

ISSN: 2448-8194

LINGÜÍSTICA MEXICANA

NUEVA ÉPOCA



VOL. VII

NÚM. 1

Enero 2025

Asociación Mexicana
de Lingüística Aplicada

LINGÜÍSTICA MEXICANA

NUEVA ÉPOCA

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN MEXICANA DE LINGÜÍSTICA APLICADA

MESA DIRECTIVA 2024

Presidenta: Niktelol Palacios, El Colegio de México

Secretario: Daniel Rodríguez Vergara, Universidad Nacional Autónoma de México

Prosecretaria: Ma. del Refugio Pérez Paredes, Universidad Autónoma Metropolitana

Tesorero: Gerardo Sierra, Universidad Nacional Autónoma de México

Protesorera: Karina Fascinetto, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Vocal: Karina Hess Zimmermann, Universidad Autónoma de Querétaro

Vocal: Edgar Adrián Moreno Pineda, Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua

Vocal: Alejandro Rosales Martínez, El Colegio de México

COMITÉ EDITORIAL

Miroslava Cruz Aldrete

Coordinadora

Rebeca Barriga Villanueva

Erik Daniel Franco Trujillo

Erika Mendoza Vázquez

Marysa Georgina Neri Velázquez

CONSEJO DE ASESORES

Julio Calvo Pérez, Universidad de Valencia, España

Teresa Carbó, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México

Zarina Estrada Fernández, Universidad de Sonora, México

José Luis Iturrioz Leza, Universidad de Guadalajara, México

Rosa G. Montes Miró, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Dietrich Rall, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Cecilia Rojas Nieto, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Ma. Eugenia Vázquez Laslop, El Colegio de México, México

Klaus Zimmermann, Universidad de Bremen, Alemania

ASESORA EDITORIAL

Paulina Leticia Reyes Rivas

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Ernesto Alonso Navarro

DISEÑO Y FORMACIÓN

Ernesto Alonso Navarro

PROGRAMACIÓN DE OJS

Juan Luis Serralde Galicia

Lingüística Mexicana. Nueva Época es publicada semestralmente
por la Asociación Mexicana de Lingüística Aplicada, A. C.
ISSN: 2448-8194 / DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1

Índice

LINGÜÍSTICA MEXICANA NUEVA ÉPOCA

Vol. VII, Núm. 1 (enero-junio 2025)

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1

ARTÍCULOS

- Tres tipos de cuantificadores en Chuj de San Mateo Ixtatán 7
Justin Royer | Cristina Buenrostro
- Clases de palabras en kumiay 42
Igor Vinogradov

DOSSIER: LA LINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA EN EL NORTE DE MÉXICO

- Introducción 63
Edgar Adrián Moreno Pineda
- La comunidad tarahumara de Cuitaboca, Sinaloa:
un acercamiento lingüístico antropológico 67
Elisa Viviane Antillón-Rodríguez
- La fiesta, la palabra y la fuerza: el papel del nawésali 91
Carmen Herminia Muñoz Amaya
- Entre santos, venados y pascolas.
Actitudes lingüísticas de niños, niñas y adolescentes yoreme en Ohuira 110
Fernanda Abigail Pulido Valenzuela | Jorge Eduardo Bustillos Márquez
- Recursos retóricos en el relato del tubáli en el ralámuli de Munérachi 126
Edgar Adrián Moreno Pineda

NOTAS

- Un breve recorrido de la Lingüística Antropológica en Chihuahua. **156**
Christian Peña San Agustín
- El arte verbal en las lenguas yumanas **166**
Katia Margarita Mojica Castro

RESEÑAS

- Téllez Nieto, Heréndira (ed.). 2022. *Andrés de Olmos. Arte de la lengua mexicana*. Iberoamericana Vervuert, 413 pp. **182**
Guadalupe Cabrera García
- Sánchez Fernández Manuel Alejandro e Iván Alberto Sanchís Pedragosa. 2023. *Identidades lingüísticas de México: corpus, documentación y revitalización*. Ensenada, BC: ICCH Publicaciones, Universidad Autónoma de Baja California. **186**
Claudia Sarai Parra Chávez
- Guerrero, Lilián, Sergio Ibáñez y Yulma Mejía. 2022. *Transitividad (no) canónica: reflexiones a partir de lenguas habladas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 116 pp. **190**
Carlos de Jesús Wagner Oviedo
- Hess Zimmermann, Karina y Diana Violeta Solares-Pineda. 2023. *Aprendizajes y contexto. La lengua y las matemáticas en la educación básica*. México: Comunicación Científica, 488 pp. **194**
Paola Ramírez Martinell | Ana Laura Barriendos

