos son:²³

1. Mitos cosmogónicos: son aquellos que narran el origen del cosmos, el origen del universo, el origen del mundo.
2. Mitos cosmológicos: cuentan el origen del cosmos pero ese saber es elitista y sectario, su génesis cultural está ligada con los rituales.
3. Mitos etiológicos: se refieren a la causa generadora de una manifestación concreta de la sacralidad (hierofanía). Narran el origen de una particularidad mítica: un monte, una planta, una piedra, un volcán, un árbol y demás, que por su aspecto peculiar sale del ámbito de lo cotidiano.
4. Mitos teogónicos: reseñan el nacimiento de los dioses.
5. Mitos androgénicos: se ocupan de contar cómo aconteció la creación del hombre.
6. Mitos soteriológicos: se refieren a los quehaceres de aquellos llamados o considerados 'salvadores' de la humanidad.
7. Mitos escatológicos: relatan el final de los tiempos, el momento postrero del mundo y la humanidad. Implica el tránsito de los estadios (edades o eras), en

²³ Véase Kattia Chinchilla Sánchez, *Filología y Lingüística*, XXVIII: 233 – 256, 2002.

algunos casos no es un final radical sino que va seguido de una humanidad nueva y de una reconstrucción.

8. Mitos heroicos: cuentan las aventuras o hazañas de un héroe, un ser mítico que ha vencido incontables vicisitudes entre las cuales se destacan las luchas contra los monstruos para salvar al poblado, la batalla contra las fuerzas de la oscuridad que pretenden subyugar al género humano.

Cabe aclarar que Chinchilla (2002: 233) menciona que los mitos pueden agruparse en clases más generales o un mismo mito puede contener una o más clases de acuerdo con la extensión del relato y su tópico específico.

Por lo tanto, y de acuerdo con los resultados de mi investigación, los mitos *ralámuli* pueden ser divididos en tres categorías generales:

1. Mitos de cosmogónicos, donde se incluyen:
 - a. Mitos de creación
 - b. Mitos androgénicos
2. Mitos etiológicos y heroicos, donde se incluyen:
 - a. Mitos sobre seres sobrenaturales
 - b. Mitos heroicos
3. Mitos cosmológicos, donde se incluyen:
 - a. Mitos cosmológicos

Esta taxonomía que propongo se basa en tres aspectos: i) los referentes principales de los mitos, ii) características discursivas de los mitos y iii) el impacto social y cultural que tiene el relato. Cabe aclarar que hasta el momento no se han obtenido o recopilado

mitos del tipo soteriológicos y mitos escatológicos; sin embargo, no descartamos su posible existencia.

6.3. Análisis del discurso mítico *ralámuli*

Durante las cinco temporadas de trabajo de campo recopilé un total de 37 narraciones, pero por fines metodológicos en este trabajo únicamente se muestran 12 mitos diferentes (cuatro narraciones por sub-género mítico). Mismos que se presentan en la tabla 22.

Mito	categoría	autor	localidad	fecha
Uríki	cosmogónico	Matías Kímare Rekaláche	Munérachi	22 de septiembre de 2011
ralámuli li chabóchi	cosmogónico	Rosaría Kímare Kubésare	Santa Rita	30 de julio de 2012
inicio del mundo	cosmogónico	Rosaria Kímare Kubésare	Santa Rita	30 de julio de 2012
chimorí	cosmogónico	Matías Kímare Recaláche	Munérachi	20 de diciembre de 2011
ripibíri	etiológico y heroico	Rosaria Kímare Kubésare	Santa Rita	30 de julio de 2012
Tubáli	etiológico y heroico	Aniceta Rekaláche	Chiníbo	26 de julio de 2012
konomí	etiológico y heroico	Rosaría Kímare Kubésare	Santa Rita	30 de julio de 2012
rijoí li tubáli	etiológico y heroico	Martín Kímare Villegas	Napáchare	28 de diciembre de 2012
suwíki	cosmológico	Matías Kímare Rekaláche	Munérachi	27 de septiembre de 2011
yúmari	cosmológico	Rosaria Kímare Kubésare	Santa Rita	03 de enero de 2013
rewégachi	cosmológico	Rosaria Kímare Kubésare	Santa Rita	1 de agosto de 2012
Onolúame	cosmológico	Rosaría Kímare Kubésare	Santa Rita	1 de agosto de 2012

Tabla 22. Mitos recopilados en el ejido Munérachi²⁴

²⁴ Todos los mitos fueron recopilados por Edgar Adrián Moreno Pineda, en total suman 37 narraciones, sin embargo, por cuestiones metodológicas únicamente el análisis consta de 12 narraciones que ilustran la problemática.

El análisis distingue cuales son los diferentes referentes principales que aparecen en las narraciones y de qué manera son tratados, para posteriormente hacer un análisis de los relatos, en donde se incluye un análisis morfológico y un análisis cuantitativo de las principales fórmulas utilizadas, esto con la intención de tener una idea sobre la veracidad del relato en el aspecto lingüístico y cultural, es decir, dependiendo del grado de certeza que se tenga sobre los hechos relatados, se percibe un mayor o menor uso de morfemas y fórmulas citativas que funcionan como mecanismos de evidencialidad en el discurso.

El análisis de los referentes que aparecen en el discurso mítico *ralámuli* se estructura con base en las siguientes interrogantes:

1. ¿Cómo se tratan los distintos referentes en el discurso mítico *ralámuli*?
2. ¿Cuáles son los campos semánticos donde se agrupan los distintos referentes?
3. ¿Cuáles son las características formales de los relatos (uso de citativos, uso de fórmulas temporales y marcas de tiempo-aspecto)?

A este respecto, en los tres sub-apartados que se incluyen más adelante, se muestran tablas que cuantifican la aparición de cada aspecto considerado (referencialidad y evidencialidad), divididos de acuerdo con el sub-género identificado.

6.4. Estructura del discurso mítico

En este apartado se hará la revisión de la estructura del discurso únicamente de tres relatos míticos, uno por cada subgénero localizado, con base en la propuesta de Greimas (1999), para respaldar las propuestas con base en la estructura del relato.

Para hacer una interpretación de los relatos con base a lo que describen o su temática, Greimas (1999: 39 - 49) propone tomar en cuenta los siguientes ‘componentes estructurales de los mitos’.

- a) Armazón: el primer paso metódico en el proceso de la descripción del mito es la descomposición del relato en secuencias, descomposición que debe corresponder, a título de hipótesis, una articulación previsible de los contenidos.
- b) Mensaje: se compone de dos isotopías, i) la isotopía narrativa está determinada por una cierta perspectiva antropocéntrica que hace que el relato sea concebido como una sucesión de acontecimientos cuyos actores son seres animados actantes o actuados, por lo tanto, se encuentra en el nivel de discurso, i) la segunda isotopía se sitúa, por el contrario, a nivel de la estructura del contenido postulada sobre el plano discursivo. A las secuencias narrativas corresponden contenidos cuyas relaciones recíprocas son teóricamente conocidas.
- c) Código: está relacionado con los sintagmas, y su análisis permite i) afirmar la existencia de relaciones necesarias entre los elementos cuyas conversiones son concomitantes, ii) delimita los sintagmas narrativos del relato mítico, definibles a la vez por sus elementos constitutivos y por su encadenamiento necesario, iii) define los elementos narrativos mismos no sólo por su correlación paradigmática. El código también toma en cuenta la función de los referentes, como actantes o predicados. Es importante también realizar un análisis sémico de los contenidos y no un análisis situado a nivel del lexema.

A continuación se procede al análisis de los siguientes mitos:

- *Uríki* (mito cosmogónico)
- *Konomí* (mito de etiológico y heroico)
- *Yúmari* (mito cosmológico)

En la primera parte se realiza la división en secuencias, con base a dos categorías:

i) contenido tópico vs contenido correlacionado y ii) contenido directo vs contenido invertido. Después se analiza a los actantes y las relaciones contractuales y, por último, el mensaje de cada mito.

6.4.1. Mito de *uríki*

El primer mito a analizar es el mito de '*uríki*'. En el cuadro 5 se muestra la secuencia del mito de *uríki*.

mito <i>uríki</i>				
contenidos	contenido invertido		contenido directo	
	contenido correlacionado	contenido tópico	contenido tópico	contenido correlacionado
secuencias narrativas	inicial	tlacuache (agente)	cambio de la barranca	final

Cuadro 5. Secuencias narrativas en el mito de *uríki*.

1. La secuencia inicial:

Chabé ki'á ko jerika nilá ruá ke tási tela ruá na urí ipó nila ruá, chabé kiá urí

Antiguamente así era dicen, no había, dicen, la barranca, era plano, dicen, antiguamente

la barranca

El inicio se basa en la no existencia de la barranca, entonces se tienen la idea de que anteriormente todo el entorno era plano, por lo tanto, en la secuencia inicial se advierte dentro del contenido invertido un ambiente diferente al actual el cual se define en el contenido directo, por medio de la acción del tlacuache.

2. Secuencia del tlacuache

Échi wisú anilame sila ruá wipisóyali kom niwála ruá apéla échi wiyé

Al que le dicen tlacuache, la hizo, golpeó el arroyo y se llevó la tierra

En esta secuencia se advierte la característica estructural del relato en la cual entra en acción la entidad agente ‘wisú’ que actúa sobre la conformación de la barranca, por medio del arrastre del agua del arroyo se llevó la tierra, esta secuencia también corresponde a la explicación del porqué el tlacuache tiene la cola pelona.

3. Secuencia del cambio de la barranca

Échi minabe koláchi najítala ruá échi ba’wí apéla échi wiyé nari

Allá cambió la cumbre dicen el agua se llevó la tierra ahí

La secuencia forma parte del contenido directo el cual explica la condición actual del mundo con base a lo sucedido en las secuencias anteriores, es decir, se produce un cambio, mismo que modificó el entorno, explica, además, la imposibilidad de reestablecer la situación anterior.

4. Secuencia final

Komé niwála sila bawí wisú wasila wipisoya

Hizo el arroyo, el agua el tlacuache golpeando su cola.

La secuencia final en los mitos cosmogónicos hacen una pequeña síntesis de lo ocurrido durante toda la narración, así se reafirma la estructura secuencial precedente. Una vez vistas las distintas secuencias se procede a identificar los actantes y las relaciones contractuales. Entonces tenemos al *wisú* (Agente) quien actúa sobre una entidad '*urí*' (Paciente) por medio del agua '*ba'wí*' y la cola '*wasíla*' (Instrumentales).

En la secuencia inicial hay un orden donde no existe la barranca, en la secuencia dos entra el tlacuache como agente que modifica el entorno, habiendo un desorden, lo cual termina con la formación de la barranca.

Las secuencias plantean la creación o el origen de la barranca con relación a una entidad agente '*wisú*' con ciertas características (animal + rastrero + cola pelona + habita en barrancas), de esta manera se establece una correspondencia entre lo creado y el creador, el tlacuache transforma la tierra, a partir del agua produce la barranca. Por lo tanto, se puede decir que el mensaje de los mitos cosmogónicos no sólo es la condición de una entidad o elemento ya que se incluyen diversos referentes por medio de los cuales se explica su condición, entonces hay una relación con la entidad creadora y lo creado donde en ambas se explica un por qué.

6.4.2. Mito del *konomí*

En cuadro 6 se muestran las secuencias del mito de *konomí*.

mito <i>konomí</i>				
contenidos	contenido invertido		contenido directo	
	contenido correlacionado	contenido tópico	contenido tópico	contenido correlacionado
secuencias narrativas	inicial	<i>konomí</i> (agente)	precaución	final

Cuadro 6. Secuencias narrativas en el mito de *konomí*

1. Secuencia inicial

Konomí na pachá ka bakócha chabé échi ka je ma ke némi ke nipúrsua ka waminá iná ruá échi mi bilé nomí na acháme sabanáchi apéki iyéna ruá

El arcoíris está adentro del río, antes, él, si yo no te cuidaba, allá anda, dicen allá en otro lugar, anda cargando en la sabana.

El inicio se construye a partir de la descripción de la entidad donde se da una pequeña presentación sobre el lugar donde habita y que hace, no se dan detalles de su origen ni tampoco de su aspecto, este último podría estar sobre entendido, es decir, culturalmente los *ralámuli* conocen a los arcoíris, sin embargo no tiene tanta importancia su origen, sino como afecta su presencia a la comunidad, lo cual se puede advertir en la secuencia inicial y su posterior desglose.

2. Secuencia del *konomí*

Konomí ka na kúchi tosá ma ke omilúame ju ba ke nursua ka biré rijoí biré mukwítiri biré ranála narame pe choná ku katiwala biré ta biré wítabúame jériga karúne chona ku nolábalawe waká chukuá binówi ku buyáchabi chabpe chukúa ba ni biré michá achárame

ma ku nolábala pachánara pacháami komíchili na jerika maksa jéperiga rikánama pi jéna`i bitichí busá ma ena mi kayámi pákaomi

El arcoíris carga al niño y ya no es curado, no lo ve un hombre, una mujer, un bebé llorón, pues otra vez guardó un pequeño una diarrea, así se lleva en la espada ahí, otra vez trajo cuando esté bien otra vez se saca, antes estaba yo así un mes, ya otra vez se fue adentro del arroyo, así se mece en la hamaca pues ahí en la casa despierta y ya anda arriba al otro lado.

Esta secuencia tiene por objetivo describir la manera en como el arcoíris puede perjudicar, principalmente a los niños pequeños, por lo tanto, en estos mitos, la segunda secuencia explicará la manera en cómo los seres sobrenaturales actúan sobre los *ralámuli* e incluso otorgan datos sobre experiencias con la entidad ya sea personales o ajenas.

3. Secuencia de la precaución

Achámala Samichí échiga suwí konomí wiká to ku ba échi konomí wiká t oba échi we nóchali ju ba na kúchi jémi ka baríno nisá échiriga a`lá niséra ruá ru a támi kuwíla ruá ru jaré wé wáme nisa ka kampársua échiria wiká wása ka nisá ka kúchi chiwáme.

Dejó en Samachíque, así murió el arcoíris, mucho lleva otra vez ese arcoíris, mucho lleva ese, es muy difícil, de niño mi padrino me cuido bien, dicen, a mí me ayudó, dicen, algunos con mucha fuerza son llevados en la espalda, así mucho tiraron, a los niños se roba, ahí el arcoíris roba a los niños.

La interpretación de la secuencia tiene que ver con la manera de actuar del *ralámuli*, a pesar de que se advierte la muerte del arcoíris, este puede afectar aún sobre todo a los

niños, por lo mismo es necesario que el padrino los cuide, además se produce la advertencia a la población y es donde el mensaje se hace explícito.

4. Secuencia final

Échi konomí ka wiká apéka wilí ba ka apé wilí ba échiria

Ese arcoíris carga mucho, está cargando así.

La secuencia final en los mitos etiológicos y heroicos únicamente hace una pequeña mención de la característica o de la manera en que la entidad afecta o actúa y deja claro la función cultural de dicha entidad.

En este tipo de mitos los seres sobrenaturales son los que actúan como agentes contra el *ralámuli* que se convierte en paciente, no se hace uso de instrumentales, sin embargo, si se hace mención de otros referentes que cumplen la función de ayudante, en este caso ‘el padrino’ con lo que se establecen relaciones sociales donde se resalta la importancia del cuidado de los niños.

En la secuencia inicial se hace una introducción de la entidad agente, que en este caso es el arcoíris, después se otorgan datos sobre el lugar donde se encuentra con el fin de ser evitados cuando se manifiesta, por lo tanto, los niños no pueden andar en los arroyos cuando el arcoíris está en el cielo.

Las secuencias siguientes muestran la situación que ocurre en caso de que el *konomí* afecte a los niños, los cuales presentan síntomas como diarrea y manchas en la piel, por eso, cuando se manifiesta este ente hay que cargarlos en la espalda, pueden ser los padres o los padrinos, mismos que tienen estrechos lazos sociales y tienen importancia al interior de los núcleos familiares.

El mensaje de los mitos etiológicos y heroicos tiene que ver con los avisos o enseñanzas que dejan a la comunidad además de estar ligados con la protección y preservación de la población ya que en la mayoría de estos mitos el referente de niño es el que aparece como más afectado mientras que los adultos funcionan como ‘héroes culturales’ es decir, otorgan protección al menor.

6.4.3. Mito del yúmari

Las secuencias del mito del yúmari se pueden apreciar en el cuadro 7

mito <i>yúmari</i>					
contenidos	contenido invertido			contenido directo	
	contenido correlacionado	contenido tópico		contenido tópico	contenido correlacionado
secuencias narrativas	inicial	yúmari	alimento	otorgamiento	final

Cuadro 7. Secuencias narrativas en el mito de ‘yúmari’

1. Secuencia inicial

Ábla wé á'la ju k aba awíwame we nuráya bo Onolúame

Así muy bien es el yúmari, manda mucho el que es padre

En la secuencia inicial se muestra la festividad del *yúmari*, en donde se describe como algo bueno y ordenado por *onolúame*, concebido como una deidad, por lo tanto, es un mandato divino.

2. Secuencia del *yúmari*

Awíwame churúbi nurá ba matachíni basíkola rigá pochíme échiria nulále Riosi, Onolúame

Yúmari todo manda a matachines, pascoleros, así a brincar, así mando dios, el que es padre.

En esta secuencia se establece cuáles son los rituales asociados con la festividad, mencionándose los *matachines* y el *pascol*, además de estar precedidos de la figura de *onolúame*, ‘el que es padre’, que cumple la función de agente.

3. Secuencia de la alimentación

Échiria achála ko, na biré namútiri sébili tolí a chió ulúle ba suwába namúti échi milále ba wakasí, tolí, biséro, mulúchi, bu'wáka échiria olále chukuchí uchása simíla Onolúame ka ba

Así puso un animal, todas las gallinas también, tiro todos los animales, esos mataron vaca, gallina, becerro, chivito, borrego, así hizo al principio, puso, se fue el que es padre

El contenido tópico en este mito está separado en dos secuencias, en la primera secuencia como vimos, la festividad del *yúmari* es un mandato dividido asociado con los rituales de las danzas de *matachines* y el *pascol*. En esta secuencia se habla sobre la función de los animales como alimento en el *yúmari*, los cuales fueron otorgados por *onolúame* con el propósito de consumirlos en dicha festividad.