- Artículos -

Tres tipos de cuantificadores en Chuj de San Mateo Ixtatán

Three types of quantifiers in Chuj from San Mateo Ixtatán

JUSTIN ROYER

Département de linguistique et de traduction, Université de Montréal, Montréal, Canada

justin.royer@umontreal.ca

ORCID: 0000-0001-9939-4078

ELSA CRISTINA BUENROSTRO DÍAZ

Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX, México

cbuenrostro@ia.unam.mx

ORCID: 0009-0008-6049-271X

■ **RESUMEN:** Este trabajo ofrece una descripción y análisis sintáctico de diferentes tipos de cuantificadores en el Chuj de San Mateo Ixtatán. Se centra en un subconjunto de expresiones que cuantifican sobre entidades y que suelen aparecer en la posición inicial de la oración y se propone que deben distinguirse tres tipos de cuantificadores: (i) *predicativos*, que aparecen de manera obligatoria en posición inicial de la oración porque el Chuj es una lengua de predicado inicial; (ii) *de foco*, que son determinantes especificados lexicalmente con un rasgo de enfoque, causando que las frases nominales a las cuales cuantifican aparezcan en la periferia izquierda; y (iii) *básicos*, que son determinantes que carecen del rasgo de enfoque, y entonces no hay efectos sobre la posición sintáctica de los argumentos a los cuales cuantifican.

PALABRAS CLAVE:
cuantificación, foco,
predicación no verbal,
determinantes, Chuj

■ **ABSTRACT:** This paper provides a description and syntactic analysis of different types of quantifiers in San Mateo Ixtatán Chuj, an underdocumented Mayan language. We focus on a subset of expressions that quantify over entities, and that have been noted to appear obligatorily in sentence-initial position. We argue that three types of quantifiers should be distinguished: (i) *Predicative A-quantifiers*, which occur sentence initially because Chuj is a predicate-initial language; (ii) *Focus D-quantifiers*, which occur sentence initially because they are lexically specified for a [FOC] feature; and (iii) *Basic D-quantifiers*, which have no effects on the syntactic position of their host arguments.

KEYWORDS:
quantification, focus,
nonverbal predication,
determiners, Chuj

Fecha de recepción: 17 de julio de 2024, fecha de aceptación: 14 de octubre de 2024

DOI: doi.org/10.62190/amla.lmne.2025.7.1.579

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 7-40. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-
Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

INTRODUCCIÓN¹

El objetivo de este trabajo es proporcionar una descripción y clasificación de los cuantificadores en Chuj con un enfoque en su posición sintáctica dentro de la oración. Como se ha señalado brevemente en trabajos anteriores (Coon *et al.*, 2021; Alonso-Ovalle y Royer, 2024, Royer *et al.*, en prensa), en Chuj hay un subconjunto de expresiones cuantificativas que aparecen a principio de oración, hecho que también se ha reportado para el caso del Q'anjob'al (O'Flynn, 2017). Por ejemplo, en (1) y (2), los argumentos cuantificados, en negritas, no pueden aparecer después del verbo. Además, se observa que la morfología del Chuj indica que el argumento cuantificado en los ejemplos en (1a) y (2a) es un agente y está en posición de *foco*. La morfología de Foco de Agente (FA) con el sufijo verbal *-an* surge siempre que un sujeto transitivo se focaliza (Buenrostro, 2004, 2013, 2021; Royer, 2023).²

- (1) a. ✓ **Tzijtum** **heb'** **ix** **ix** **ix-il-an** **winh** **winak.**
 Muchos PL CLF mujer PFV-ver-FA CLF hombre
 'Muchas mujeres vieron al hombre.'
- b. * **Ix-y-il** **winh** **winak** **tzijtum** **heb'** **ix** **ix.**
 PFV-A3-ver CLF hombre muchos PL CLF mujer

¹ Este artículo está basado en una traducción de Royer, Buenrostro y Jenks (en prensa), originalmente publicado en inglés. Creemos en la importancia de publicar artículos sobre idiomas de Mesoamérica en español, y por eso agradecemos a los editores por habernos permitido publicar esta versión del artículo en *Lingüística Mexicana*. También queremos agradecer a los colaboradores Chuj de este proyecto: Petul Federico Felipe Gómez, Matin Pablo, Xuwan García, Kaxin Paíz, Matal Torres, Xapin Torres y Elsa Velasco. ¡Yuj wal yos t'ayex! Por los comentarios sobre versiones anteriores de este artículo, agradecemos a Jessica Coon, Peter Jenks, Carol Rose Little, Gilles Polian, Rodrigo Ranero y Roberto Zavala. También agradecemos a varios dictaminadores anónimos por sus comentarios valiosos (incluso en el artículo de Royer *et al.* (en prensa)). Por el financiamiento, expresamos nuestra gratitud al programa de Becas Banting del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como al Oswalt Endangered Language Grant de la Universidad de California, Berkeley.

² Abreviaturas: A: grupo A (ergativo/posesivo); APV: argumento preverbal; B: grupo B (absolutivo); CLF: clasificador nominal; COMP: complementante; CUANT: cuantificador; CON: continuidad de tópico; DEP: marcador de cláusula dependiente; DIR: direccional; F: femenino; FA: foco de agente; FD: frase determinante; FOC: foco; FP: frase preposicional; INDF: indefinido; IPFV: imperfectivo; PFV: perfectivo M: masculino; NEG: negación; PL: plural; PREP: preposición; PRON: pronombre; PROSP: prospectivo; REL: relativo; SG: singular; SR: sustantivo relacional; TOP: tópico VI: sufijo de estatus intransitivo; VT: sufijo de estatus transitivo. En algunos casos las glosas en los ejemplos de otras fuentes fueron modificados para asegurar consistencia. Las traducciones del inglés al español son propias.

- (2) a. ✓ **Masanil heb' ix ix ix-il-an winh winak.**
 todos PL CLF mujer PFV-ver-FA CLF hombre
 'Todas las mujeres vieron al hombre.'
- b. ?? **Ix-y-il winh winak masanil heb' ix ix.**
 PFV-A3-ver CLF hombre todos PL CLF mujer

Desde una perspectiva maya, la inaceptabilidad de una FD en posición posverbal es inesperada. Esto se debe a que las lenguas mayas (England, 1991; Aissen, 1992; Clemens y Coon, 2018; Little, 2020) muestran un orden de palabras de verbo inicial en contextos discursivos neutrales. En el caso del Chuj el orden es VOS:

- (3) **Ix-y-il winh winak heb' ix ix**
 PFV-A3-ver CLF hombre PL CLF mujer
 'Las mujeres vieron al hombre.' (Orden básico: VOS)

Frente a estos hechos empíricos, buscamos responder las siguientes preguntas sobre la naturaleza de las expresiones cuantificativas en Chuj y sus efectos sobre la posición de los argumentos nominales:

- 1 ¿Por qué algunos cuantificadores deben aparecer en posición inicial de la oración?
- 2 ¿Qué tipos de operaciones sintácticas están involucrados para que ciertos cuantificadores como en (1a) y (2a) aparezcan en posición inicial?
- 3 ¿Cómo se distinguen las frases con cuantificadores que aparecen en posición inicial de otras expresiones, incluidos otros cuantificadores, que no tienen que aparecer en esta posición?³

En este artículo se ofrecen tres propuestas que buscan dar respuesta a las tres preguntas anteriores. Para ello se dedica una sección a exponer algunos antecedentes gramaticales pertinentes para contribuir a la comprensión general de los cuantificadores en Chuj, tema que sigue siendo muy poco estudiado en la lingüística maya en general (Henderson, 2016). También se habla de la metodología que se usó, de la sintaxis de la periferia izquierda de la oración, de la predicación no verbal y de las categorías de tópico y foco.

Hay otra sección en la que se propone que, a pesar de la similitud superficial que se observa en las oraciones (1) y (2), en realidad se trata de dos subclases diferentes de cuantificadores en Chuj. Lo anterior se basa en una serie de diagnósticos sintácticos que llevan a hacer las siguientes afirmaciones empíricas:

³ Si bien hablaremos de dos tipos de cuantificadores-D, veremos con más atención aquellos que prefieren la posición de foco porque son los que más se asemejan, al menos superficialmente, a los cuantificadores-A.