4. Secuencia del otorgamiento

Jéperika tami basítoro tamí nuráru ba basítóro ka ichúa achálate pukúeri ría irúru tamujué ka tamujué ka pi nisérami ju pukúete

Así, a mi chivero, a mí me manda chivero, está poniendo dueño así, si nosotros, nosotros cuidamos nosotros somos dueños.

Esta secuencia es donde el *yúmari* tiene sentido ya que no sólo se reduce a una práctica ritual sino que además hay un otorgamiento al *ralámuli* y se describe ‘dueño de los animales’, en el cual hay un mensaje de ‘no explotación’, razón por la cual el consumo de carne la mayoría de las veces va acompañado de un *yúmari*.

5. Secuencia final

Tamujué ka echiria oláma ba je parí biré olámana biré yúmari aniliame échirika jéria júku
Nosotros así hacemos, cuando uno hace yúmari que le dicen, así es

La secuencia final en los mitos cosmológicos muestra el compromiso que se establece al realizar el ritual, por lo que se reafirma la estructura secuencial precedente.

Los mitos cosmológicos normalmente mencionan una serie de órdenes o mandatos emanados de una entidad superior que en este caso es *Onolúame* ‘el que es padre’, y que se considera una verdad lo que él estableció, por lo tanto, esto conlleva a la realización de un ritual para afianzar la alianza entre los humanos y las deidades.

En la secuencia inicial se muestra o plantea el panorama sobre lo creado para beneficio del hombre por parte de la deidad, que son, en la mayoría de las ocasiones, elementos insertos dentro de las prácticas culturales *ralámuli*, las cuales pueden tener un antecedente prehispánico, así este tipo de mitos podría estar ligado a la concepción religiosa antes de la llegada novohispana.

Las secuencias intermedias exponen el panorama sobre lo que hay que hacer, en este caso danzas de *matachines* y *pascol*, el alimento permitido, donde se mencionan animales de crianza. Los cultivos no tienen presencia debido a que son la base de la

alimentación *ralámuli* y son consumidos todo el tiempo, mientras que los animales únicamente en periodos específicos.

El mensaje de los mitos cosmológicos es cumplir el mandato dividido, entonces este tipo de mitos se encuentra ligado con la reproducción de rituales y es donde se establece la relación de mito – rito, ausente en las categorías de mitos anteriores.

Hasta aquí concluye la revisión de la estructura de los distintos tipos de mitos *ralámuli*, cabe aclarar que no se profundizó en este aspecto y que se deja abierta la posibilidad de este tema de análisis para futuras investigaciones que aporten más bases para la comprobación o refutación de las categorías míticas aquí propuestas a partir de un análisis estructural de los textos.

6.5. Características sintácticas del mito *ralámuli*

En el presente apartado se van a analizar algunas características sintácticas de los mitos, el objetivo de distinguir las diferencias en la manera en cómo se estructura el relato a partir de tres cuestiones: i) uso de citativos, ii) fórmulas temporales y iii) tiempo-aspecto de los verbos. El uso de citativos da certeza al relato, las fórmulas temporales dan cuenta de la concepción del tiempo mítico, mientras que el tiempo – aspecto otorga evidencialidad a los hechos.

6.5.1 Aspecto de los verbos

Como se vio en el capítulo III, el *ralámuli ra'ichala* es una lengua que tiene una distinción por medio de sufijos de diferentes aspectos para referirse al pasado, por lo cual aquí

únicamente se analizarán las marcas de perfectivo /-li/ o /-le/ y la marca de reportativo /-la/.

El aspecto en las lenguas funciona como códigos culturales que dan cuenta de diferentes procesos que se dan en un mismo relato, es decir, ordenan cronológicamente los eventos en las narraciones. Se ha podido constatar que los relatos con mayor cantidad de reportativos son aquellos que cuentan una secuencia o sucesión de eventos en un tiempo mítico del cual no se tiene certeza, mientras que el uso del perfectivo es cuando se tiene certeza del evento. En la tabla 23 se muestran los mitos y el número de marcas de perfectivo y reportativo que se encuentran en el relato.

mito	tipo	perfectivo		reportativo		total
uríki	cosmogónico	1	10%	10	90%	11
ralámuli li chabóchi	cosmogónico	2	40%	3	60%	5
inicio del mundo	cosmogónico	11	28%	28	72%	39
chimorí	cosmogónico	0	0%	9	100%	9
ripibíri	etiológico y heroico	1	34%	2	66%	3
tubáli	etiológico y heroico	7	20%	27	80%	34
konomí	etiológico y heroico	0	0%	4	100%	4
rijoí li ralámuli	etiológico y heroico	1	15%	6	85%	7
suwíki	cosmológico	3	80%	1	20%	4
yúmari	cosmológico	5	84%	1	16%	6
rewégachi	cosmológico	3	100%	0	0%	3
Onolúame	cosmológico	8	57%	6	43%	14

Tabla 23. Uso de morfema perfectivo y reportativo en los mitos.

Se puede decir que el sufijo de aspecto relacionado con el tiempo pasado más utilizado en los mitos es el reportativo, en donde no hay certeza por parte del hablante de

los hechos. Los verbos donde predomina el reportativo /-la/, es decir, donde conforma más del 50%, son los mitos cosmogónicos y etiológicos y heroicos, mismos que a su vez tienen una mayor cantidad de citativos, mientras que los verbos donde predomina la marca de perfectivo /-le/ corresponde a los mitos cosmológicos, que de igual manera tienen una menor cantidad de citativos.

Por lo tanto se puede hablar de una relación entre el uso citativos y la marca de aspecto, ya que ambas se conjuntan para dar veracidad y evidencialidad a los relatos. Hay mucho que explorar en las distintas marcas de tiempo – aspecto de los mitos, que pueden dar una idea sobre la concepción de los diferentes sucesos que describen y de las cuestiones gramaticales de la lengua, sin embargo, como no es el objetivo principal de este trabajo, dejamos esta posibilidad para futuras investigaciones. Por último, queda describir las fórmulas temporales utilizadas en el relato e indagar en una concepción del tiempo *ralámuli*.

6.5.2 Citativos

El uso de citativos en los mitos *ralámuli* está ampliamente relacionado con la modalidad, como lo menciona Givón (2001: 300) la modalidad proposicional asociada con una cláusula puede estar ligada al núcleo pero no afecta su estructura interna. Además la modalidad codifica la actitud de los hablantes hacia la proposición. Por actitud se entiende primariamente dos tipos de juicios hechos por los hablantes, concerniente con la información proposicional mostrada en la cláusula:

- Juicios epistémicos: verdad, probabilidad, certeza, creencia, evidencia.

- Juicios evaluativos: deseabilidad, preferencia, intento, habilidad, obligación, manipulación.

Los citativos están relacionados con los juicios epistémicos, es decir, con la fuente de información, ya que su función es darle certeza al relato de acuerdo con la evidencia que se presente. El citativo utilizado en los mitos *ralámuli* es ‘*ruá*’ o ‘*ruá ru*’ traducido literalmente como ‘dicen’ y se utiliza cuando al hablante no le constan los hechos que está contando o que los oyó de una tercera persona. En el ejemplo en (58) se observa en tres oraciones el uso de citativos en los mitos:

(58) a. *uchá-sa awí-a ruá na Onolúame*

poner-PROG bailar-PROG CIT DEM el que es padre

‘...se puso a bailar, dicen, el que es padre...’

b. *ané-lta ruá ru pi napawísa miná ikóu-lta ruá ru*

decir-APL CIT CONJ juntos allá quemar-APL CIT

‘...le dijeron, dicen, juntos allá le quemaron, dicen...’

c. *ke mitépa ruá échi li chiría jawála ruá*

no cortar CIT DEM CONJ así colocar-PROG CIT

‘...no cortar, dicen, eso y así colocó, dicen...’

En el ejemplo en (58) se ve el uso de citativos en (a) en el mito del ‘inicio del mundo’, en (b) en el mito de ‘*tubáli*’ y en (c) el mito de ‘*Onolúame*’, en donde no hay una certeza por parte del narrador de que los hechos fueron así, sin embargo, es lo que se piensa.

En la tabla 24 se presentan los mitos, su taxonomía, número total de citativos y la frecuencia de citativos, con el propósito de analizar su utilización en los mitos.

Mito	tipo	número total de citativos	frecuencia de citativos
1. uríki	cosmogónico	6	1.3
2. ralámuli li chabóchi	cosmogónico	5	1.8
3. inicio del mundo	cosmogónico	31	1.7
4. chimorí	cosmogónico	6	1.6
5. ripibíri	etiológico y heroico	0	0
6. tubáli	etiológico y heroico	31	2.54
7. konomí	etiológico y heroico	4	5.75
8. rijoí li tubáli	etiológico y heroico	8	1.25
9. suwíki	cosmológicos	0	0
10. yúmari	cosmológicos	0	0
11. rewégachi	cosmológicos	0	0
12. Onolúame	cosmológicos	9	2.55

Tabla 24. Uso de citativos en los mitos

En la tabla 24 se observa una recurrencia con relación al tipo de mitos y la frecuencia de citativos. Entre más citativos se utilicen en un mito la veracidad del relato es poca, no constándole al narrador los sucesos. En frecuencias de 1.0 a 2.0 la veracidad del

relato es mínima, esto se observa en los mitos cosmogónicos donde todos tienen una frecuencia que va de 1.3 a 1.8, es decir, se está utilizando un citativo por cláusula. Una frecuencia baja también se puede atestiguar en el mito '*rijoí li tubáli*' con 1.25, su alta frecuencia probablemente se deba a que este mito se desprende del mito del '*tubáli*', aunque por las características de los referentes se incluye dentro de los mitos etiológicos y heroicos, pero tiene una veracidad muy baja y probablemente entre la población *ralámuli* se considere como un hecho falso más que una historia verdadera.

Los citativos en los mitos etiológicos y heroicos varían con relación a lo producido, la frecuencia es más baja que en los mitos cosmogónicos, esta se encuentra por encima de 2.0 hasta 6.0, es decir, cada dos o seis cláusulas se incluye un citativo, esto se puede interpretar como que los relatos son más veraces por la evidencia que presenta, ya sea como fenómeno de la naturaleza, como ocurre en el mito del '*konomi*' o como restos de cultura material, como lo descrito en el mito del '*tubáli*', por lo tanto, hay evidencia de lo que sucedió.

Cabe resaltar que en el mito del '*ripibíri*' no se registró ningún citativo y esto se debe a que el mito se justifica en una anécdota que le sucedió a un familiar del narrador, por lo tanto, es totalmente verídico. Un tercer mito también se puede incluir en esta categoría, es el mito de '*Onolúame*' cuya frecuencia de citativos es de 2.55, la veracidad de este relato se debe a que no hay posiblemente un rito que lo apoye como en el resto de los mitos cosmogónicos, únicamente se da la orden del por qué no se deben cortar los árboles.

Los mitos que tienen un alto grado de veracidad son los cosmológicos, estos en su mayoría no presentan ningún citativo en su estructura, por lo cual se considera como cierto. Los mitos que carecen de citativos son: ‘*suwiki*’, ‘*rewégachi*’ y ‘*yúmari*’, estos tres mitos además van acompañados de un ritual, en el caso del ‘*suwiki*’ de las *tesgüinadas*, el mito de ‘*rewégachi*’ de las *nutémas*, (celebraciones que se hacen a los muertos, tres para los hombres y cuatro para las mujeres) y el ‘*yúmari*’ del ritual del mismo nombre donde se baila *matachines* y *pascol*, entonces la presencia de estos rituales justificados en el mito hace que el mito se considere como una verdad.

El uso de citativos en los mitos va ligado con el tiempo-aspecto de los verbos, ya que también dan certeza y evidencialidad al relato, por lo tanto, podemos advertir que los mitos cosmológicos van a tener sufijos perfectivos donde el hecho se asegura que paso, mientras que en los mitos cosmogónicos se esperaría un mayor uso de reportativos, como parte de la coherencia que tiene que tener el relato.

6.5.3 Fórmulas Temporales

La concepción del tiempo en las diversas lenguas se manifiesta por diversos mecanismos, en el caso del *ralámuli* es por medio de fórmulas temporales que hacen referencia al pasado, las cuales pueden indicar si se trata de un pasado remoto o más próximo, ligado además con la presencia de los referentes en los mitos. Hay dos tipos de fórmulas temporales que se utilizan en los mitos: i) fórmulas para hablar de un pasado remoto y ii) fórmulas para referirse al pasado próximo.

Las fórmulas utilizadas para hablar del pasado remoto o del principio de los tiempos, son las que tienen en la palabra *chukuchí* traducida como ‘al principio’, algunas de las fórmulas con este ítem son: *chabé chukuchí jónsa* (antes desde el principio), *nayá chukuchí jónsa* (antes desde el principio), *chukuchí* (al principio), algunos ejemplos se muestran en (59):

(59) a. *échirika ni-la ruá chukuchí jónsa ka*

así ser-REP CIT principio desde ENF

‘así era desde el principio’

b. *nayá chukuchí jónsa ka pe bilé tóncha chapí-ga ichu-ya*

antes principio desde ENF CONJ uno pilar agarrar-PROG estar-PROG

‘antes desde el principio, pues un pilar está agarrando’

c. *chabé chukuchí jónsa mukuí ni-la ruá échi chimorí*

antes principio desde mujer ser-PROG CIT DEM venado

‘antes desde el principio, era mujer, dicen, ese venado’

La fórmula para hablar de un pasado no tan remoto es por medio *chabé* traducido como ‘antes’, sin embargo, hay distinciones, cuando se utiliza ‘*chabé ki’á*’ habla de un pasado más anterior que sólo mencionar ‘*chabé*’, ya que parece ser que esta se utiliza cuando se concibe la presencia del ser humano en la tierra, los ejemplos se presentan en (60):

(60) a. *chabé ki'á* *ko jériga ni-lá ruá*

antes antiguamente ENF así ser-REP CIT

‘antes antiguamente así era, dicen’

b. *chabé ka ma ku wiká-li* *jipe ka*

antes ENF ya otra vez perder-PFV hoy ENF

‘ya antes otra vez se perdió hoy’

Los mitos cosmológicos y los mitos cosmogónicos tienden a utilizar más las fórmulas para hablar de un tiempo remoto, mientras que en los mitos etiológicos y heroicos las fórmulas que utilizan son para referirse al pasado no remoto. En la tabla 25 se muestran las correspondencias del tipo de fórmulas utilizadas en los mitos:

mito	tipo	pasado remoto	pasado no remoto
uríki	cosmogónicos	X	chabé ki'á
ralámuli li chabóchi	cosmogónicos	chukuchí jónsa ka	X
inicio del mundo	cosmogónicos	nayá chukuchí jónsa	X
chimorí	cosmogónicos	chabé chukuchí jóna	X
ripibíri	etiológicos heroicos	y X	X
tubáli	etiológicos heroicos	y X	chabé
konomí	etiológicos heroicos	y X	chabé
rijoí li tubáli	etiológicos heroicos	y X	X
suwíki	cosmológico	chabé jóna chukuchí jóna	X
yúmari	cosmológico	chukuchí	X
rewégachi	cosmológico	X	X
Onolúame	cosmológico	nayá chukuchí jónsa	X

Tabla 25. Correspondencia de tipo de fórmulas utilizadas en los mitos.

Como se observa en la tabla 25, hay tres mitos que no tienen fórmulas temporales, *'ripíbiri'*, *'rijoí li tubáli'* y *'rewégachi'*, esto se debe a que por las características de lo relatado no es necesario hacer referencia al tiempo, se le da más importancia al espacio y al acontecimiento mismo. Los mitos cosmológicos y los mitos cosmogónicos se ven obligados a utilizar fórmulas temporales de un pasado remoto mientras que los mitos heroicos y etiológicos el periodo al que hacen referencia es concebido como más próximo.

6.6 Inclusión en campos semánticos de los referentes principales

En el presente apartado se agrupan los diferentes referentes en seis campos semánticos diferentes: objetos, lugares, elementos naturales, humanos, seres sobrenaturales y festividades. Los elementos naturales se pueden dividir en dos: animados (plantas y animales) e inanimados, y los seres sobrenaturales se dividen en tres: deidades, seres de la naturaleza y seres fantásticos. En la tabla 26 se muestran los campos semánticos a los cuales pertenecen los distintos referentes y la categoría de mito en el que se mencionan.

campo semántico	sub campo	referente	español	tipo de mito		
utensilios		sekolí	olla	cosmogónico		
		bitóli	cajete	etiológico y heroico		
lugares		urí	barranca	cosmogónico		
		Koláchi	cumbre	cosmogónico		
		kawí	mundo	cosmogónico		
		rewégachi	cielo	cosmogónico		
		rikóchi	troje	etiológico y heroico		
		Ayórare	Ayórare	etiológico y heroico		
		resochí	cueva	etiológico y heroico		
		Samichí	Samachique	etiológico y heroico		
		wichimoba	mundo	cosmológico		
		petámi	piso celeste	cosmológico		
elementos naturales	animales	wisú	tlacuache	cosmogónico		
		bu'wa	borrego	cosmogónico cosmológico		
		chimorí	venado	cosmogónico		
		chibá	chiva	etiológico y heroico		
		tolí	gallina	cosmológicos		
		wakasí	vaca	cosmológicos		
		biséro	becerro	cosmológicos		
		mulúchi	chivito	cosmológico		
			plantas	siwákari	flor	cosmológico
				rojúateri	encino	cosmológico
okóteri	pino			cosmológico		
ibíla	planta			cosmológico		
sunú	maíz			etiológico y heroico		
inanimados	wí'ye		tierra	cosmogónico		
	ba'wí		agua	cosmogónico		
	komé		arroyo	cosmogónico		
	napisó		ceniza	cosmogónico		
	iwé		barro	cosmogónico		
rité	pedra	cosmogónico				
seporí	estrella	cosmogónico				
humanos		ralámuli	gente	heroico y etiológico cosmológicos		
		chabóchi	mestizo	cosmogónico		
		balé	sacerdote	cosmogónico		

		Arán	Adán	cosmogónico
		Esteban	Esteban	heroico y etiológico
		peréame	habitantes	heroico y etiológico
		umuwí póchame	mujeres embarazadas	heroico y etiológico
		kúchi	niños	heroico y etiológico cosmológicos
		ochérame	anciano	heroico y etiológico cosmológicos
		narrador	narrador	heroico y etiológico cosmológicos
		badrino	padrino	heroico y etiológico
		rijoí	hombre	heroico y etiológico
		basitoro	chivero	cosmológicos
		onó	papá	cosmológicos
		chichí	mamá	cosmológicos
seres sobrenaturales	deidades	Onolúame	el que es padre	cosmogónico cosmológicos
		San Pegro	San Pedro	cosmológicos
		San Isidro	San Isidro	cosmológicos
		María Ikárma	María del Carmen	cosmológicos
		Maria Gualupa	María Guadalupe	cosmológicos
		Maria Olórsi	María Dolores	cosmológicos
	entes naturales	ukwí yo	relámpago	cosmogónico
		ripibíli	remolino	etiológico y heroico
		konomí	arcoíris	etiológico y heroico
	fantásticos	tubáli	gigante	etiológico y heroico
festividades		awíwame	yúmari	cosmológicos
		matachines	matachines	cosmológicos
		pascol	pascol	cosmológicos

Tabla 26. Inclusión de los referentes en campos semánticos.

En la tabla 26 se muestra que únicamente la categoría semántica de ‘utensilios’ no se encuentran en los mitos cosmogónicos y las festividades únicamente se encuentran en los mitos cosmológicos, mientras que los otros cuatro campos se encuentran en las tres categorías míticas.

El campo semántico de ‘lugares’ aunque se encuentra en los tres mitos, hay diferencias con relación a lo que incluye. Los mitos cosmogónicos mencionan lugares comunes ligados con el entorno geográfico de la Sierra Tarahumara, debido a que explican su origen. En los mitos etiológicos y heroicos los lugares, van a ser específicos, principalmente con restos de material arqueológico, lo cual da veracidad al mito, por eso se tienen las menciones de ‘*Ayórare*’ y las cuevas ‘*resoquí*’ o donde ocurrieron acontecimientos relacionados con los referentes principales como ‘*Samachique*’. Los lugares en los mitos cosmológicos sólo son dos, ‘*petámi*’ considerado como los pisos que hay en el cielo (cielo espiritual), por lo cual no se trata del cielo como tal sino un cielo en el cual se puede habitar, y ‘*wichimoba*’ concebido como el lugar donde vivimos, pero donde se engloba tanto el cielo como la tierra, a diferencia de ‘*kawí*’ que sólo incluye lo terrestre.

Los elementos naturales se dividen en tres: animales, plantas e inanimados. Los animales domésticos son comunes en los mitos cosmogónicos, mientras que en los mitos etiológicos y heroicos únicamente aparece la chiva, cabe resaltar que este es el animal con mayor asociación al *ralámuli*, por la alimentación, aprovechamiento de la leche y la piel. Los animales en los mitos cosmogónicos son referentes principales y se trata de animales

silvestres, además de que explican alguna de las condiciones de dichos animales ligándola con cuestiones del paisaje como ocurre con el mito de *'urí'*.

Las plantas se mencionan en los mitos etiológicos y heroicos, con la presencia del maíz *'sunú'*, que al igual que la chiva, es el alimento de mayor importancia en estas poblaciones. Las plantas en los mitos cosmológicos tienen mención por el mandato divino de cuidar los 'árboles y plantas', por lo mismo en el mito de *'Onolúame'* se hace referencia de diversos árboles y plantas, mientras que en los mitos cosmogónicos no hay ninguna referencia de estas entidades.

Los elementos naturales inanimados únicamente aparecen referenciados en los mitos cosmogónicos ya que cumplen la función de instrumentos para la creación de algo, como en el caso *iwé* 'barro' para la creación del hombre, *ba'wí* 'agua' para la creación de la barranca, 'ceniza' *napisó* para la creación del mestizo, entre otros ejemplos.

El campo semántico de humanos presenta diferencias en el contexto de aparición. En los mitos cosmogónicos el ser humano únicamente se menciona en la creación, debido a que este tipo de mitos habla de un periodo de tiempo anterior a la existencia del ser humano, por lo mismo, es poco común que aparezca como referente. En los mitos etiológicos y heroicos, aparece como 'héroe cultural' (en el mito del *'tubáli'*) o como afectado, como *'Esteban'* en el mito de *'ripibiri'*, en estos mitos hay una presencia muy importante de los seres humanos y aparecen como contraparte de las entidades 'malignas'. Los mitos cosmológicos, mencionan a los seres humanos de una manera pasiva y en la mayoría de los casos únicamente los colocan como receptores del mandato divino como en el mito del *'suwíki'* y de *'Onolúame'*.

El campo semántico de seres sobrenaturales se divide en tres: i) deidades, ii) entidades naturales y iii) seres fantásticos. Con relación a las deidades, el referente principal es '*Onolúame*' el cual aparece mencionado en los mitos cosmogónicos y cosmológicos como entidad creadora, mientras que el resto de las deidades únicamente son mencionadas en los mitos cosmológicos, mismos que corresponden a santos dentro de la tradición religiosa católica.

Las entidades naturales están relacionadas con los fenómenos naturales, estos aparecen en los mitos cosmogónicos y etiológicos y heroicos, sin embargo, es en esta categoría donde cumplen una función de agentes, por lo cual se vuelven los referentes principales. La tercer categoría de este campo semántico está representado por los seres fantásticos, aquí únicamente se engloba el '*tubáli*' mencionado únicamente en los mitos etiológicos y heroicos, su presencia está vinculada con el material arqueológico encontrado en diversos sitios de la región.

En el campo semántico de las festividades se incluye el *yúmari*, que forma parte de un mito cosmológico, esta festividad es de carácter ritual, al igual que el consumo del '*suwiki*', así se puede pensar en la relación que se establece entre mito y rito, a diferencia de los otros dos tipos de mitos, donde no existe tal relación.

En este apartado se revisó cuáles son los distintos campos semánticos y su función en los relatos míticos, con el objetivo profundizar en las diferencias que se encuentran en los subgéneros míticos. En los siguientes apartados se abordarán temas relacionados con los mecanismos de referencia y la estructura sintáctica de los relatos, con el fin de distinguir los subgéneros.

6.7 Mecanismos de referencia en el discurso

Los mecanismos lingüísticos utilizados por los hablantes *ralámuli* para nombrar a los distintos participantes en los relatos son:

- a) Nominal pleno
- b) Anáfora cero
- c) Frase nominal
- d) Pronombre
- e) Determinativo

Así, este primer análisis consiste en i) identificar a los distintos referentes y como aparecen a lo largo del relato y ii) cual es la manera y el grado de frecuencia con el que aparecen.

6.7.1 Nominales plenos

El término ‘nominal pleno’ se utiliza aquí como equivalente de expresiones referentes que no forman parte de una frase nominal, sino son elementos léxicos usados sin determinadores ni modificadores y que pueden representar personas, objetos, animales, plantas, entidades, locaciones, conceptos abstractos. En el discurso generalmente son utilizados para introducir referentes, es decir, para mencionarlos por primera vez en las primeras cláusulas y después tales referentes léxicos son sustituidos por otros mecanismos lingüísticos como frases nominales, pronombres y la anáfora cero.

De acuerdo con Givón (2001: 51) los nominales tienen la característica de la estabilidad temporal, ya que su significado cambia muy poco a través del tiempo, es decir

‘mesa’ es ahora y en el futuro. Sin embargo hay nominales que cambian más rápido con el tiempo. Otra característica es que presentan diversos rasgos que los identifican y definen, ya sea como entidades concretas o abstractas. Los nominales concretos tienen una manifestación espacial concreta y se espera que sean contables, aunque puede haber nominales como ‘lluvia’, ‘tierra’, ‘arena’ que son no contables, sin embargo, no dejan de ser concretos. Por otro lado, los nominales abstractos, como ‘libertad’, ‘espíritu’, ‘dios’ no tienen manifestación espacial concreta ni son fácilmente contables. En resumen, los nominales plenos codifican a entidades concretas y abstractas que no aparecen dentro de una frase nominal.

6.7.2 Frase nominal

Las frases nominales son estructuras sintácticas conformadas por un núcleo nominal que aparece acompañado por un determinante y, opcionalmente, por uno o varios modificadores adjetivos. En algunas lenguas se utiliza mayormente la frase nominal para la introducción de los referentes. Sin embargo, lo que hasta el momento se ha observado en el discurso mítico *ralámuli*, es que las frases nominales retoman a los referentes anteriormente mencionados mediante nominales plenos.

De acuerdo con Tallerman (2011: 47) la función sintáctica de las frases nominales se identifica en términos de ‘relaciones gramaticales’, esto es de su relación con el verbo del cual son un argumento. Las dos más importantes relaciones gramaticales son las de sujeto y objeto (directo).

Un mecanismo utilizado para hacer énfasis o especificar al núcleo nominal que codifica al el referente mencionado. La cláusula relativa, en la cual el adjetivo, al modificar al nombre, lo hace de dos formas distintas: lo determina, por un lado, es decir, lo especifica limitando su extensión y por otro, lo describe, o sea, lo explica aumentando su intensidad, al añadirle información a algo ya determinado (Flórez: 1992: 266).

La cláusula relativa se compone tanto de un determinante o demostrativo más el nombre y la información. En el caso del *ralámuli* la información se compone de un verbo con un sufijo ‘agentivizador’ /-ame/.

6.7.3 Anáfora cero

Givón (2001: 182) define la anáfora cero como un mecanismo pronominal para marcar la correferencia en el encadenamiento de cláusulas, el cero en una cadena puede ser gobernado por el sujeto que le precede a la cláusula, pero no por el objeto. Se puede entender que el uso de la anáfora cero en las diversas lenguas es para ocupar el lugar de un referente que ha sido mencionado con anterioridad, sin que se espere una ambigüedad en su utilización.

Este mecanismo en las narraciones míticas *ralámuli* es muy productivo; sin embargo, no es el más utilizado y su frecuencia de aparición depende del sub-género mítico de que se trate.

6.7.4 Pronombre

De acuerdo con Kibrik (2011: 121) los pronombres implican tres cosas: i) un pronombre es un mecanismo referencial, en conexión directa con los referentes, ii) es un recurso referencial reducido, es decir, no tiene un contenido léxico por sí mismo, iii) los pronombres son mecanismos abiertos y se oponen a la anáfora cero. De esta manera, se puede ver que los pronombres se encuentran relacionados con la categoría de ‘nominales’ y se utilizan con el objetivo de sustituir a un referente nominal antes mencionado mediante una forma léxica, cumpliendo una función similar a la de la anáfora cero.

Los pronombres se utilizan principalmente para reiterar un referente, marcado de nuevo rasgos que identifican a dicho referente, como los de ‘persona’ y ‘número’. En el caso del *ralámuli*, al igual que en otras lenguas, respecto a la marcación de número sólo hace distinción entre singular y plural (Tabla 27). En cambio la anáfora cero, puede referenciar tanto a personas, objetos, lugares, cosas, objetos concretos o abstractos. Así, los pronombres se utilizan cuando el narrador se inserta dentro del discurso o cuando hace referencia reiterativa a la gente *ralámuli* y a personajes narrativos.

	independientes	reducidos	clítico
1.SG	nijé	ne	=ne
2.SG	mujué	mu	
3.SG	échi		
1.PL	tamujué	tamu	
2.PL	tiémi		
3.PL	abóni		

Tabla 27. Pronombres en *ralámuli ra'ichala*

En la tabla 27 se observan los diversos pronombres que existen en *ralámuli* para distinguir persona y número. El pronombre de 3SG, en algunos casos presenta variación en la pragmática, ya que puede ser *niné* ‘él o ella’, sin embargo la mayoría de las ocasiones se utiliza el demostrativo ‘*échi*’ sin hacer distinción de género.

Las formas reducidas de los pronombres se encuentran en la primera y segunda persona del singular y en la primera persona del plural, mientras que el uso de clíticos únicamente se tiene documentado, tanto en oraciones elicidadas como en el discurso, para la primera persona del singular.

6.7.5 Demostrativos

De acuerdo con Kibrik (2011: 124) los demostrativos son recursos referenciales que generalmente se utilizan como deícticos para entidades y locaciones en un ambiente físico de la situación de habla. La función de los demostrativos, entre otras cosas, es distinguir el grado de proximidad respecto al hablante tomado como centro deíctico o punto de referencia, y se utiliza en la mayoría de los casos como anafóricos para referirse a entidades (principalmente no humanos) mencionados anteriormente en el discurso, además de utilizarse para señalar objetos o locaciones durante la narración del discurso.

Los demostrativos que se han reportado para el *ralámuli* son ‘*échi*’ y ‘*náne*’. Cabe destacar que ‘*échi*’ comparte la misma función que el pronombre de 3SG y se utiliza para objetos o señalar entidades no humanas. El uso de demostrativos como el de 3SG, ha sido ampliamente reportado para otras lenguas alrededor del mundo, lo cual puede deberse a

que los pronombres de tercera persona pueden ser derivados de antiguos demostrativos, mientras que su forma es distinta de los demostrativos modernos (ibídem. 125).

6.8 Análisis de los referentes en el discurso mítico *ralámuli*

En el presente apartado se hace un análisis de referentes que aparecen en el discurso mítico *ralámuli*. El tratamiento de los referentes en el discurso mítico es homogéneo y se encuentran pocas diferencias con relación a la preferencia por un mecanismo. En los siguientes apartados se muestran los referentes encontrados en los diversos mitos junto con los mecanismos utilizados a lo largo del discurso.

6.8.1 Mecanismos de referencia en los mitos cosmogónicos

Los mecanismos de referencia y la frecuencia con la que ocurren se listan en la tabla 28.

mito	referente	nominal pleno		frase nominal		anáfora cero		pronombre		demos-trativo		total
uriki	urí (barranca)	1	33.34 %	1	33.33 %	1	33.33 %	0	0 %	0	0 %	3
	wisú (tlacuache)	1	33.34 %	1	33.33 %	1	33.33 %	0	0 %	0	0 %	3
	wiyé (tierra)	0	0 %	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	koláchi (cumbre)	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	bá'wi (agua)	0	0 %	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	komé (arroyo)	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
ralámuli li chabóchi	ralámuli	1	16.64 %	0	0 %	3	50 %	2	33.33 %	0	0 %	6
	chabóchi (mestizo)	1	50 %	1	50 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	iwé (barro)	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	napisó (ceniza)	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	sekorí (olla)	0	0 %	1	50 %	0	0 %	0	0 %	1	50 %	2
	Onolúame (Dios)	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
inicio del mundo	Onolúame – riosí (Dios)	8	32 %	4	16 %	13	52 %	0	0 %	0	0 %	25
	kawí (monte)	0	0 %	4	66.67 %	2	33.33 %	0	0 %	0	0 %	6
	bo'wá (borrego)	2	50 %	2	50 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	4
	San Pegró Botita (San Pedro Bautista)	0	0 %	1	50 %	0	0 %	0	0 %	1	50 %	2
	ukwí yo (rayo)	0	0 %	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	balé (padre)	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	rité (piedra)	0	0 %	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	rewégachi (cielo)	0	0 %	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	Arán (Adán)	0	0 %	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
chimorí	chimorí (venado)	0	0 %	2	66.67 %	1	33.33 %	0	0 %	0	0 %	3
	ranála (cria)	1	16.66 %	2	33.34 %	3	50 %	0	0 %	0	0 %	6
	kunári (esposo)	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	sepóri (estrella)	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
frecuencia		41.28 %		41.97 %		11.41 %		1.34 %		4 %		

Tabla 28. Referentes y mecanismos de referencia en los mitos cosmogónicos

Como se puede observar en la tabla 28, los mecanismos más utilizados para referenciar a los participantes son: nominal pleno (41.28%) y frase nominal (41.97%), mientras que los mecanismos que menos se utilizan son el pronombre (1.34%) y el demostrativo (4%).

La manera más común de introducir referentes en el discurso es por medio de frases nominales, como se puede observar en los ejemplos en (61), en los mitos de la barranca ‘uríki’ (a) y ‘chimorí’ (b):

(61) a. *ke tasi té-la ruá na urí*
 no haber-REP CIT **DEM barranca**
 ‘no había dice, **esta barranca**’

b. *échi chimorí ni-la ruá*
DEM venado ser-REP CIT
 ‘ese venado era, dicen

En las dos cláusulas los referentes son mencionados por medio de frases nominales, en el caso de (a) se utiliza ‘na’ y en (b) ‘échi’. En la cláusula relativa el núcleo verbal está nominalizado, se incluye dentro de la FN para introducir referentes. La cláusula relativa no parece presentar predilección por referentes principales o secundarios, ya que su uso se documenta para ambos casos. Sin embargo, existe la condición de [+ animacidad] para que el referente se presente como una cláusula relativa, en el caso de este tipo de mitos se encuentran las deidades, animales y personas, mientras que referentes como entidades

naturales inanimadas u objetos no son mencionados bajo este recurso. En los ejemplos en (62) se muestra el uso de la cláusula relativa, en el mito de ‘uriki’ (a) e ‘inicio del mundo’ (b)

(62) a. *échi wisú ani-li-ame si-la ruá*

DEM tlacuache decir-PFV-AGZ hacer-REP CIT

‘al que le dicen tlacuache, hizo dicen’

b. *a’la na Arán ani-li-ame Riósi ba iyési kóchi-li*

bien DEM Adán decir-PFV-AGZ Dios ENF observar platicar-PFV

bueno, al que le dicen Adán, dios observó, platicó

En ambas cláusulas se observan dos referentes ‘wisú’ y ‘Arán’ que se insertan dentro de una cláusula relativa, determinada por el verbo ‘ani’ (decir) y los demostrativos ‘échi’ y ‘na’ respectivamente.

La frase nominal es mayormente utilizada para introducir los referentes principales, mientras que para introducir los referentes secundarios el mecanismo más utilizado es el nominal pleno, como se puede observar en los ejemplos en (63) correspondientes a los mitos de ‘ralámuli li chabóchi’ (a) y ‘chimori’ (b):

(63) a. *iwé niwé-rame ni-le chukuchí rawé jónsa*

tierra hacer-AGZ ser-PFV principio día desde

‘...de tierra fuimos hechos desde principio...’

b. *a'lí kunári ko wipisó-ka milá-la ruá*

CONJ esposo ENF golpear-PROG matar-REP CIT

‘...y esposo golpeando la mató, dicen...’