- (4) **Los cuantificadores en posición inicial forman una clase heterogénea:**
 a. *Tzijtum* “muchos” en (1) es un *cuantificador-A* (predicado no verbal)
 b. *Masanil* “todos” en (2) es un *cuantificador-D* (determinante cuantificativo)

En otras palabras, si se observan las oraciones en (1) y (2), parecería que las oraciones que contienen *tzijtum* y *masanil* tienen una estructura superficial idéntica, sin embargo argumentaremos que su análisis sintáctico es completamente distinto. Usamos los términos cuantificador-A y cuantificador-D, basándonos en la terminología de trabajos anteriores (Partee, 1995, Keenan y Paperno, 2012, Davis y Matthewson, 2019). Desde un punto de vista sintáctico, los cuantificadores-D son elementos cuantificativos que están dentro del dominio nominal extendido, mientras que los cuantificadores-A están fuera de tal dominio (adverbios, verbos, etcétera). Desde un punto de vista semántico, es importante destacar que ambos tipos de cuantificadores pueden cuantificar sobre individuos, y ése es el tipo de cuantificación que nos interesa desarrollar en este trabajo (no haremos referencia a la cuantificación sobre eventos). En la penúltima sección se propone un novedoso análisis sintáctico de cuantificadores como *tzijtum*. La propuesta es que estos elementos funcionan como una clase de predicados no verbales (PNV) y el análisis se basa en aproximaciones que se han hecho en otras lenguas mayas sobre los PNV (Mateo-Toledo, 2012; Coon, 2014) y sobre la extracción y la relativización (Coon, Mateo y Preminger, 2014; Coon, Baier y Levin, 2021). Los cuantificadores como *tzijtum* “muchos” son PNV que requieren un argumento nominal. Cuando este argumento es el núcleo de una cláusula relativa de sujeto, se activa la morfología de FA en el verbo (Beilig, 2015; Buenrostro, 2021; Royer, 2023). En (5) se muestra una sintaxis simplificada para el ejemplo (1) parafraseada en español:

- (5) **La sintaxis de *tzijtum* “muchos” en Chuj**

$[_{\text{FPred}} \textit{tzijtum} [_{\text{FC}} [_{\text{FD}} \textit{la gente}_1] \textit{que vio-FA al hombre } _1]]$ sintaxis para (1)
 Traducción literal: ‘Es mucha la gente que vio al hombre.’

Con base en el análisis predicativo de esta expresión, la propuesta que aquí se presenta difiere de un análisis previo de este mismo tema en Kotek y Erlewine (2019), que identificaron *tzijtum* como una FD; también difiere del tratamiento que O’Flynn (2017) le da a *xiwil* “muchos” en Q’anjob’al, quien igualmente lo analiza como un cuantificador-D. En cambio, coincidimos con el enfoque de Mateo-Toledo (2012) sobre *xiwil* en Q’anjob’al, al que trata como un PNV.

Más adelante, se dedica una sección al análisis sintáctico de *masanil* en oraciones como (2) y se muestra que hay dos tipos de cuantificadores-D: (i) los que suelen aparecer en posiciones argumentales, después del verbo; y (ii) los que muestran preferencia por aparecer al principio de la oración, como *masanil*. A partir de trabajos previos sobre fenómenos relacionados (Horvath, 2007; Cable, 2010 y Hedding, 2022), argumentamos que el subconjunto de cuantificadores-D que muestra una preferencia fuerte de aparecer en posiciones iniciales de la oración son cuantificadores sensibles a las alternativas de foco y por lo tanto están asociados léxicamente a un rasgo [FOC], tal como sucede con

las palabras interrogativas en muchas lenguas del mundo (Cable, 2010). En este sentido, se demuestra que los argumentos modificados con *masanil* se originan en una posición posverbal y al tener el rasgo [FOC] se desplazan a una posición inicial dedicada a la expresión de foco en Chuj:

(6) **La sintaxis de *masanil* “todos” en Chuj**

$[[_{\text{FFoc}} [_{\text{FD}} \textit{masanil} \textit{gente}]]_1 \textit{vio al hombre} _1]$ sintaxis para (2)
Traducción literal: ‘Toda la gente vio al hombre.’

Se analizan los dos tipos de cuantificadores-D con especial atención en los que, como *masanil*, poseen el rasgo [FOC]. Al final se ofrecen conclusiones sobre los tres tipos de cuantificadores (los cuantificadores-A y los dos tipos de cuantificadores-D) y un apéndice con una lista de cada tipo.