En los ejemplos en (63) tanto el referente ‘*iwé*’ (tierra), como ‘*kunári*’ (esposo), son referente secundarios y la manera en como son introducidos y tratados a lo largo del discurso, es como nominales plenos. En algunos casos como en (b), el nominal puede ir acompañado de un enfático. El recurso de la anáfora cero, únicamente se reserva a los referentes principales y no aparece con los referentes secundarios. Un ejemplo de esto lo podemos constatar en el mito del ‘inicio del mundo’, en (64):

(64) a. *iréti-sa, Onolúame, Riosi, jériga nila ruá nayá chukuchí ko ba*

explicar-PROG el que es padre Dios así ser-REP CIT antes principio ENF

‘...explica, el que es padre, Dios, así era en el principio

jépu jóna Ø kariwé-li ba we napítiruru ucháni

cuando () arreglar-PFV PART muy ceniza fina poner

cuando arregló (Onolúame) puso mucha ceniza fina...’

En el ejemplo (64) se puede observar que el referente ‘*Onolúame*’ es sustituido por una anáfora cero ‘Ø’ en la siguiente cláusula, esto debido a que no presenta ambigüedad su eliminación como nominal. Como se mencionó anteriormente, el recurso de la anáfora cero únicamente se reserva para los referentes principales en el caso de los mitos cosmogónicos.

Los recursos menos utilizados para referencias en los mitos cosmogónicos son los pronombres, que únicamente se utilizan en mitos donde los ‘*ralámuli*’ son participantes como en el ejemplo (65 a) del mito ‘*ralámuli li chabóchi*’. Un caso parecido es el de los demostrativos, cuyo uso es ocasional para dar cuenta de una entidad presente o anteriormente mencionada como se muestra en el ejemplo (65 b), del mito del ‘inicio del mundo’:

(65) a. *ne ruyé a chió ochérami bachá*

1SG decir también viejos primero

‘me contaron también los ancianos’

b. *échi maní ochóteri niwé-rame nila ruá*

DEM está pegada hacer-ADZ ser-REP CIT

‘esa (olla) está pegada, de eso hicieron, dicen’

Como se puede ver en la cláusula (65 a), el uso de pronombres está restringido principalmente al narrador cuando se introduce en el texto o para hacer referencia a los ‘*ralámuli*’, mismo que es sustituido por el pronombre de 3PL ‘*tamujué*’ (nosotros). En el caso de los demostrativos, estos se utilizan para sustituir a entidades mencionadas o que están presentes en el lugar donde se ejecuta el discurso, en el ejemplo en (65b), ‘*échi*’ sustituye a la ‘olla’ que estaba presente en el lugar donde se contó el relato.

6.8.2 Mecanismos de referencia en los mitos etiológicos y heroicos

En la tabla 29 se muestran los mitos etiológicos y heroicos, con los referentes que aparecen en el discurso y su mecanismo de referencia, añadiendo el número de veces y el porcentaje de aparición.

Mito	referente	nominal pleno		frase nominal		anáfora cero		pronombre		demos- trativo		total
ripibíri	ripibíri (remolino)	2	20 %	2	20 %	2	20 %	0	0 %	4	40 %	10
	Esteban	1	50 %	0	0 %	0	0 %	1	50 %	0	0 %	2
	konomí (arco íris)	0	0 %	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
Tubáli	tubáli (gigante)	1	2.7 %	2	5.55 %	27	75 %	2	5.55 %	4	11.2 %	36
	ralámuli	1	6.66 %	1	6.66 %	10	66.68 %	3	20 %	0	0 %	15
	peréame (habitante)	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	umuwí póchame (mujer embarazada)	1	50 %	0	0 %	1	50 %	0	0 %	0	0 %	2
	rikóchi (troje)	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	kúchi (niños)	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	Ayórare	0	0 %	1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
	bitóli (cajete)	1	25 %	2	50 %	1	25 %	0	0 %	0	0 %	4
	sunú (maíz)	2	40 %	1	20 %	1	20 %	0	0 %	1	20 %	5
	resochí (cueva)	0	0 %	3	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	3
	ochérame (anciano)	0	0 %	2	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	2
	narrador	0	0 %	0	0 %	0	0 %	4	100 %	0	0 %	4
	konomí	konomí (arco íris)	3	23.08 %	2	15.38 %	5	38.46 %	0	0 %	3	23.08 %
kúchi (niños)		1	11.11 %	4	44.45 %	3	33.33 %	1	11.11 %	0	0 %	9
Samichí (Samachíque)		1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
barino (padrino)		1	100 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	1
rijói li tubáli	rijói (hombre)	1	14.28 %	4	57.14 %	2	28.58 %	0	0 %	0	0 %	7
	chibá (chiva)	2	50 %	2	50 %	0	0 %	0	0 %	0	0 %	4
	tubáli (gigante)	0	0 %	0	0 %	2	100 %	0	0 %	0	0 %	2
frecuencia		36.04 %		30.41 %		20.78 %		8.48 %		4.29 %		

Tabla 29. Mecanismos de referencia en los mitos etiológicos y heroicos

En la tabla 29 se observa que aquí hay una mayor utilización de tres mecanismos de referencia: nominal pleno (36.04%), frase nominal (30.41%) y anáfora cero (20.78%), mientras que los mecanismos menos utilizados son los pronombres (8.48%) y los demostrativos (4.29%).

En los mitos etiológicos y heroicos la manera más común de introducir a los referentes en el texto es por medio de nominales plenos, además de ser la forma más recurrente de mención a lo largo del texto. Ejemplo de ello lo podemos observar en (63), en el mito ‘*ripibíri*’ en (a) se introduce un referente principal y en el mito ‘*konomí*’ en (b) se introduce un referente secundario.

(66) a. *ripibíri chióchi yiri ko ba*

remolino también clase ENF

‘remolino también es uno de eso’

b. *acháma-la Samichí échiriga suwí konomí*

dejar-REP Samichí así morir arcoíris

‘dejó en Samachique, así murió el arcoíris’

Como se puede observar los referentes son introducidos en el discurso sin que les anteceda un demostrativo, numeral o adverbio, lo que hace la diferencia con los mitos cosmogónicos donde los referentes se implantan por medio de frases nominales. En los mitos etiológicos y heroicos la frase nominal se utiliza para dar seguimiento a un referente,

como se observa en los ejemplos (67), en (a) se ilustra el mito del ‘*ripibíri*’, mientras que en (b) el mito de ‘*rijói li tubáli*’

(67) a. *churakóbora karabú-la échi ripibíli*
rodilla amarrar-REP DEM remolino
‘amarró la rodilla el remolino’

b. *a’li échi rijói pachá bakí-la ruá*
CONJ DEM hombre adentro meter-REP CIT
‘y ese hombre se metió adentro, dicen’

Únicamente se registraron dos cláusulas relativas en este tipo de mitos, ambas corresponden al mito del ‘*tubáli*’, por lo que se puede considerar que las cláusulas relativas no son productivas en este tipo de mitos. Ejemplo de cláusulas relativa en este tipo de mitos se observa en (68):

(68) a. *kanó ani-li-ame ke chi olówame karia ania*
gigante decir-PFV-NMZ no rudo así decir
‘al que le decían gigante no era rudo así dicen’

Como se puede observar en el ejemplo (68), la cláusula relativa únicamente se forma con el nombre más el verbo y un sufijo agentivizador sin presentar un demostrativo antes del nombre.

La anáfora cero en los mitos etiológicos y heroicos es un mecanismo más productivo que en los otros dos sub-géneros míticos. Su uso es principalmente con

referentes principales, aunque aparece con algunos referentes secundarios pero de manera mínima. En los ejemplos de (69) se muestran casos de anáfora cero, en el mito del ‘*rijoí li tubáli*’ (a) y en el mito de ‘*tubáli*’ (b):

(69) a. *biré rijoí nawá-la ruá*

uno hombre llegar-REP CIT

‘...un hombre llegó, dicen

Ø rali-mea chibá pachá bakí-la ruá

() comprar-IRR chiva adentro entrar-REP CIT

(el hombre) compra una chiva, se metió adentro, dicen...’

b. *aní ruá ochérame ka we jiwétire Ø ko ba*

decir, CIT, anciano ENF muy fuerte () ENF

‘...dicen, según, los ancianos, muy fuerte (el tubáli)

Ø bonáka mawéru ba anía ani ochérame ka

() arrancar rozar ENF decir-PROG decir anciano ENF

(el tubáli) arranca y roza, dicen los ancianos...’

Con relación a los pronombres, tienen una mayor frecuencia de aparición (8.48 %) que en los mitos cosmogónicos (1.34%), esto probablemente se debe a que en estos mitos muy pocas veces aparece el *ralámuli* o el narrador como participante, mientras que en los

mitos etiológicos y heroicos el *ralámuli* se vuelve un referente y el narrador interviene por medio de su experiencia. Ejemplo de lo anterior lo observamos en (70), en (a) se ilustra en el mito del ‘*ripibiri*’ y en (b) el mito del ‘*tubáli*’

(70) a. *échi je ma ka mukú-li a’li*

3SG así ya ENF morir-PFV CONJ

‘él así ya murió’

b. *ijínti ko ba layá ijínili nijé ka we uchúa opória*

a lo mejor ENF pensar, creer 1SG ENF muy estar tumba

‘a lo mejor, pienso, creo yo esta tumba’

En el ejemplo en (a) se utiliza el pronombre de tercera persona del singular para hacer referencia de un afectado por el *ripibiri*, que en el caso del mito se trata de ‘*Esteban*’ por lo cual no debe ser confundido ‘*échi*’ con un demostrativo, ya que la designación léxica en algunos casos es la misma. Con relación a la cláusula en (70 b), el narrador se incluye en el texto por medio de un pronombre, por lo cual es lógico que se utilice el pronombre de primera persona del singular para referenciarse en el discurso.

Los demostrativos en los mitos etiológicos y heroicos tienen un porcentaje de aparición del 4.29%, similar que en los mitos cosmogónicos (4%). En el caso de estos mitos tienen a aparecer, aunque no únicamente, con el referente principal, ejemplo del uso de demostrativos se observa en (71), en (a) corresponde al mito del ‘*konomí*’ y en (b) al mito de ‘*ripibiri*’.

(71) a. *wiká to ku ba échi konomí*

mucho llevar otra vez ENF DEM arco iris

‘...mucho lleva otra vez el arco iris

wiká to ba échi we nóchali ju ba

mucho lleva ENF DEM muy difícil es ENF

mucho lleva ese, es muy difícil...’

b. *ripibíri chíochi yiri ka ba*

remolino también clase ENF

‘...el remolino también es uno de esos

chikára pe karábura-ya ba na échi pachá ta chulú-bi

así CONJ amarrar-PROG ENG PART DEM adentro poco grande-AUM

así, pues, amarrando, ese adentro esta pequeño...’

6.8.3 Mecanismos de referencia en los mitos cosmológicos

En la tabla 30 se muestran los referentes correspondientes a los mitos cosmológicos y su frecuencia de aparición de acuerdo con los distintos mecanismos para marcar la referencia.

mito	referente	nominal pleno		frase nominal		anáfora cero		pronombre		demos-trativo		total
suwíki	suwíki (tesgüino)	1	50%	0	0%	1	50%	0	0%	0	0%	2
	Onolúame (Dios)	0	0%	2	66.67%	1	33.33%	0	0%	0	0%	3
	wichimóba (mundo)	0	0%	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	kúchi (niños)	0	0%	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	1
yúmari	awíwame (yúmari)	1	50%	1	50%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	matachines	1	50%	0	0%	0	0%	1	50%	0	0%	2
	basíkola (pascol)	1	50%	0	0%	0	0%	1	50%	0	0%	2
	Onolúame (Dios)	2	40%	0	0%	3	60%	0	0%	0	0%	5
	namúti (animales)	0	0%	2	100%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	tolí (gallina)	1	50%	1	50%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	wakasí (vaca)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	biséro (becerro)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	mulúchi (chivito)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	bu'wáka (borrego)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	ralámuli	0	0%	0	0%	0	0%	2	100%	0	0%	2
	basítoro (chivero)	2	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	narrador	0	0%	0	0%	0	0%	2	100%	0	0%	2
rewégachi	pétami (piso)	1	20%	1	20%	3	60%	0	0%	0	0%	5
	Onolúame (Dios)	2	25%	4	50%	2	25%	0	0%	0	0%	8
	San Isidro	0	0%	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	1

			%		%		%		%		%	
	María Ikárma (María del Carmen)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	María Gualupa (María Guadalupe)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	María Olórsi (María Dolores)	2	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	ochérame (viejo)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	siwákali (flores)	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	riáblo (diablo)	1	33.33%	2	66.67%	0	0%	0	0%	0	0%	3
Onolúame	Onolúame (Dios)	2	13.33%	5	33.33%	7	46.67%	1	6.67%	0	0%	15
	siwákari (flores)	0	0%	2	100%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	namúti (animales)	0	0%	2	100%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	sawáteri (árbol)	3	75%	0	0%	0	0%	0	0%	1	25%	4
	rojuáteri (encino)	1	50%	1	50%	0	0%	0	0%	0	0%	2
	onó (papá)	0	0%	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	chíchi (mamá)	0	0%	2	66.67%	0	0%	1	33.33%	0	0%	3
	okóteri (pino)	0	0%	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	ibíla (planta)	0	0%	1	100%	0	0%	0	0%	0	0%	1
	Frecuencia		43.04%		38.66%		7.86%		9.72%		0.72%	

Tabla 30. Mecanismos de referencia utilizados en los mitos cosmológicos

En la tabla 30 se observa que el mecanismo más utilizado para marcar la referencia es el nominal pleno, con una frecuencia de aparición del 43.04 %, es decir, poco menos de la mitad de las veces que aparece un referente en los mitos cosmológicos es por medio de nominales plenos. La frase nominal es el segundo mecanismo más frecuente con un total de 38.66%, mientras que el pronombre y la anáfora cero tienen porcentajes de aparición similares con el 9.72% y el 7.86% respectivamente y los determinativos concentran sólo el 0.72% del total.

Por medio de nominales plenos es la manera más común de introducir a los distintos referentes en los mitos cosmológicos, sin que haya una diferencia o preferencia entre los referentes principales o los referentes secundarios, en los ejemplos en (72) se muestran dos cláusulas donde los referentes se tratan como nominales plenos, corresponde a los mitos de ‘*suwíki*’ (a) y el mito de ‘*rewégachi*’ (b).

(72) a. *suwíki niwá-le échi onolúame*

tesgüíno hacer-PFV DEM el que es padre

‘...tesgüíno hizo el que es padre...’

b. *kimakoísa anamó atí Ríosi mi ripá mi riwigá-chi*

noveno piso estar Dios allá arriba allá cielo-LOC

‘...en el noveno piso esta Dios allá arriba allá en el cielo...’

Como se observa en el ejemplo (72 a) el referente ‘*suwiki*’ es introducido por medio de un nominal pleno, de igual manera que ‘*Riósi*’ en el ejemplo (72 b), cabe aclarar que este es el mecanismo más productivo para la introducción de referentes. Para su mención en el texto el mecanismo más común es por medio de frases nominales, teniendo mayor porcentaje de aparición en referentes principales o en referentes que tienen más de una mención. En los ejemplos en (73) se muestran referentes en frases nominales, en (a) en el mito de ‘*Onolúame*’ y en (b) en el mito de ‘*rewégachi*’.

(73) a. *échi Onolúame jau-la ju, échi Riósi jau-le*

DEM el que es padre dejar-REP ser, DEM Dios dejar-PFV

‘...ese el que es padre, dejó, ese Dios dejó’

b. *échi kiné échi kiná katáwi ju échi Riósi Onolúame*

cuando, cuando brotar ser DEM Dios el que es padre

‘es cuando, cuando brota ese Dios, el que es padre...’

Con relación a las cláusulas relativas estas se utilizan para señalar a entidades [+animadas], sin distinguir referentes primarios o secundarios, su uso es principalmente con deidades. Sirve para introducir al referente en el relato, como se utilizan en los mitos cosmogónicos, en donde también hay deidades como referentes. En el ejemplo en (74) se observa el uso de cláusulas relativas en el mito de ‘*rewégachi*’

(74) *San Isidro ani-lí-ame, María Ikárma, María Olórsi, María Guarulúpa,*

San Isidro decir-PFV-NMZ María Carmen María Dolores María Guadalupe

María Olórsi

María Dolores

‘...al que le dicen San Isidro, María del Carmen, María Dolores, María Guadalupe, María Dolores...’

En el ejemplo (74) sólo ‘San Isidro’ es introducido por medio de una cláusula relativa, mientras que el resto de los referentes son tratados como nominales plenos.

La anáfora cero en los mitos cosmológicos es exclusivo de los referentes principales, sin registrarse ningún caso en el cual se acompañe con un referente secundario, es por ello que tiene una frecuencia baja, únicamente del 7.86%. En los ejemplos en (75) se muestra la anáfora cero en (a) en el mito de ‘*yúmari*’ y en (b) en el mito de ‘*suwíki*’.

(75) a. *rigá pochíme échiria nurá-le ríosi, onolúame*

así brincar, porque mandar-PFV Dios, el que es padre

‘...así brincar, porque mandó Dios, el que es padre

támi ére-li échiria Ø achá-la ko

a mí cerrar-PFV porque (Ø) poner-REP ENF

a mi cerró, porque (el que es padre) puso...’

b. *suwíki niwá-le échi onolúame*

teswíno hacer-PFV DEM el que es padre

‘...teswíno hizo ese el que es padre

Ø peribá bajíma, sapa-lá naí wichimóba

() es para beber, engordar-REP aquí tierra

(teswíno) es para beber, engordó aquí la tierra...'

En los ejemplos anteriores se observa que los referentes principales de ambos mitos son tratados como anáfora cero, mismo proceso predomina a lo largo del relato, sin embargo, en algunas ocasiones el referente se retoma como frase nominal para continuar después como anáfora cero.

Los pronombres se utilizan para referenciar a los participantes de los mitos, estos pueden ser referentes primarios o secundarios, ya que no hay una diferencia, además de utilizarse cuando el narrado se incluye en el relato así como cuando hace mención de los *ralámuli* como ocurre en los mitos etiológicos y heroicos. En (76) se observa el uso de pronombres en el mito del 'yúmari'.

(76) a. *tamujué ka échiria olá-ma ba*

1PL ENF así hacer-INF ENF

'...nosotros así hacemos...'

Por último, mencionamos el mecanismo menos utilizado en los referentes de los mitos cosmológicos, el demostrativo, este mecanismo únicamente presenta una frecuencia del 0.72%, registrada en una única cláusula en el mito de 'onolúame' la cual se ejemplifica a en el ejemplo (77).

(77) *échi sawákari suwábaga namúti*

DEM flor todas cosas

‘...esas flores, todas las cosas...’

échi li tibú-ka chukú chukú ruá

DEM CONJ cuidar-PROG estar estar CIT

‘...esas y estar cuidando, dicen...’

El demostrativo se da por medio de ‘*échi*’ que señala al referente más próximo anterior, en el caso de (77) se trata de ‘*sawákari*’ (flores). Como se mencionó, es el único contexto en los mitos cosmológicos donde el referente es sustituido por un demostrativo.

Hasta aquí hemos visto los distintos mecanismos para marcar la referencia en los mitos *ralámuli*: i) nominal pleno, ii) frase nominal, iii) anáfora cero, iv) pronombre, v) cláusula relativa y vi) demostrativos.

A nivel general el mecanismo más utilizado en los tres subgéneros es el nominal pleno, seguido de la frase nominal, cabe resaltar que el porcentaje de aparición de nominales plenos y frase nominales es muy similar entre los mitos cosmogónicos y los mitos cosmológicos, en ambos tipos de mitos se encuentra por encima del 40% mientras que las frases nominales tienen un porcentaje del 34%.

Los mitos etiológicos y heroicos tienen una mayor homogeneidad en cuanto a la manera de referenciar, a diferencia de los mitos anteriores la anáfora cero es un mecanismo utilizado con una frecuencia del 20%, cabe resaltar que este mecanismo se utiliza tanto

para referentes principales como secundarios en este tipo de mitos, mientras que en los otros dos tipos únicamente se reserva su uso a los referentes principales.

En las cláusulas relativas no se observa una homogenización en los porcentajes. Es poco frecuente en los mitos etiológicos y heroicos, mientras que en los mitos cosmogónicos tiene una mayor aparición probablemente debido a que hace énfasis en los ‘agentes’ o ‘en lo creado’, además de registrarse tanto en referentes principales y secundarios, mientras que los mitos etiológicos y heroicos y cosmológicos únicamente con referentes principales.

Los pronombres tienen un porcentaje de aparición similar en los mitos etiológicos y heroicos y cosmológicos, esto se puede deber a que en ambos mitos el ser humano forma parte del relato así como el narrador debido a que las historias generan puntos de opinión sobre su certeza principalmente atestiguado en los mitos etiológicos y heroicos.

Por último, los demostrativos tienen una frecuencia similar en los mitos cosmogónicos y etiológicos y heroicos siendo muy escasos en los mitos cosmológicos y estos tienen a ocurrir principalmente con los referentes secundarios.

6.9 Implicaciones sociales y culturales de los mitos

Hasta aquí se ha hecho una revisión sobre la manera en cómo se reproducen los mitos dentro de la sociedad *ralámuli* del ejido Munérachi, haciendo hincapié en la forma en cómo se marca la referencia y como se estructuran los relatos, sin embargo, habría que preguntarse: ¿qué implicaciones sociales hay en los distintos tipos de mitos?, ¿se puede hablar de una relación entre lengua y cultura advertida en la manera de relatar los mitos?, estas problemáticas se plantearon desde el inicio y es por medio de métodos de la

antropología principalmente, haciendo uso de la etnografía, que se puede tener una aproximación al fenómeno que implica el mito desde lo social y lo cultural.

Si bien, durante la redacción de este capítulo se han mostrado datos que nos hacen pensar que los tres tipos de mitos tienen un peso cultural diferente dentro del ámbito social, no se ha dejado claro cuál es el rol que desempeña cada uno.

Los mitos cosmogónicos son una explicación en la cual se puede ver como el *ralámuli* entiende su realidad próxima, a qué le da explicación, qué es lo que tiene importancia y cuáles son las interrogantes que se plantea. En este tipo de mitos se puede ver una permeabilidad de la religión occidental, principalmente católica, con sus 300 años de evangelización en el cual se encuentran semejanzas con los mitos relatados en el Génesis, principalmente el mito de creación del *ralámuli*, aunque surgen adaptaciones.

Algunos de estos mitos muestran una diversidad de explicaciones y no se puede hablar de una misma versión en todas las rancherías *ralámuli*, ejemplo de ello es la explicación en la comunidad vecina de la Yerbabuena del mito de la barranca por medio de un cuervo, pero siempre hay esa asociación de algunas características que presentan los animales con características de lo creado. Estas historias son las que tienen menor veracidad, no les consta que así haya sucedido, esto se puede deber a la escasa referencia que tiene *Onolúame* o que el impacto religioso cada vez permea de manera más profunda y constantemente estas poblaciones no sólo por la iglesia católica sino por otras religiones derivadas del cristianismo las cuales influyen en su cosmovisión, quedando invalidado el conocimiento enseñando por los *ochérame*.

Los mitos etiológicos y heroicos son muy variados, el campo de seres mitológicos *ralámuli* es muy rico, se registraron historias que no sólo hablan de gigantes, del arcoíris o del remolino, también del ser mitológico del *ulibi*, el *komúchi*, *orúma*, las serpientes, los coyotes, la sal, es en este tipo de mitos donde se puede atestiguar una relación del *ralámuli* con las entidades que considera malignas o benignas, además de cumplir una función de mensajeros.

Ejemplo de ello es el *konomí*, considerado un ser maligno por ser mensajero de la escases de lluvias, además de perjudicar a los niños, por lo que no es bien vista su figura en el cielo, así como los pequeños remolinos que se esconden en las veredas y que afectan los pies de los caminantes, imposibilitándolos para caminar y en algunas ocasiones causándoles la muerte.

El mito con mayor difusión es el mito del *tubáli* ‘gigante’, el cual es ampliamente conocido no sólo en las poblaciones de este ejido, sino en la mayor parte de la Sierra Tarahumara, este mito tiene un grado de veracidad muy alto y se justifica con la presencia del material arqueológico localizado en algunas cuevas de la región. Es interesante notar que la designación de *tubáli*, está relacionada con la antigua etnia de los tubares ahora desaparecidos y de la cual posiblemente quedaron en la memoria de los *ralámuli* como unas personas con ciertas características las cuales se asemejaban a la de los gigantes y, por lo tanto, la palabra que usaban para designarlos pasó a sustituir a *ganó* que es el ítem para referirse a los gigantes.

Es importante resaltar que los mitos etiológicos y heroicos muestran una justificación a los hechos de la naturaleza o al material arqueológico, así como diversas

culturas explican los mismos fenómenos por medio de la tradición oral, ya que es algo innato del ser humano.

Por último, se encuentran los mitos cosmológicos, considero que este tipo de mitos está relacionado más con la concepción de religión en los *ralámuli*, por lo tanto tienen un mayor peso cultural, debido a que son la justificación de diversos rituales o acciones que tienen los *ralámuli*, como el consumo de *suwiki*, el hacer *yúmari* o el no explotar el entorno natural. Es común que la figura de *Onolúame* aparezca ligada a la población *ralámuli*, la cual otorga y manda, por consecuencia se espera cierto tipo de comportamiento.

Lo que se ha logrado ver u observar en este tipo de mitos es que no se encuentran tan permeados por las religiones judeocristianas, sin embargo, en el mito de *rewégachi* se conjugan elementos tanto de la noción de cielo de los *ralámuli* como de la cristiana, además aparece mencionado ‘el que es padre’ como *Riosi*, un préstamo del español y de igual manera el diablo como *riablo* por lo que te encuentras la polaridad muy común en las sociedades occidentales.

En resumen se puede observar que los tres tipos de mitos tienen diferencias culturales las cuales se demostraron también a partir de la lingüística en la manera en como es relatado el mito y se trata a los referentes, esta aproximación sienta las bases para futuros estudios sobre tradición oral, no sólo entre las poblaciones de la Sierra Tarahumara sino en otras poblaciones indoamericanas con el objetivo de encontrar similitudes o diferencias, e incluso proponer recurrencias en este género discursivo.

Se observa que la importancia cultural de los mitos no se establece únicamente a nivel social con la impartición de un ritual o nivel de veracidad con la manifestación física

de los entes, sino que también ocurre en el relato, en el uso de citativos, las marcas de tiempo – aspecto y las fórmulas temporales. Un análisis del discurso mítico es un tema inmenso con muchas posibilidades de estudio y que da explicación a fenómenos que actualmente suceden en poblaciones donde la oralidad es el principal medio de transmisión, por lo tanto, dejó abierta la posibilidad a emprender estudios donde se conjuga el lenguaje y la cultura, ya que un antropólogo no puede ignorar la lengua y un lingüista no puede ignorar la cultura.

CONCLUSIONES

En la presente investigación se realizó un análisis de la mitología *ralámuli* desde la lingüística, con un enfoque transdisciplinario, ya que abarcó aspectos de corte social, arqueológico e histórico con el objetivo de analizar la tradición oral y la cosmovisión de este grupo social.

Cabe resaltar que este estudio complementa investigaciones anteriores que se han desarrollado desde la antropología, haciendo referencia principalmente a los trabajos de Ana Paula Pintado (2012) y Carlo Bonfiglioli (2008). Además de contribuir a los estudios desde la etnolingüística con investigaciones desarrolladas por Gossen (1997) entre los tzotziles y Sherzer (2004) entre los kuna de Panamá.

La investigación se enfocó en el análisis del discurso mítico *ralámuli* desde la metodología propuesta por la etnografía de la comunicación, misma que nos deja ver que el género del mito, conocido como *chabé nilúame natáli*, funge como parte del control social, justificado dentro de la cosmovisión religiosa que ha tenido elementos judeocristianos y de corte prehispánico, además de ser un género narrativo muy vital en estas poblaciones.

Por otro lado, la etnografía nos hace ver que no cualquiera es apto para contar un mito, ya que se considera como un conocimiento que ha sido transmitido desde el principio de los tiempos, y por lo tanto, los ancianos son depositarios de dicho conocimiento, sin embargo, son los que han tenido cargos públicos dentro de la comunidad como los *isiligame*, los que están capacitados para transmitir dicho conocimiento.

Entre las características generales de los mitos encontramos que se pueden dividir en tres subgéneros: mitos cosmogónicos, mitos heroicos y etiológicos y mitos cosmológicos. Este tipo de relatos tiene relación en la forma como son tratados los diversos referentes mencionados en los distintos tipos de mitos, los cuales pueden aparecer como nominales plenos, frase nominal, anáfora cero, pronombres y determinativos, se puede observar que los campos semánticos responden a la importancia y tipo de mito, un ejemplo sería que entre los mitos cosmogónicos, hay un predominio de entidades naturales como animales y plantas como principales referentes, además de ser tratados como frases nominales y nominales plenos, principalmente. En los mitos heroicos y etiológicos, ya hay presencia de seres humanos que aparecen como referentes, mientras que los mecanismos de referencia más recurrentes son los nominales plenos, las frases nominales y la anáfora cero, siendo éste último mecanismo el característico de este tipo de mitos.

Por otro lado, los mitos cosmológicos tienen una mayor utilización de los nominales plenos como mecanismo de referencia característico, además de que las deidades son el campo semántico propio de este tipo de mitos.

Cabe resaltar que los mitos cosmogónicos se relacionan con el aspecto religioso y sagrado de la sociedad, los cuales se marcan en el discurso por medio de un menor uso de evidenciales (resultativos y citativos), así como frases temporales que hablan de un pasado mítico remoto. Algunas de estas características se pueden evidenciar en los mitos cosmogónicos, donde hay un poco de uso de sufijos resultativos y de citativos, además de que las fórmulas temporales utilizadas no hacen alusión a un pasado remoto. En cambio, los mitos heroicos y etiológicos son los que se encuentran más relacionados con un pasado

“histórico” de la sociedad, entran entidades que interactúan a lo largo del relato con los *ralámuli*, mientras que en los otros dos tipos de mitos el tiempo en el que se desarrollan los relatos es un tiempo donde no aparece el ser humano y los animales son los principales agentes.

Aún falta mayor cantidad de estudios sobre el análisis del discurso de distintos géneros narrativos de esta sociedad, entre los cuales podemos mencionar a los *nawésali*, los cuales complementan a los mitos para poder tener un panorama más general sobre la cosmovisión de esta sociedad. Por último, cabe resaltar que este trabajo se piensa continuar a futuro haciendo un estudio, recopilando más material discursivo con el fin de comprender las características de la lengua *ralámuli* del ejido Munérachi, y así contribuir a los trabajos lingüísticos desarrollados en la Sierra Tarahumara.

ANEXOS

Mito 1: **Uríki**

Autor: **Matías Kímare Rekaláche**

Localidad: **Munérachi**

1. *chabé ki'a ko jérika ní-la ruá*
antes antiguamente ENF así ser-REP CIT
antes antiguamente así era, dicen
2. *ke tási té-la, ruá, na urí*
no haber-REP CIT DEM barranca,
no había, dicen, esta barranca,
3. *ipó ní-la, ruá, chabé ki'a urí*
plano ser-REP CIT antes antiguamente barranca
era plano, dicen, antes antiguamente barranca
4. *échi wisú ani-lí-ame si-la ruá*
DEM tlacuache dicen-PVF-NMZ hacer-REP CIT
el tlacuache que le dicen, hizo la barranca
5. *wipisó-li kom niwá-la ruá apé-la échi wiyé*
golpear-PFV arroyo hizo-REP CIT llevar-REP DEM tierra
golpeó el arroyo, hizo, dicen, llevó la tierra
6. *échi minábe koláchi najíta-la ruá*
allá cumbre cambiar-REP CIT
allá cambió la cumbre dicen

7. *échi ba'wí apé-la échi wiyé na'rí*

DEM agua llevar-REP DEM tierra ahí
el agua llevó la tierra ahí

8. *komé niwá-la, si-la ba'wí wisú wasí-la wipisó-ya*

arroyo hacer-REP hacer-REP agua tlacuache cola-POS golpear-PROG
hizo arroyo, hizo el agua el tlacuache golpeando su cola

Mito 2: **Ralámuli li Chabóchi**

Autor: **Rosaria Kímare Kubésare**

Localidad: **Santa Rita**

1. *iwé niwá-rame ni-le chukuchí rawé jónsa*

tierra hacer-ADZ ser-PFV principio día desde
tierra nos hicieron desde el principio

2. *échiria na tamujué ralámuli*

así PART 1PL ralámuli
así nosotros los ralámuli

3. *chabóchi napisó niwá-lta, ruá*

mestizo ceniza hacer-APL CIT
al mestizo le hicieron de ceniza, dicen

4. *échiria ni-la échi rijói niwé-rame raóri raichábo*

así ser-REP DEM hombre hacer-ADZ español hablar
así, fue, al que hicieron habla español

5. *tamujué pe iwé niwé-rame ni-le mi maní échi sekoli*
 1PL CONJ tierra hacer-ADZ ser-REP allá estar.contenido DEM olla
 nosotros pues nos hicieron de tierra, como esa olla
6. *échi maní ochóteri niwé-rame ní-la ruá*
 DEM contenido pegar hacer-ADZ ser-REP CIT
 de esa pegada, hicieron de eso dicen
7. *tábla-chi ichuá-lta ruá ru bilé-pi rijói bile-pi mukuí okwáteri*
 tabla-LOC poner-APL CIT uno-RES hombre uno-RES mujer dos
 en la tabla los pusieron, dicen, sólo un hombre, sólo una mujer, a los dos
8. *ga'ára aní neba aní-a ruá ru Onolúame ba*
 bien dicen así decir-PROG CIT el que es padre ENF
 bien cuenta, así dice, dicen, el que es padre
9. *échirika ní-la ruá chukuchí jónsa ka*
 así ser-REP CIT principio desde ENF
 así era, dicen, desde el principio

Mito 3: **Inicio del Mundo**

Autor: **Rosaria Kímare Kubésare**

Localidad: **Santa Rita**

1. *Jériga na kawí jériga maní-la ruá chukuchí ka*
 así DEM mundo así contenido-REP CIT principio ENF
 El mundo así estaba, dicen, en el principio,

2. *jépu jóna nulá-le na kawí nane*
cuando mandar-PRF DEM mundo aquí
cuando mandó al mundo aquí
3. *waminá pári bo 'wá bo 'wá nasípa pi wichí kolá-chi*
por allá arriba borrego borrego mitad CONJ suelo cerro-LOC
por allá arriba el borrego a la mitad en el suelo del cerro
4. *uchá-sa awí-a ruá na Onolúame*
poner parado- bailar-PROG CIT DEM el que es padre
se puso a bailar dicen, el que es padre
5. *San Pégro Botita éche basíkoró niwá-la ruá échi ripáli simí-la ruá*
San Pedro Bautista DEM pascolero hacer-REP CIT DEM para arriba ir-REP CIT
San Pedro Bautista, el pascolero, hizo dicen, ese para arriba se fue dicen
6. *iréti-sa Onolúame Riosi jériga ní-la ruá nayá chukuchí ko ba*
explicar-PROG el que es padre dios así ser-REP CIT antes principio ENF ENF
explica el que es padre, Dios, así era en el principio antes
7. *jépu jóna kariwé-li pa we napítiru ru ucháni*
cuando arreglar-PFV PART mucho ceniza fina CIT poner
cuando arregló puso mucha ceniza fina
8. *ne ruyé a chió ochérami bachá*
1SG contar también ancianos primero
me contó también ancianos primero