SINTAXIS DE LA ORACIÓN EN CHUJ Y LA PERIFERIA IZQUIERDA

En esta sección se presenta información básica acerca del Chuj de San Mateo Ixtatán y de la metodología que se empleó para obtener datos. Se proporciona una breve descripción de la sintaxis de la oración básica y de la predicación no verbal, por último se describe el comportamiento de la periferia izquierda de la oración en Chuj y de las categorías de tópico y foco.

Datos del Chuj y metodología

El Chuj es una lengua que pertenece a la subrama q’anjob’aleana de las lenguas mayas (Kaufman, 1974; Law, 2014), tiene entre 70,000 y 80,000 hablantes (Piedrasanta, 2009)⁴ y se habla principalmente en Huehuetenango (Guatemala) y Chiapas (México), aunque por cuestiones de migración, se pueden encontrar comunidades de hablantes en Norteamérica (Maxwell, 1993; Hopkins, 2021; Kaplan, 2021); además, tiene dos dialectos principales: el Chuj de San Mateo Ixtatán y el Chuj de San Sebastián Coatán.

Todos los datos que se presentan en este trabajo son de la variante de San Mateo Ixtatán y tienen dos fuentes principales: en primer lugar, se obtuvieron datos *in situ* usando una metodología basada en hipótesis teóricas (Matthewson, 2004; Bochnak y Matthewson, 2020); en segundo lugar, se recurrió a datos de la colección de narrativas en Chuj de Mateo Pedro y Coon (2018) que están en el Archivo de Lenguas Indígenas de Latinoamérica (AILLA, por sus siglas en inglés, disponible en ailla.utexas.org). Los ejemplos tomados de textos están indicados con “txt”.

⁴ Para información adicional sobre la gramática del Chuj se pueden consultar Hopkins, 1967, 2021; Maxwell, 1982; García Pablo y Domingo Pascual, 2007; Buenrostro, 2021 y Royer *et al.*, 2022.

Sintaxis de la oración básica y predicación (no) verbal

Como otras lenguas mayas (England, 2001; Coon 2016; Aissen *et al.*, 2017) el Chuj es una lengua ergativa, es de marcación en el núcleo y el orden de palabras es de predicado inicial en contextos neutrales, propiedades que se pueden ver en (7).

- (7) Ix-s-man [_{Obj} jun te' onh] [_{Suj} ix Malin].
 PFV-A3-comprar INDF CLF aguacate CLF Malin
 'Malin compró un aguacate.'

Se sigue la tradición maya para referir a los morfemas ergativos como “Juego A” (que también indican caso genitivo en el dominio nominal), y a los morfemas absolutivos como “Juego B”. Nótese que el Juego B no está representado en (7) debido a que la tercera persona absoluta (singular y plural) no tiene contenido fonológico, a diferencia de las primeras y segundas personas:

- (8) a. Ix-**onh**-a-yam-a'.
 PFV-B1.PL-A2.SG-agarrar-VT
 'Tú nos agarraste.' (Juego B en correferencia con el objeto transitivo)
- b. Ix-**onh**-way-i.
 PFV-B1.PL-dormir-VI
 'Nosotros dormimos.' (Juego B en correferencia con el sujeto intransitivo)

En estos ejemplos se codifican los “sufijos de categoría” (-a', -i) que proporcionan información acerca de la transitividad y del modo en las lenguas mayas (Grinevald y Peake, 2012; Coon 2016). En cambio se puede ver que en (7) estos sufijos no están presentes debido a que sólo aparecen cuando están en posición final de la frase entonacional o si su ausencia provocara un grupo consonántico ilícito (Royer, 2022b). Los PNV se diferencian de los predicados verbales porque carecen de morfología de tiempo/aspecto (Grinevald y Peake, 2012; Coon, 2016) y ocupan la posición inicial de la frase en contextos dicursivos neutros, además, pueden ser predicados nominales como en (9a), adjetivales como en (9b), estativos como en (9c) o existenciales como en (9d). En Chuj no hay cópula abierta.

- (9) a. **Sonum** ix. c. **Pitz-an** ix.
 Marimbista ella despertarse-EST ella
 'Ella es marimbista.' 'Ella está despierta.'
- b. **Te-junk'olal** ix. d. **Ay jun ix** t'atik.
 muy-feliz ella EXT uno mujer aquí
 'Ella es muy feliz.' 'Hay una mujer aquí.'