9. *ichú-ame nijé palóchuala, úri, échiriga ní-le*
 estar-AGZ mi abuelo, sí así ser-PFV
 estaba mi abuelo, si, así era
10. *riá échiria ni-la ruá, we ka'rá anísia simí-la ruá*
 así, así ser-REP CIT muy bien decir ir-REP CIT
 así, así era dicen, muy bien dicen, se fue dicen,
11. *na panína iná-rame ko ba*
 PART por arriba andar-AGZ ENF ENF
 el que anda por arriba
12. *we ka'la je ra'icha, piré ruá ba jéperiga a'la*
 muy bien así hablar, habitar.PL CIT ENF así bien
 muy bien así hablan, habitan, dicen, así bien
13. *je okwá wilirma na bilé ukwí yo chio*
 así dos parado DEM uno rayo enojado también
 así dos están parados, un rayo enojado también
14. *je aní-la ruá Onolúame*
 así decir-REP CIT el que es padre
 así dijo, dicen, el que es padre
15. *échiria téti-sa simí-la ruá na panína iná-rame*
 así explica-PROG ir-REP CIT PART por arriba andar-AGZ
 así explicaba, se fue dicen, el que anda por arriba

16. *toné'ene ba bilé-pi toné'ene ba, urí*
poner pilares DEM uno-REST poner pilares ENF, si
puso pilares, sólo uno puso, sí

17. *kochiná je ariwé-le chukuchí ko ba*
platican así, dejar-PFV principio ENF ENF
platican así, dejo al principio

18. *bilé-pi ko bilé bu'wá naó bu'wá awí-rsa*
uno-REST ENF uno borrego cuatro borrego bailar-PROG
sólo un borrego, cuatro borregos bailaban

19. *simí-la ruá Onolúame ripáli na riwégachi*
ir-REP CIT el que es padre para arriba DEM cielo
se fue dicen, el que es padre para arriba al cielo

20. *tamí na iréti-sa jéperika a'rá ipú-ka bu'wá nokwí-sa ba*
a mí PART explicar-PROG así bien escuchar-PROG borrego seguir-PROG ENF
a mí me explicaron así bien seguían escuchando el borrego

21. *jéperi ke okwá muríbi ináma ikwí yio chíó*
así fueron dos cerca andar rayo enojado también
así fueron dos andando cerca, también un rayo enojado

22. *échiria nijá-la ruá Riosi ináma pe je tónchi chapí-ka ichú-lta ruá ru*
así entregar-REP CIT Dios andar CONJ así pilar agarrar-PROG estar-APL CIT
así entregó Dios, andar pues así agarrando el pilar dicen

23. *chapíchi na kawí ruráchi waminá pi ta bi si-lá ruá ru*

agarrar DEM mundo congelado por allá poco hacer-REP CIT

agarra el mundo congelado por allá poco hizo, dicen

24. *némi rurá siséma ma iwépisa nebe ni-la*

vio frio ir haciendo ya fuerte mucho ser-REP

vio poco frio, ya era muy fuerte

25. *ma simí-la balé riwérisia chio*

ya ir-REP padre bautizar también

ya se fue padre a bautizar también,

26. *churubáteri chu riwé chu bité-la ba*

siempre cómo llamar como vivir-REP ENF

siempre como llamó a donde vivimos

27. *ane échiria riwásema échiria ní-la ruá*

decir así nombrando así ser-REP CIT

dice así, nombrando así era, dicen

28. *náya chukuchí jónsa ka pe bilé tóncha chapí-ga ichúku-ya*

antes principio desde ENF CONJ uno pilar agarrar-PROG estar-PROG

antes desde el principio pues un pilar está agarrando

29. *na kawí nagú así-la ruá*

DEM mundo opuestos estar-REP CIT

el mundo estaba opuesto, dicen

30. *na rurá-ya sia pi simiró na iri wele nagu asíta ruá*
 DEM congelar-PROG hacer CONJ pasar DEM ahí ancho opuestos estar CIT
 congelado hicieron pasar ahí los opuestos están anchos, dicen
31. *we ba irúsaga esírarma na pe ta be sísama ruá*
 muy PART mojado para caminar PART poco resbaloso CIT
 muy mojado para caminar, poco resbaloso, dicen
32. *ku katiwasia sisi-a jeria ni-la ruá ru ba*
 otra vez guardar ir haciendo-PROG así ser-PROG CIT PART
 otra vez guardó fue haciendo, así era, dicen,
33. *aní-sa simí-la échi Riosi, Onolúame, simí-la wili ma ripári*
 decir-PROG ir-REP DEM Dios, el que es padre ir-REP parado ya para arriba
 dice se fue Dios, el que es padre, se fue parado ya para arriba
34. *ma ripórasa simí-la ruá Riosi ka ripá aní chió ruá*
 ya despedirse ir-REP CIT Dios ENF arriba decir también CIT
 ya se despidió se fue dicen, Dios, arriba dice también, dicen
35. *je mi simí-la olá ba we nasína ruá*
 así allá ir-REP hacer ENF muy flojo CIT
 así se fue hacer muy flojo dicen
36. *a'lá pabá-ka nisé-la ruá*
 bien lavar-PROG cuidar-REP CIT
 bien lavando, cuidó, dicen,

37. *kúchala ubá-la iná ke okwá wilí ináma ba nisérsi*
niño bañar-REP andar fue dos parado andar PART cuidar
al niño bañó andan dos parados andan cuidando

38. *ne nimí mu si ba uríma ba*
1SG a ti tú también PART girar PART
yo a ti, tú también giras

39. *rasibuga nilía chukuchí a'la na pabá-ka ba*
descansar así principio bien PART lavar-PROG PART
descansar así bien al principio, lavando

40. *ma nawé-sa jéraria aní-la ruá ru*
ya explicar-PROG así decir CIT avisar
ya explicando así dijo, dicen,

41. *nayá chukuchí jónsa nayá chukuchí jóna ka*
antes principio desde antes principio desde ENF
antes desde el principio, antes desde el principio

42. *téteri Riosi rají-li nokwír-sa ka ba*
plazo Dios prender-PFV seguir-PROG ENF ENF
con el tiempo Dios siguió prendiendo

43. *rají-li che kiné kochí-le piré-bo ba*
prender-PFV otra vez acá dormir-PFV vivir-IRR.PL ENF
prendió otra vez acá vivirá los niños

44. *waminá na rité komí ripá mapu jémi chubi sisí-le*
por allá DEM piedra donde arriba para aquí para ir haciendo-PFV
por allá una piedra donde arriba para que ahí se fue haciendo

45. *bité muripé je aní-la ruá ru*
vivir cerca así decir-REP, CIT
vivir cerca así dijo, dicen

46. *aní chokó buláchi rité ipéki*
decir también camino-LOC piedra aventar
dice también la piedra en el camino aventó

47. *muchuá rajísa-li ralé rité kómi ruá ra ba*
estar granizo-PFV abajo piedra allá CIT ENF
estaba granizando debajo de la piedra dicen

48. *na échi rité ichí-li ripá ruá ru ba*
PART DEM piedra sembrar-PFV arriba CIT ENF
esa piedra sembró arriba dicen,

49. *ro boné jéria ní-la ruá ru ba*
CONJ arrancar así ser CIT PART
y arranca así era dicen

50. *a'lá na Arán aní-li-ame Riósi ba iyési kúchi-li*
bueno DEM Adán decir-PFV-AGZ Dios ENF observar platicar-PFV
bueno al que le dicen Adán, dios observó, platicó

51. *chirá orí-lta ruá ru*

así hacer-APL CIT

así le hizo, dicen

52. *jéria nijí-la ruá ru Onolúame*

así entregar-REP CIT el que es padre

así entregó, dicen, el que es padre

53. *nayá chukuchí jónsa ka téte-la ruá Onolúame*

antes principio desde ENF realizar-REP CIT el que es padre

antes desde el principio realizó el que es padre

Mito 4: **Chimorí**

Autor: **Matías Kimare Recalache**

Localidad: **Munérachi**

1. *Échi chimorí ní-la ruá*

DEM venado ser-REP CIT

Ese venado era, dicen

2. *chabé chukuchí jóna mukuí ni-la ruá échi chimorí,*

antes principio desde mujer ser-REP CIT ese venado

desde muy antes, era mujer ese venado

3. *a'rí kunári ko wipisó-ka milá-la ruá*

CONJ esposo ENF golpear-PROG matar-REP CIT,

y su esposo golpeando la mató, dicen

4. *a'rí ranára anágu milá-la ruá*

CONJ cría a uno y otro matar-REP CIT

y las crías a uno y a otro mató, dicen

5. *ayá baikía ní-la ruá ranála échi chimóri ranála*
 así tres ser-PFV CIT crías DEM venado cría
 así, eran tres crías, esas crías de venado
6. *ri ke biré nawésa-la kunára wipisó-ka milisa*
 CONJ nada aconsejar-RESLT esposo golpear-PROG muerto
 y nada aconsejó al esposo que mató golpeando
7. *échi kúchi a'rí miná ripá simí-la ruá*
 DEM niños CONJ allá arriba ir-REP CIT
 y esos niños allá arriba se fueron dicen
8. *omónaga iyéla ke riwísa*
 triste mamá no ver
 tristes por no ver a su mamá
9. *a'rí choná jóna siná-ka jumá-la*
 CONJ ahí desde gritar-PROG correr.PL-REP
 y desde ahí corrieron gritando
10. *a'rí sepóri najita-la mi ripá muchuá riga*
 CONJ estrellas convertir-REP allá arriba estár.sentado.PL así
 y estrellas se convirtieron, allá arriba están así.

Mito 5: **Ripibíri**

Autor: **Rosaria Kímare Kubésare**

Localidad: **Santa Rita**

1. *Ripibíri chíóchi yiri ka ba*
remolino también clase ENF ENF
El remolino también es uno de esos

2. *chikára pe kárabura-ya ba na échi pachá ta chulú-bi*
así CONJ amarrar-PROG ENF PART DEM adentro poco grande-AUM
así amarrando, adentro esta pequeño

3. *ronólema niwayáma chuláriga atí Esteba palócha-ra*
pierna encoger así estar Esteban abuelo-POS
así encogió la pierna de tu abuelo Esteban

4. *churakóbora karabú-la échi ripibili*
rodilla amarrar-REP DEM remolino
la rodilla amarró ese remolino

5. *échi je ma ka mukú-li a'li*
DEM así ya ENF morir-PFV CONJ
así ya murió y

6. *pe ta ripibili éna buyé na*
CONJ poco remolino andar camino PART
pues el remolinito anda en el camino

7. *ma ke ko machí-la échi*
ya no ENF saber-REP DEM
ya no sabía ése

8. *ma ke jiyétsua, ma ke najátsua ayé chió*
ya no buscar ya no seguir también
ya no se busca, ya no se sigue, también

9. *pe ta sobársua namútiri*
CONJ poco atasca algo
Poco se atasca algo

10. *échiria chu échi échirio we rasíame ju*
así como DEM así muy irrespetuoso ser
así como ese así es muy irrespetuoso

11. *échi échigo chigóyiri échi konomí*
DEM así igual DEM arco iris
así ese igual que el arco iris

12. *jápi na konomí échi na ripíbiri*
cómo DEM arco iris DEM DEM remolino
como el arco iris ese remolino

Mito 6: **Tubáli**

Autor: **Aniceta Rekaláche**

Localidad: **Chiníbo**

1. *Tubáli ábaga riwéwi échi rijói riwá-la níká ka iyénti*
Gigante así llamar DEM hombre nombre-POS así ENF andar
Gigante así se llamaba ese hombre, su nombre así anda

2. *chabé ka ma ku wiká-li jípe ka*
antes ENF ya otra vez perder-PFV hoy ENF
antes ya otra vez se perdió hoy

3. *we a'lá riwáti ke éche rijówi chisíme we a'lá riwáti*
muy bien nombre fue DEM hombre pasar muy bien nombre
muy buen nombre fue ese hombre, pasa muy buen nombre

4. *biré-pi raláti pi simí-li ka riká*
uno-REST pie CONJ ir-PFV ENF así
sólo un pie pues así iba

5. *nawó-la ruá kárga rolomáchi niwá-la ruá*
tumbar-REP CIT todo mochar hacer-REP CIT
tumbó todo, dicen, hizo mochar dicen

6. *we rigá wilíga ruá ru kárga rolomá-la ruá ru*
mucho así estar CIT todo mochar-REP CIT
mucho así estaba parado, dicen, todo mochó dicen

7. *Muséchi ko'ubá ruá tumó ke napáwisa ka*
Munérachi ir a matar CIT ellos ir.PFV juntar ENF
Munérachi fueron a matar, dicen, ellos se juntaron

8. *jémi noba ruá basíkolo we a'lá suwá sirimé nawá ruá raléti*
ahí ver CIT páscol muy bien todos ir llegar CIT por abajo
ahí vieron un pascol muy bien andaba todos por abajo

9. *ané-lta ruá ru pi napawí-sa miná ikoú-lta ruá ru*
 decir-APL CIT CONJ juntar-PROG allá quemar-APL CIT
 les dijeron, dicen, pues júntense, allá les quemaron, dicen
10. *ke ka nokó-ya ichúa-li ko ba chió ko'á-ya*
 no ENF mover-PROG estar.sentado-PFV ENF ENF también comer-PROG
 no se movieron, estaban también comiendo
11. *chió ichúa chíria rijó-le ke suwáb-sa ka*
 también estar.sentado así vivir-PFV no acabar-PROG ENF
 también estaban, así vivieron no se acaban
12. *ichuá-la chabé piréme chió*
 estar.sentado-REP antes habitar-AGZ también
 estaban los habitantes antes también
13. *biré a iyénta-la ra'icha pi ichúa tibú-ka umuwí pocháme*
 uno si pasar-REP hablar CONJ estar cuidar-PROG mujeres embarazada
 uno pasó a hablar pues estaban cuidando mujeres embarazadas
14. *rikóchi muchúa nisé-la ruá ru*
 troje-LOC estar.sentado.PL cuidar-REP CIT
 en la troje estaban cuidando dicen
15. *kúchi ma sísaga chabé ka pi makói ralámuli muchúa ruá ru tibú-ka*
 niño ya nacer antes ENF CONJ diez hombres estar.PL CIT cuidar-PROG
 niño ya nace, antes diez hombres estaban cuidando

16. *biré nomí ka ko-yá éna-chi*
 uno lugar ENF comer-PROG andar-LOC
 en un lugar andaban comiendo
17. *tibúria biti-chí ma ke itibú ko'á ruá ru*
 cuidar casa-LOC ya no quedarse comer CIT
 cuidando la casa ya no quedarse a comer, dicen
18. *pi usáni-pi muchá-sa ka biréna biti-chí ária ómpa ko'á ruá ru*
 CONJ seis-REST estar-PROG ENF en un lugar casa-LOC así poder comer CIT
 pues sólo seis están en un lugar de la casa, así pueden comer, dicen
19. *ábaga pe wampi inla mapiji churú tamujué*
 así CONJ fuerza mejor como tamaño 1.PL
 así, pues fuerza mejor tamaño como nosotros
20. *inárkake ochú-la ka chió achúkarke wiká ka la ruá ko ba*
 diferente hueso-POS ENF también igual mucho ENF sangre CIT ENF ENF
 diferentes sus huesos, también mucha sangre igual, dicen
21. *chió napawípsa éna ruá ko ba napawípsa ka éna-la ruá*
 también juntos andar CIT ENF ENF juntos ENF andar-REP CIT
 también andan juntos, dicen, andaban juntos dicen
22. *wiká ka ka pi usántiri kichátiri*
 muchos ENF ENF CONJ seis siete
 muchos, como seis o siete

23. *sinémi kúchi kalá timútuka chumisá kúchi*
 al principio niño si llevar-PROG chupar niño
 al principio llevando a los niños los chupan
24. *je ne laláya inlábo kúchi ruá*
 así 1.SG creer así pequeño decir
 así yo creo, así pequeños dicen
25. *pi kúchi jaré ba ochúla ka ochúla rítea*
 CONJ pequeño algunos ENF huesos ENF huesos lo que ve
 pues algunos huesos pequeños, huesos los vi
26. *pi kúchi ka itiwela bo*
 CONJ pequeño ENF como nosotros ENF
 pues pequeño como nosotros
27. *a rosánarka na iwílabo onákie*
 si blanco DEM fuerte allá
 si, blanco fuerte allá
28. *wiká inila pi ichúa ta kalí itiwela bo*
 mucho junto CONJ estar.PL chica casa como nosotros ENF
 muchos juntos estaban en casa chica como nosotros
29. *píri ga itiweli pachákie karíla*
 que ENF como nosotros adentro casa
 que como nosotros adentro de la casa

30. *pi échi yobi ichua karga mo'o-la we rosána ji iwíla ruá ru*
 CONJ DEM mismo estar.PL así cabeza-POS muy blanco así fuerte CIT
 pues ese mismo esta así, su cabeza muy blanca así fuerte, dicen
31. *je mi onáye Ayórarle ka*
 así allá allá Ayorare ENF
 así allá allá en Ayórarle
32. *chabé ka tamí ta ka chiká a'la suwérika itiwéli*
 antes ENF a mi chico ENF cuando bien bonito como nosotros
 antes cuando era chica bien bonito como nosotros
33. *na'li bitóli ka ka riwánti bitóli ka*
 algo cajete ENF ENF liso cajete ENF
 algún cajete liso, el cajete
34. *wiká nirú chabé ka chomí bitóli ma ke biri telépa jipé ka*
 mucho haber antes ENF allá cajete ya ninguno quedar ahora ENF
 antes había muchos cajetes ahora ya ninguno queda
35. *sunú jiwé ichúa matóke-la ruá*
 Maíz grande estar llevar en el hombro-REP CIT
 el maíz grande llevaban en el hombre, dicen
36. *échi ka we pe we rojoránti sunú wilípa*
 DEM ENF muy CONJ muy duro maíz estar.parado
 ese, muy muy duro el maíz esta