Tópico y foco

Como ya se vio, el Chuj muestra un orden de palabras de predicado inicial en contextos neutrales, sin embargo los argumentos preverbiales son muy comunes. Esta propiedad es relevante para los propósitos de este artículo, ya que, como se mostrará más adelante, hay un subgrupo de expresiones cuantificativas que deben aparecer en posición inicial de la oración; por ello, es necesario tener claro el comportamiento de la periferia izquierda para poder diagnosticar correctamente la sintaxis de los cuantificadores.

Como se ha señalado ampliamente para muchas lenguas mayas (Aissen, 1992, 2017b, 2023; Coon, 2016), la periferia izquierda se utiliza para señalar la estructura de la información de los elementos que conforman la oración. En Chuj hay dos tipos de argumentos preverbiales: tópicos y focos, que se describen ambos a continuación.

Los tópicos en Chuj muestran las siguientes propiedades: (i) ocurren en la periferia izquierda; (ii) están correferenciados con un pronombre clasificador que aparece en su posición no marcada posverbal (lo mismo aplica para otras lenguas q'anjob'aleanas; véase Craig, 1977; Datz 1980; Aissen 2000), y (iii) hay una ruptura prosódica significativa después del tópico (indicamos esta ruptura con una coma en los ejemplos; Royer, 2022b). En (10) se pueden ver casos tanto de sujetos como de objetos topicalizados:

- (10) a. Ha **ix** **Axul**₁, ix-in-y-il **ix**₁.
 APV CLF Axul PFV-B1.SG-A3-ver ella
 'En cuanto a Axul, ella me vio.' (sujeto tópico)
- b. *Ixinyil **ha ix Axul**
- c. Ha **ix** **Axul**₁, ix-w-il **ix**₁.
 APV CLF Axul PFV-A1SG-ver ella
 'En cuanto a Axul, yo la vi.' (objeto tópico)
- d. *Ixwil **ha ix Axul**

Se puede ver en (10) que los tópicos deben ocurrir después del exponente morfológico *ha*. Siguiendo a Bielig (2015), glosamos *ha* como "APV" (argumento preverbal) para indicar que se trata de una "marca de FD preverbal", la cual nunca es posible con argumentos posverbiales.⁵ Se usa esta glosa porque como se verá ahora esta marca también se utiliza para los casos de foco.

⁵ Existen casos de tópicos a la derecha en Chuj (Maxwell, 1987; Royer, 2022b). En estos casos, un pronombre clasificador correferencial con el tópico aparece antes del tópico a la derecha, que también se indica con *ha* y ocurre después de una pausa prosódica:

i) Te-niwakil nok', ha nok' yax chan.
 INTS-grande CLF TOP CLF verde serpiente
 'Ella es muy grande, la serpiente verde.' (Maxwell, 1987, p. 498)

El foco también aparece en la periferia izquierda con *ha*, pero, a diferencia del tópico, se distingue por dos hechos morfosintácticos notables. Primero, el foco nunca tiene copia pronominal en posición posverbal (como sí la tiene el tópico). Este hecho ocurre tanto para sujetos (11a) como para objetos (11b). En segundo lugar, cuando hay un sujeto transitivo de tercera persona focalizado como en (11a), es necesario marcar al verbo con una forma verbal especial a la que se refiere como FA, foco de agente (Coon *et al.*, 2014; Aissen, 2017a, 2017b; Buenrostro, 2004, 2021).

- (11) a. Ha **ix Axul** ix-in-il-an-i.
 APV CLF Axul PFV-B1.SG-ver-FA-VI
 ‘Es Axul la que me vio.’ (foco de agente; sin juego A, con sufijo *-an*)
- b. Ha **ix Axul** ix-w-anht-ej.
 APV CLF Axul PFV-A1.SG-curar-VTD
 ‘Es a Axul a quien yo curé.’ (objeto focalizado)

En los casos de FA, el verbo siempre tiene dos argumentos semánticos. Sin embargo, sintácticamente es una construcción intransitiva. Esto se observa claramente porque (i) no hay marca de juego A (ergativa) en el verbo, (ii) el verbo está marcado con el sufijo *-an*, lo cual indica que hay un agente focalizado, y (iii) si el contexto lo permite, aparece con el sufijo de estatus para verbos intransitivos: *-i*. En el caso de que el argumento focalizado sea un objeto transitivo, como en (11b), no se dispara la construcción de FA.