37. *pachákie muchúa tiwéli láname sunú welí ramékame*
 adentro estar.PL ahí amarillo maíz grande, con granos
 adentro estaba ahí el maíz grande, con granos
38. *we rojóranti ní-li ko ba layá ijínti nijé ka*
 muy duro ser-PFV ENF ENF pensar creer 1.SG ENF
 muy duro era, pienso, creo yo
39. *pi jikúlitiri ní-li ko ba we konáteri a bitia itiweli*
 CONJ poco tiempo ser-PFV ENF ENF mucho olote si estar-PROG como nosotros
 pues hace poco tiempo había mucho olote si estaba ahí
40. *onákie rosochí pi ke chi jiki ko ba*
 allá cueva CONJ no pasa nada ENF ENF
 allá en la cueva no pasa nada
41. *we rosochí ka pachákie rosochí kalí-la chibí bití-a tiwela bo*
 muy cueva ENF adentro cueva casa-POS así estar-PROG ahí ENF
 mucho en la cueva adentro en la cueva su casa así estaba ahí
42. *konáka a ma wéka wiká koyánti*
 olote si ya mucho mucho comer
 olote si ya mucho mucho comer
43. *ijínti ko ba laya ijínili nijé ka we uchúa opória*
 a lo mejor ENF ENF pensar creer 1.SG ENF muy estar tumba
 a lo mejor, creo, pienso esta su tumba

44. *aní ruá ochérame ka we jiwétire ko ba*
 decir CIT ancianos ENF muy fuerte ENF ENF
 dicen, dicen, los ancianos, muy fuerte
45. *bonáka mawéru ba ania ani ochérame ka*
 arrancar rozar ENF decir-PROG decir ancianos ENF
 arrancan y rozan dicen los ancianos
46. *owísua ka maweya ania aní-la ochérame ke tibi ka*
 pedir ayuda ENF rozar decir decir-REP ancianos no quedar ENF
 pidieron ayuda para rozar dicen los ancianos, no quedó
47. *pi mawétisa suwábalta ruá ru*
 CONJ rozar todo CIT
 pues todo rozó dicen,
48. *na jaré iná-lta ruá ru tibulua ka chio*
 PART algunos quemar-APL CIT último ENF también
 algunos los quemaron a los últimos también
49. *biti-chí pi ma mulú-be mi ku sisia suwí-la ruá ru*
 casa-LOC CONJ ya cerca-AUM allá otra vez llegar morir.PL-REP CIT
 en la casa ya muy cerca allá otra vez llegaron y murieron dicen
50. *we korúkame inla lepa chírika kumá-ya*
 muy antojado a lo mejor así comer-PROG
 muy antojado, a lo mejor, así comía

51. *pichí yiri kumó-ya ji muchí-la*
 CONJ clase comer-PROG así estar
 con la clase de comida así estaba
52. *napeti olá ko'á itú jemi biré nomi basóli ko-sá*
 juntos hacer comida rápido allá uno lugar pozole comer-PROG
 juntos hicieron comida rápido allá en algún lugar comieron pozole
53. *chiyó nokwá-la tamujué ko'á warú birénomi basóli kosá*
 también elaborar-REP 1.PL comer mucho en un lugar pozole come
 también hicimos comer mucho, en un lugar pozole come
54. *échi abe ka raísa anía ané-la ba*
 DEM si ENF delicioso decir decir-REP ENF
 Ellos si decían que estaba rico
55. *chio ko'nulié ma ke rijó ba*
 también que se coma ya no vivir ENF
 también quien coma ya no vive
56. *ke obé ichúsa ka chabé piré-ame komé jémi patú milí-lta ría*
 no vigilar estar ENF antes habitar-AGZ donde allá arriba matar-APL así
 no estaban vigilando los habitantes antes donde allá arriba les mataron
57. *niwái jeme patú milí-lta ria niwái*
 platican así arriba matar-APL así platican
 platican así arriba les mataron así platican
58. *kanó ani-líame ke chi olówame kária anía*

gigante decir-AGZ no rudo así decir
gigante que le dicen no era rudo, así dicen

59. *narké awéme téri ka ría ní-li*
también tener cuerno chico ENF así ser-PFV
también tenía cuerno chico así era

60. *éche na ju ba rikába-lta ría nia nakárke ju ba rikába-lta ruá*
DEM PART ser ENF tumbar-APL así último ser ENF tumbar-APL CIT
Ese es lo tumbaron así, al último lo tumbaron dicen

61. *échi kanó ani-líame awéme ka ruá ru*
DEM gigante decir-AGZ tener cuerno ENF CIT
Ese gigante que le dicen tiene cuerno dicen

62. *awéme karí riá napé yíri wakási*
tiene cuerno como así igual vaca
tiene cuerno así igual que la vaca

63. *pi ikó-sa ka rikába-lta ría*
CONJ quemar-PROG ENF tumbar-APL así
pues quemando lo tumbaron así

64. *na karké jo'lú rosorása ikó-sa ga rikába-lta riá*
DEM igual grande nido quemar-PROG ENF tumbar-APL así
Igual el nido grande quemaron y lo tumbaron así

65. *na karké ke machíniga asá-la ría*

DEM igual no salir estar-REP así

Igual no salía estaba así

66. *niná karké we majá-la we majá-la*

allá igual mucho tener miedo-REP mucho tener miedo-REP

allá igual tenía mucho miedo, tenía mucho miedo

67. *jolúla ní-la chukú-ya ría*

jefe ser-REP estar-PROG así

el jefe estaba así

68. *eche nolá-ya li na pi ke machini ka*

DEM mandar CONJ PART CONJ no salir ENF

Ese mandaba y pues no salía

69. *asá-la majá-ya nabí biré ripisa ka*

estar-REP tener miedo-PROG cuando uno quedar ENF

estaba teniendo miedo cuando quedó sólo

70. *miná ke machíti ka asa-la maja-ya*

allá no salir ENF estar-REP tener miedo-PROG

allá no salía estaba teniendo miedo

71. *pi ma ka ni-la kuba na kúchi suwábsa ka*

CONJ ya ENF ser-REP cuando DEM pequeño terminar-PROG ENF

pues ya era pequeño cuando terminó

72. *wiká chíó ní-la ka napawíka rijó-la ruá ru*

mucho también ser-REP ENF juntos vivir-REP CIT

muchos también eran juntos vivían, dicen

73. *chabé ka napawíka rijó-la ruá ru*

antes ENF juntos vivir-REP CIT

antes todos juntos vivían, dicen

74. *chabé ka achúa tami ke riwéme-la pi ría ka muchúa chiké awénili*

antes ENF estar a mí no dejar-REP CONJ así ENF estar así sólo

antes a mí no me dejaban estar así sola

75. *ta niráma wiká ka rijó-la ruá ru*

poco andar mucho ENF vivir-REP CIT

pocos andaban, muchos vivían dicen

76. *chabé ka pi makói ka we ralámuli rijó-la ruá*

antes ENF CONJ diez ENF muy hombres vivir-REP CIT

antes pues diez muy ralámuli vivían, dicen

77. *chabé ka tibú-ya nolé-la ruá ru*

antes ENF cuidar-PROG dar vueltas-REP CIT

antes cuidaban dando vueltas, dicen

78. *rikó-chi jiena jicho ka jiena ta naláchalachi*

toje-LOC ahí pegar con palo ENF ahí chicos cuando lloraban

en la troje ahí con un palo pegaban ahí a los chicos cuando lloraban

79. *rikó-chi nalánti aria irápa wisá ria ruá ru jaré nomí*
troje-LOC lloran así abrir llevar así CIT algunos allá
en la troje los que lloran así abren y se llevan algunos allá

Mito 7: Konomí

Autor: **Rosaria Kímare Kubésare**

Localidad: **Santa Rita**

1. *Konomí na pachá ka bakócha*
Arco iris DEM adentro ENF río
El arco iris está adentro del río

2. *chabé échi ka je ma ke nemi ke nipúrsua ka*
antes DEM ENF yo ya no a ti no cuidar ENF
antes si ya no te cuidaba

3. *waminá ina ruá écha mi biré nomí*
allá andar CIT DEM allá una parte
allá anda, dicen, ese allá en otra parte

4. *na acháme sabaná-chi apéki iyéna ruá*
PART dejar sabanas-LOC cargar andar CIT
dejar cargar en la sabana

5. *konomi ka na kuchí to-sá ma ke omiru-áme ju ba*
arco iris ENF DEM niño cargar-PROG ya no curar-AGZ ser ENF
el arco iris carga al niño ya no es curado

6. *ke núr-sua ka biré rijoi bile mukwitiri biré ranála nár-ame*
 no ver-PROG ENF uno hombre uno mujer uno bebé llorar-AGZ
 no ve, un hombre, una mujer, un bebé llorón
7. *pe choná ku katíwa-la biré ta biré witabúame*
 CONJ ahí otra vez guardar-REP un pequeño uno diarrea
 Pues ahí otra vez guardó un pequeño una diarrea
8. *jeriga karúne choná ku nolaba-la*
 así llevar en la espalda ahí otra vez traer-REP
 así lleva en la espalda ahí otra vez trajo
9. *we waká chukuá binówi ku buyáchabi*
 muy bien estar 3.SG otra vez sacar
 muy bien está él otra vez saca
10. *chabé chukúia ba ni biré michá achárame*
 antes estar ENF yo uno mes poner
 antes estaba yo un mes ponía
11. *ma ku nolabala pachanara pachaami komíchili*
 ya otra vez traer-REP adentro adentro arroyo
 ya otra vez traía adentro del arroyo
12. *na jerika maksa jeperiga rikánama pi jena'í biti-chi busá*
 PART así mecer así hamaca CONJ ahí casa-LOC despertar
 Así mecer así en la hamaca pues ahí en la casa despierta

13. *ma éna mi kayámi pákaomi*

ya andar allá arriba otro lado

ya anda allá arriba al otro lado

14. *acháma-ra Samichí échiga suwí konomí*

dejar-REP Samachique así morir arco iris

dejó en Samachique así murió el arco iris

15. *wiká to ku ba échi konomí*

mucho llevar otra vez ENF DEM arco iris

mucho lleva otra vez ese arco iris

16. *wiká to ba échi we nóchali ju ba*

mucho lleva ENF DEM muy difícil ser ENF

mucho lleva ese, es muy difícil

17. *na kúchi jemi ka barino ni-sá echirigá a'la nisera ruá ru*

DEM niño mí ENF padrino ser-PROG así bien cuidar-REP CIT

Niño mí padrino era así me cuidó bien, dicen

18. *a tami kuwí-la ruá ru*

a mí ayudar-REP, CIT

a mí me ayudó, dicen

19. *jaré we wame ni-sa ka kamparsua*

algunos muy fuerte ser-PROG ENF llevar en la espalda

algunos muy fuertes eran llevados en la espalda

20. *échiria wiká wa-sa ka ni-sa ka kúchi chiwáme*

así muy tirar-PROG ENF ser-PROG ENF niño robar

así mucho tiraron era niño roba

21. *je konomí ka échi kúchi chiwáme*

ahí arco iris ENF DEM niño robar

ahí arco iris roba niños

22. *échi konomí ka wiká apéka wili ba*

DEM arco iris ENF muy cargar ENF estar ENF

Ese arco iris carga mucho

23. *ka apé wili ba échira*

ENF cargar estar ENF así

está cargando así

Mito 8: **rijoí li tubáli**

Autor: **Martín Kímare Kubésare**

Localidad: **Napáchare**

1. *Biré rijoí nawá-la ruá*

Uno hombre llegar-REP CIT

Un hombre llegó, dicen

2. *ralí-mea chibá pacha bakí-la ruá*

comprar-IRR chiva adentro entrar CIT

comprará una chiva, se metió adentro, dicen

3. *échi rijói biré chibá rali-sa*
 DEM hombre uno chiva comprar-PROG
 Ese hombre una chiva comprando
4. *a'lí échi rijói pachá bakí-la ruá*
 CONJ DEM hombre adentro entrar-REP CIT
 y ese hombre adentro se metió, dicen
5. *a'lí ma ke omér-la ruá li é-lta ruá*
 CONJ ya no poder CIT CONJ cerrar-APL CIT
 Y ya no puede dicen, le cerraron dicen
6. *échijaria bité a'lí wichí-pira choná iyéne-la ruá*
 donde vivir CONJ cuero allá andar-REP CIT
 donde vive y el cuero allá andaba dicen
7. *pachána kie chibá yuga alí rijoi ku ke busémi*
 adentro chiva con CONJ hombre otra vez no ver
 adentro con la chiva y el hombre
8. *ku we á-la ruá a'lí échi rijói ku simí-la ruá*
 otra vez mucho buscar-REP CIT CONJ DEM hombre otra vez ir-REP CIT
 otra vez buscó mucho y ese hombre otra vez se fue dicen
9. *biré chiba yuga machíni-le*
 uno chiva con salir-PFV
 con una chiva salió

Mito 9: **Suwíki**

Autor: **Matías Kímare Recalache**

Localidad: **Munérachi**

1. *Suwíki niwá-le échi Onoluáme*
teswíno hacer-PFV DEM el que es padre
Teswíno hizo el que es Padre

2. *peribá bajíma, sapa-lá nai wichimóba*
es para beber engordar-REP aquí tierra
es para beber, engordó la tierra

3. *bají, ochérama li*
beber crecer CONJ
beber, crecer y

4. *echiriga nurá-li échi Onolúame*
así mandar-PFV DEM el que es padre
así mandó el que es padre

5. *chabé jóna chukuchí jóna*
antes desde principio desde
desde antes, desde el principio

6. *echiriga nají-li échi kúchi bají-luame kúchi*
así entregar-PFV DEM niño beber-AGT niño
entregó al niño que bebió el niño

Mito 10: **Yúmari**

Autor: **Rosaria Kímare Kubésare**

Localidad: **Santa Rita**

1. *ábla we á'la ju ka ba*
 Así muy bien ser ENF ENF
 Así muy bien es

2. *awíwame we nurá-ya bo Onolúame*
 yúmari muy mandar-PROG ENF el que es padre
 yúmame manda mucho el que es padre

3. *awíwame churúbi nurá ba matachíni basíkola*
 yúmari todo mandar ENF matachines pascolero
 yúmame todo manda a matachines, pascoleros

4. *rigá pochíme échiria nurá-le Ríosi, Onolúame*
 así brincar así mandar-PFV Dios, el que es padre
 así brincar, así mandó Dios, el que es padre

5. *támi ére-lí échira achá-la ko*
 a mi cerrar-PFV así poner-REP ENF
 me cerró, sí puso

6. *na biré namútiri sébili tolí a chió*
 DEM uno animal todo gallina también
 un animal todas las gallinas también

7. *ulú-le ba suwába namúti*
 tirar-PFV ENF todos animales
 tiró todos los animales

8. *échi milá-le ba wakasí, tolí, biséro, mulúchi, bu'wáka*

DEM matar-PFV ENF vaca, gallina, becerro, chivito, borrego
esos mataron vaca, gallina, becerro, chivito, borrego

9. *échiria orá-le chukuchí uchá-sa simí-la Onolúame ka ba*
así hacer-PFV principio poner-PROG ir-REP el que es padre ENF ENF
así hizo al principio, puso, se fue el que es padre

10. *jéperika tamí basítoro tamí nuráru ba*
así a mí chivero a mi mandar ENF
así a mi chivero a mi manda

11. *basítoro ka ichúa achálate pukúeri ría*
chivero ENF estar poner dueño así
chivero está poniendo dueño así

12. *irúru tamujé ka tamujé ka pi nisé-rami ju pukúete*
si 1.PL ENF 1.PL ENF CONJ cuidar-AGZ ser dueño.PL
si nosotros, nosotros cuidadores, somos dueños

13. *tamujé ka échiria oláma ba*
1.PL ENF así hacer ENF
Nosotros, así hacemos

14. *je parí biré oláma na biré yúmari ani-ríame échirika jéria júku*
cuando uno hacer DEM uno yúmari decir-AGZ así, así ser
cuando uno hace un yúmari que le dicen así, así es

Mito 11: **Rewégachi**

Autor: **Rosaria Kubésare Kímare**

Localidad: **Santa Rita**

1. *kimakoí anamó atí we na*
nueve encima estar.sentado ENF DEM
nueve están encima,

2. *kimakoísa anamó atí Riósi mi ripá mi riwigá-chi,*
novenos encima estar.sentado Dios allá arriba allá cielo-LOC
novenos encima esta Dios, allá arriba allá en el cielo

3. *a pi kina katówachi ikáre je okwá panína chió wílí ba*
CONJ cuando brotar algunos así dos arriba también estar.parado PART
cuando brotan algunos , así dos arriba también están parados

4. *San Isidro aniri-ame, Mari Ikárma, Maria Olórsi, Maria Guaralúpa,*
Maria Olórsi
San Isidro decir-ADZ María del Carmen, María Dolores, María Guadalupe María
Dolores
San Isidro, que le dicen, María del Carmen, María Dolores, María Guadalupe

5. *jériga na mató-chi jaú-li*
Así DEM hombro-LOC dejar-PFV
así en el hombro dejó pilar dejó,

6. *échi kiné échi kiná katáwi ju échi Riósi Onolúame*
cuando cuando brotar ser DEM Dios el que es padre
cuando, cuando brota es ese Dios, el que es padre

7. *ma échijiti téte ba, ochérame ba*
ya así contar ENF viejos ENF
ya así cuentan los viejos

8. *na jériga gá'la ka ba we á'la*
 PART así bien ENF ENF muy bien
 así bien, muy bien
9. *kimakoí-sa anamó atí ke cho biré naí*
 nueve-VECES encima estar tampoco uno ahí
 nueve veces encima están, tampoco uno ahí
10. *je ralé petá ju na chu ripá na*
 así abajo suelo ser PART como arriba PART
 así es suelo abajo como arriba
11. *jériga na naó na malí na kimakóisa*
 así DEM cuatro DEM cinco DEM nueve
 así cuatro, cinco, nueve
12. *jéperiga petámi atí ko ba jéperiga Onolúame ba*
 así piso estar ENF ENF así el que es padre ENF
 así están en el pisos así el que es padre
13. *ne kimakoí-sa péta ko ba*
 nueve-VECES tendido ENF ENF
 nueve veces tendido
14. *jéperiga ripá jéperiga níma pisó ochérame we sálame nilú ju ba*
 así arriba así ser piso viejo muy resbalozo haber ser ENF
 así el piso viejo es muy resbaloso
15. *a'lí echo na siwákari ichúa jéputa na chumú-le Riósi, Onolúame*

CONJ allá flores estar además DEM chupar-PFV dios, el que es padre
y allá están flores además las chupó, dios, el que es padre