Se ha observado en las lenguas mayas (Aissen, 2017b) que los argumentos focalizados (por lo menos en casos de “foco contrastivo”) deben aparecer en la periferia izquierda de la oración.⁶ En otras palabras, no se pueden focalizar *in situ*. Como se muestra abajo, el Chuj no es la excepción. Las FD focalizadas se juzgan inaceptables en una posición posverbal *in situ* como en (12c) y (13c):

⁶ Se suelen reconocer dos tipos de foco: “foco contrastivo” y “foco de información nueva” (Aissen, 2017b). Los trabajos previos en las lenguas maya han distinguido los dos tipos de foco en el sentido de que suelen mostrar perfiles sintácticos diferentes. En algunas lenguas como el tsotsil, los argumentos con función de foco de información nueva se permiten *in situ* (Aissen, 2017b). Sin embargo, otras lenguas como el K’iche’ (Velleman, 2014) y el maya yukateko (Verhoeven y Skopeteas, 2105) permiten que todos los argumentos con función de foco de información nueva aparezcan *in situ*, excepto los argumentos externos, los cuales deben aparecer en la misma posición que las expresiones con foco contrastivo. A diferencia de los dos tipos de lenguas anteriores, el Chuj muestra una tercera posibilidad: en lo que concierne a la morfosintaxis, todos los tipos de foco se tratan de la misma forma. Referimos a los lectores a Royer, Buenrostro y Jenks (en prensa) para más información sobre este tema.

(12) **Contexto:** *Se muestra al hablante una foto en la que Xun tiene una manzana, Xapin tiene una banana y Kixtup no tiene nada.*

- a. ¿To-m [Foc **ha waj Xapin**] yet'-nak te' mansan, yel?
 COMP-DUB APV CLF Xapin con-ESTAT CLF manzana, verdad
 '¿Es Xapin el que tiene la manzana, verdad?'
- b. Ma'ay, [Foc **ha waj Xun**] yet'-nak te'.
 no APV CLF Xun con-ESTAT CLF
 'No, es Xun el que la tiene.'
- c. #Ma'ay, yet'-nak te' [Foc **waj Xun**].
 no con-ESTAT CLF CLF Xun
 'Significado intentado: No, el que la tiene es Xun.'

(13) **Contexto:** *Tú piensas que vi a Lucas, pero en realidad no vi a Lucas, vi a Kixtup.*

- a. Manhoklaj waj Lukax ix-w-il-a'.
 NEG.ENF CLF Lukax PFV-A1.SG-ver-VT
 'No a fue a Lukax a quien vi.'
- b. [Foc **Ha waj Kixtup**] ix-w-il-a'.
 APV CLF Kixtup PFV-A1.SG-ver-VT
 'Fue a Kixtup al que vi.'
- c. #Ix-w-il [Foc **waj Kixtup**].
 PFV-A1.SG-ver CLF Kixtup
 Significado intentado: 'Al que vi fue a **Kixtup**.'

Mientras que las FD argumentales deben aparecer preverbalmente, se observa más flexibilidad respecto a su posición en las frases no argumentales. Las FP, por ejemplo, pueden interpretarse como foco contrastivo cuando ocurren posverbalmente (14). Lo mismo sucede con FD posesivas como en (15):

(14) **Contexto:** *Tú crees que Telex se va a mudar a B'ulej, pero en realidad ella se va a mudar a Yalamb'ojoch.*

- Ol-b'at kan ix Telex [Foc **t'a Yalamb'ojoch**], manhoklaj t'a B'ulej.
 PROSP-ir DIR CLF Telex PREP Yalamb'ojoch NEG.ENF PREP B'ulej
 'Telex se va a mudar a **Y'alambojoch**, no a B'ulej.'

(15) **Contexto:** *Tú crees que la hija de Malin se va a casar, pero en realidad la que se va a casar es la hija de Xuwan.*

- Ol-nupnaj ix y-une' [Foc **ix Xuwan**], manhoklaj ix y-une' ix Malin.
 PROSP -casarse CLF A3-hija CLF Xuwan NEG.ENF CLF A3-hija CLF Malin
 'La **hija de Xuwan** es la que se va a casar, no la hija de Malin.'