16. *kimakoí-sa anamó atí Onolúame ba*
nueve-VECES encima estar.sentado el que es padre ENF
nueve veces está encima el que es padre

17. *kimakoí-sa anamó atí chu chubiré na*
nueve-VECES encima estar.sentado como otro PART
nueve veces encima está sentado como otro

18. *na échi ka chu chúbile mi ripá jimi-lé Onolúame chúbile ripári*
PART DEM ENF como otro allá arriba subir-PFV el que es padre otro para arriba
el que es padre como otro allá arriba subió, otro para arriba

19. *ralé bité biré riáblo*
abajo vivir uno diablo
abajo vive un diablo

20. *ralé pachá atí ralé atí*
abajo adentro estar abajo estar
abajo adentro está, abajo está

21. *chuní-ya atí échi riáblo ka*
lamer-PROG estar DEM diablo ENF
lamiendo está el diablo

Mito 12: **Onolúame**

Autor: **Rosaria Kímare Kubésare**

Localidad: **Santa Rita**

1. *Onolúame jái-la*
El que es padre poner-REP
El que es padre puso

2. *échi Onolúame jái-le ju échi Riosi jau-le*
DEM el que es padre dejar-PFV es DEM Dios dejar-PFV
ese el que es padre dejó, ese dejó

3. *échi siwákari suwábaga namúti*
DEM flor todas cosas
Esas flores todas las cosas

4. *échi li tibú-ka chukú chukú ruá*
DEM CONJ cuidar-PROG estar estar CIT
él y estar cuidando, dicen

5. *suwábaga namúti tibú chukúa*
todo cosas cuidar estar
todas las cosas cuidar

6. *sébili namúti sawáteri rojúateri*
todo cosas árbol encino
todas las cosas, árbol, encino

7. *je pi ki namúti jawá-le bawila ruá*
 cuanto cosas poner-PFV agua CIT
 cuantas cosas puso agua, dicen
8. *ke mitépa ruá échi li chiría jawá-la ruá*
 no cortar CIT DEM CONJ así poner-REP CIT
 no cortar, dicen, eso y así puso dicen
9. *échi Onolúame je oná we nátame piré ripá*
 DEM el que es padre así estar muy pensar-AGZ vivir arriba
 El que es padre así es muy sabio vive arriba
10. *jéperiga ke mitéma kúchi*
 así no cortar chicos
 así no cortar los chicos
11. *échi riga nijí-le nayá chukuchí jónsa*
 porque dar-PFV antes principio desde
 porque dio antes desde el principio
12. *na pu jóna karuwé-le na piki atí-li*
 PART dónde guardar-PFV PART CONJ estar sentado-PFV
 dónde guardo pues estaba sentado
13. *na onó na chíchi bilé rojuá bawila ruá*
 DEM padre DEM madre uno encino agua CIT
 padre, madre, un encino, agua, dicen
14. *bilé sawáteri rabó a'lá ko bo'óla wilí mi sawá mi rabó atí ruá*
 uno flor cerro bien ENF carcomer parar allá árbol allá cerro estar CIT

una flor bien cerro, carcomer para allá árbol allá está en el cerro

15. *échiria téti-sa simí-la ruá ru na Onolúame*

así medir-PROG ir-REP CIT DEM el que es padre
así fue midiendo, dicen, el que es padre

16. *échi okóteri láni ke bilé naki-wáme ju miteku-áme*

DEM pino amarillo no uno querer-AGZ ser cortar-AGZ
Ese pino amarillo ninguno quiere ser cortado

17. *sawáteri namúti nápiriga ania aní échiria ju*

árbol cosa como decir decir así es
árbol cosas, cómo dicen, así es

18. *jaú-la ko suwábaga na nane ichá-la ko*

poner-REP ENF todo PART madre sembrar-REP ENF
puso todo, madre sembró

19. *échi na ichí-le ko nane Onolúame*

DEM PART sembrar-PFV ENF madre el que es padre
esa, sembró, madre el que es padre

20. *na pu jóna karuwé-le na karíra-chi buyá-la ruá*

PART desde guardar-PFV PART casa-LOC salir-REP CIT
desde que guardó en la casa, salió dicen

21. *nane jáw-ame jónsa tétela ruá*

madre poner-AGZ desde medir-REP CIT
madre puso, desde midió, dicen

22. *échira ichí-le jupa ni ibila jáwa échi sáwa*

así sembrar-PFV todo PART planta poner DEM árbol

así sembró todo, puso plantas, esos árboles

23. *échiria Riósi jupa échi chiriá júku*

así Dios todo DEM así ser

así dios todo eso, así es.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, Sabina. 2011. *La faja rarámuli: un entramado cosmológico*. México, D.F.: UNAM.
- Aronoff, Mark y Kirsten, Fudeman. 2005. *What is morphology?* Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Barabás, Alicia. 2003. “Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas simbólicos” en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH.
- Beard, Robert. 1995. “Derivation”. *The handbook of morphology*. Andrew Spencer y Arnold Zwicky (eds.). Standford University y Ohio State University, Blackwells Handbooks in Linguistic.
- Bennet, Wendel y Robert M. Zingg. 1986. *Los Tarahumaras. Una Tribu India del Norte de México*, México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Bonfilglioli, Carlo. 2008. “El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en Cuiculco volumen 15, pp. 45-60, número 42, enero-abril 2008.
- Brambila, David. 1953. *Gramática Rarámuri*. Chihuahua, México: Obra Nacional de la Buena Prensa,
- _____. 1976. *Diccionario Raramuri-Castellano (Tarahumar)*. Sisoguichi, Chihuahua: Obra Nacional de la Buena Prensa.

- _____. 1999. *Diccionario y Gramática Tarahumares*. Chihuahua, Chih.: Gobierno del Estado de Chihuahua (Sección y elaboración Zacarías Márquez Terrazas).
- Briceño Guerrero, José Manuel. 2006. *El origen del lenguaje*. Mérida, Venezuela: Proyecto Íconos, Universidad de Los Andes.
- Broda, Johanna. 1997. “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México. Apuntes para la discusión sobre Grancieros”. En *Grancieros: Cosmovisión y Meteorología Indígenas de Mesoamérica*. Coord. Beatriz Albores y Johanna Broda, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bueno Oviedo, Gustavo, 1978. “Discurso” en *El Basilisco*, número 2, mayo-junio, Madrid, España, pp. 75 -79.
- Bussman, Hadumod. 1996. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London: Routledge.
- Caballero, Gabriela 2008. *Choguita Rarámuri (Tarahumara) Phonology and Morphology*. Tesis de Doctorado. Berkeley: Universidad de California.
- _____. 2002. *Mecanismos de transitividad en rarámuri*. Tesis de Licenciatura. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Chinchilla Sánchez, Kattia. 2002. “Taxonomía mítica: Una nueva forma de encarar los relatos” en *Revista de Filología y Lingüística*, núm. XXVIII, pp. 233 – 256.
- Comrie, Bernard. 1976. *Aspect An Introduction to the Study of Verbal Aspect an Related Problems*. Nueva York: University of Cambridge.

- Coordinación Estatal de la Tarahumara. 1991. *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*. Programa de reforma a la educación indígena de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, Chihuahua, México.
- Cortina-Borja, Mario y Valiñas, Leopoldo. 1989. "Some Remarks on Uto-Aztecan Classification", en *International Journal of American Linguistics*, Vol. 55, No. 2 (Apr., 1989), The University of Chicago Press pp. 214-239.
- De Velasco Rivero, Pedro. 2006. *Danzar o Morir, Religión y resistencia a la Dominación en la Cultura Tarahumara*. México, D.F.: ITESO.
- Dunne, Peter Masten. 1958. *Las Antiguas Misiones de la Tarahumara*, México. D.F. Jus, 2 Tomos.
- Eliade, Mircea. 2001. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Fonología Comparada del Rarámuri (CET):
http://pascal.ajusco.upn.mx/dilein/fy_alfab/rar_02_foncom.htm
- Flórez, Óscar. 1992. "Las cláusulas relativas y la referencia" en *Thesaurus*, Tomo XLVII, Núm. 2, Camberra, Australia, pp. 265 -292
- García, Enriqueta. 1990. "Climas", *Atlas Nacional de México. Vol. II*. México, D.F.: Instituto de Geografía, UNAM.
- Gassó, Leonardo. 1903. *Gramática rarámuri o tarahumara*. Tip. y Lit. "La Europea" de J. Aguilar.Vera y Comp. (S. en C.), México. Fotocopia.

- Geertz, Clifford. 2005. “La religión como sistema cultural”, en: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Givón, T. 2001. *Syntax*, Volume I. Amsterdam, the Netherlands: John Benjamins Publishing Co.
- González Rodríguez, Luis. 1988. *Crónicas de La Sierra Tarahumara*. Chihuahua, México: Secretaria de Educación Pública.
- Greimas, A.J. 1999. “Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico” en *Análisis estructural del relato*, Roland Barthes y Umberto Eco (eds.), núm. 56. 39 – 76. México, D.F.: Diálogo Abierto.
- Gumperz, J.J. 1971. *Language in Social Groups*. Compilado e Introducido por Anward S. Dil, Stanford, California: University Press.
- Harris Clare, Claudia Jean. 2012. *Waʔási – kehki buu naaósa – buga, “Hasta aquí son todas las palabras”*. *La ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del alto mayo*. Chihuahua, México: PIALLI, Colección Rayénali.
- Haviland, Jonh. 2006. “Documenting lexical knowledge”. En *Essentials of Language Documentation*, Jost Gippert, Nikolaus Himmelmann and Ulrike Mosel (eds.), Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 129-162.
- Herrera, Arturo. 2008. “Consumo de teswíno, patrimonio cultural impugnado de los ralámuli”. Ponencia presentada en el Seminario Patrimonio Cultural de Chihuahua, Chihuahua, México.
- Hilton, S. 1993. *Diccionario Tarahumara de Samachique*. Tucson: Instituto Lingüístico de Verano.

- Hill, Jane. 1992. "Lenguaje, Cultura y Cosmovisión" en *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge*. Frederick Newmeyer (eds.). 31 -56. Cambridge: Cambridge University.
- Hymes, Dell. 1971. "La Sociolingüística y la Etnografía del Habla". En *Antropología Social y Lenguaje*. Colección Biblioteca de Lingüística y Semiología N° 6. 115 – 151. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- _____. 1984. "Hacia Etnografías de la Comunicación" en *Antología de Estudios de Etnolingüística y Sociolingüística*, Paul Garvin y Yolanda Lastra (eds.). 48-89. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- INEGI:
- http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/chih/08_principales_resultados_cpv2010.pdf
- Kennedy, John G. 1970. *Inápuchi, Una Comunidad Tarahumara Gentil*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, núm. 58.
- Kibrik, Andrej. 2011. *Reference in discourse*. Oxford, Studies in Tipology and Linguistic Theory. Cambridge: Oxford Linguistic.
- Lamb, Sydney. 1958. "Linguistic Prehistory in the Great Basin", en *International Journal of American Linguistics*, Vol. 24, No. 2, Franz Boas Centennial Volume (Apr., 1958). 95-100. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lastra, Yolanda. 1973. "Panorama de los Estudios de Lenguas Yutoaztecas". *Anales de Antropología*, Vol. X, México. D.F., pp. 338 – 386.

- Levi, Jérôme M. 2001. “¿La flecha y la cobija: codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rálámuli?” en Molinari y Porras (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, D.F.: INAH.
- Leyva González, Ana Daniela. 2005. Bilé Sitákame Chuluwi Tami Ruyéri. El Componente del Punto de Vista Aspectual del Rálámuli en Tres Narraciones de Rejogóchi. México, D.F.: Tesis de Licenciatura en Lingüística. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lionnet, André. 1972. Los elementos de la lengua tarahumara. México, Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 1982. “Un dialecto meridional du tarahumar”. *Amerindia* 7: 61-85.
- López Austin, Alfredo. 1996. *La Cosmovisión Mesoamericana en Temas Mesoamericanos*, coord. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 471-507.
- López Batista, Ramón. 1980. *Relatos de los tarahumaras/qui'yá iretáca nahisárami*, Samachique, Municipio de Guachóchi, Chihuahua, s. ed.
- _____. 1981. *Rarámuri ri'écua*. Deportes y juegos de los tarahumares. Chihuahua, México, Centro Librero La Prensa.
- Lyons, John. 1987. *Semantics*, Cambridge: University Press. Cambridge
- _____. 1997. *Semántica Lingüística. Una introducción*. Barcelona, España: Editorial, Paidós.

- Martínez Juárez Víctor, Almanza Alcalde Horacio y Urteaga Castro Pozo Augusto. 2007. *Diagnóstico Sociocultural de Diez Municipios de la Sierra Tarahumara*, México, D.F.: Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Merrill, William. 1992. *Almas Rarámuris*. México, D.F.: CNCA/INI.
- Messineo, Cristina. 2009. “Estructura Retórica, Recursos Lingüísticos y Función Social del nqataGak (Consejo Toba)”, en *Revista Signos*, Vol. 42, Núm. 70, Buenos Aires, Argentina, pp. 197 – 218.
- Miller, Wick. 1984. “The Classification of the Uto-Aztec Languages Based on Lexical Evidence”. *International Journal of American Linguistics*, Vol. 50, Núm. 1 (Enero 1984). 1-24. Chicago: University of Chicago Press.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis. 2012. “La familia yutoazteca sureña: una introducción”. *Aproximaciones a la documentación lingüística del Huichol*, Carmen Conti, Lilian Guerrero y Saúl Santos (eds.), México: Universidad de Jaén, Universidad Autónoma de Nayarit e IIF, UNAM.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y Hill, Jane. 2001. *Avances y balances de lenguas yutoaztecas*. México, D.F.: INAH.
- Mondragón, Lucila, Jaqueline Tello y Argelia Valdéz. 2007. *Relatos tarahumaras/Ki'á ra'ichaala rarámuli*, México, D.F.: CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares (Colección Lenguas de México).
- Montemayor, Carlos. 1995. *Los Tarahumaras, Pueblo de Estrellas y Barrancas*. México, D.F.: BANOBRAS.
- Navarrete, Federico. 2004. *Las relaciones interétnicas en México*, México, D.F.: UNAM.

- Pennington, Campbell. 1981. *La Carrera de Bola entre los Rarámuri de México, Un Problema de Difusión*. Chihuahua, México.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Pintado Cortina, Ana Paula. 2004. *Tarahumaras, Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, México D. F.: Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- _____. 2008. “Los hijos de riosi y riablo: Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca”, Tesis de Doctorado, México, D.F.: UNAM.
- Prado Ballester, Cristian, 2007. *La Etnografía de la Comunicación. Un Modelo Olvidado*, ponencia presentada en VI Congreso Chileno de Antropología. Valdivia, Chile: Universidad Austral de Chile. Colegio de Antropólogos,
- Prieto, Luis. 1980. “La Etnografía del Habla”. *Lenguas Modernas*, N° 7, pp. 9 – 16.
- Ramirez Barceló, Ana María. 2010. “Seguimiento de referencia: tópico discursivo en textos narrativos en pima bajo”. Tesis de Maestría, Hermosillo, Sonora: UNISON.
- Rodríguez López, Abel. 2010. “Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los rarámuri del círculo interior en el Alto Río Conchos”, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, D.F.: UNAM.
- Robles, Ricardo. 1994. “Los Rarámuri – Pagótuame”, en *El Rostro Indio de Dios*, Manuel Marzal (Eds.). 23-87. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Ruíz Ruíz-Funes, Ramiro. 1995. *Caminando por las Cuevas de Gigantes. Patrón de Asentamientos de Asentamientos y Distribución Espacial en la Sierra Tarahumara. Un Estudio Etnoarqueológico*. México, D.F.: Tesis de Licenciatura en Arqueología,

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Saeed, John. 2004. *Semantics*. 2a ed., Malden, MA: Editorial Blackwell.

Sariego Rodríguez Juan Luis. 2002. *El Indigenismo en la Tarahumara. Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México, D.F.: Colección Antropología Social. Instituto Nacional Indigenista.

Sherzer, Joel. 1986. "Outline guide for the ethnographic study of speech use". En Gumperz J. y Hymes, D. (coord.) *Directions in Sociolinguistics, The Ethnography of Communication*, Oxford, Blackwell.

_____. 1987. "Una guía general para el estudio etnográfico del habla", En Gumperz, L. y Hymes, D. (eds.), *Directions in Sociolinguistics, The Ethnography of Communication*, Oxford: Blackwell.

_____. 2004. "Tradition and Change in Language and Discourse: Three Case Studies". *Southwest Journal of Linguistics*, Vol. 25, Num. 1. 15 – 27. Austin, Texas: University of Texas of Austin.

Stump, Gregory T. 1995. "Inflection". *The Handbook of Morphology*. Andrew Spencer and Arnold Zwicky (eds.). Standford University y Ohio State University: Blackwells, Handbooks in Linguistic.

Tellechea, Miguel. 1826. *Compendio Grammatical para la Inteligencia del Idioma Tarahumar*. México, D.F: Imprenta de la Federación en Palacio.

Tallerman, Maggie. 2011. *Understanding syntax*. 2nd ed. London: Hodder Education.

- Universidad Autónoma Agraria, Antonio Narro. 1999. *Estudio de Impacto Ambiental, Región Tarahumara, Chihuahua*, Saltillo, Coah.: SAGAR.
- Valdez Jara, Yolanda. 2005. “La voz pasiva en el tarahumara de Urique, Chihuahua”, Tesis de Maestría, Hermosillo, Sonora: UNISON.
- Valiñas, Leopoldo. 2000. “Lo que la Lingüística Yutoazteca podría Aportar en la Reconstrucción Histórica del Norte de México”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México*, Hers Marie-Areti, Mirafuentes José Luis, Soto Maria de los Dolores y Vallebuena Miguel, (coord.). 175 – 206. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 2001. “Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (eds). *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*. CONACULTA/INAH, Chihuahua, pp. 105-125.
- Villalpando Quiñonez, Jesús. 2010. *Hacia una caracterización del tarahumara de Turuachi: de lo básico a lo complejo*. Hermosillo, Sonora: Maestría en Lingüística, Universidad de Sonora.
- Witherspoon, G., 1977. *Language and Art in the Navajo Universe*. Ann Arbor, MI.: University of Michigan Press.