En suma, la distribución de las FD focalizadas en Chuj, ya sean contrastivas o de nueva información, puede resumirse como sigue:

(16) **Las frases focalizadas en Chuj:**

- a. deben estar en la periferia izquierda (es decir, a la izquierda del conjunto verbal) cuando la FD es argumento del verbo.
- b. pueden estar en su posición posverbal *in situ* en los otros casos.

Finalmente, es importante notar para los propósitos de este artículo que la posición de foco en Chuj también alberga a las expresiones interrogativas (17a), a las expresiones modificadas por elementos sensibles al foco como *nhej* “sólo” (17b) y al núcleo de oraciones relativas (17c). Como en otras lenguas, los elementos interrogativos deben estar en posición de foco para activar el significado de pregunta, incluso en las preguntas eco (cf. también AnderBois, 2017 y Caponigro *et al.*, 2021 para otras lenguas mayas).⁷

(17) a. ¿_[FOC] **Mach** ix-ach-chel-an-i?
 quién PFV-B2.SG-abrazar-FA-VI
 ‘¿Quién te abrazó?’ (pregunta)

b. _[FOC] **Ha-nhej** waj Xun] ix-in-il-an-i.
 APV-sólo CLF Xun PFV-B1.SG-ver-FA-VI
 ‘Sólo Xun me vio.’ (sólo)

c. W-ojtak _[FOC] **ix** **ix** [ix-ach-chel-an-i]]
 A1SG-conocer CLF mujer PFV-B2.SG-abrazar-FA-VI
 ‘Yo conozco a la mujer que te abrazó.’ (oración de relativo)

También es importante destacar que el orden del tópico respecto al foco no es libre (Bielig, 2015): el tópico siempre antecede al foco, como se muestra en (18).

(18) a. [_{TOP} Ha ix Malin]₁ [_{FOC} **ha waj Xun**] ix-il-an ix₁.
 APV CLF Malin APV CLF Xun PFV-ver-FA CLF.PRON
 ‘En cuanto a Malin, es Xun el que la vio.’

⁷ Kotek y Erlewine (2019) reportan que la interpretación de las preguntas eco son posibles cuando las palabras interrogativas permanecen *in situ*, sin embargo, no se pudo corroborar este hecho con los hablantes que se consultaron. La posibilidad de preguntas eco *in situ* es sorprendente desde la perspectiva maya, dado que las preguntas *in situ* se han descrito ampliamente como no disponibles en la familia maya (cf. Curiel, 2017; AnderBois y Chan Dzul, 2021; Can Pixabaj, 2021; Coon *et al.*, 2021; Vázquez y Coon, 2021; Mateo, 2021; Polian y Aissen, 2021).

- b. *_[FOC] **Ha waj Xun** [_{TOP} ha ix Malin]₁ ix-il-an ix.
 APV CLF Xun APV CLF Malin PFV-ver-FA CLF.PRON

A partir de Aissen (1992), Bielig (2015) y de los datos que se muestran arriba, se adopta la sintaxis extendida en (19). Concretamente, se asume que los tópicos se generan en la periferia izquierda, mientras que los focos se muevan a la posición de foco (cf. Coon *et al.*, 2014, 2021 y Aissen 2017b para los análisis del foco en lenguas mayas).⁸

- (19) Posición de tópico y foco en Chuj
[FC] tópico₁ [{FFoc} foco₂ [_{FAsp} verbo CLF.PRON₁ ₋₂]]]
-
- The diagram shows a horizontal line with an upward-pointing arrow at the left end. The arrow points from the right side of the line, which is aligned with the 'verbo CLF.PRON₁ -2' part of the syntax tree, towards the left side, which is aligned with the 'tópico₁' part. This indicates that the focus element moves from its initial position on the right to the left position.

En lo que sigue nos enfocamos en una descripción de la sintaxis de los cuantificadores en Chuj. Como se destacó en la introducción, vamos a mostrar que hay cuantificadores que deben aparecer al inicio de la oración por dos razones distintas: a) por ser predicados no verbales y b) por aparecer en una posición de foco.

CUANTIFICADORES A INICIO DE ORACIÓN: CUANTIFICADORES-D Y CUANTIFICADORES-A

Lo que sigue es el objetivo principal de este artículo: comprender por qué en Chuj un subgrupo de cuantificadores, al menos en la superficie, requieren alojarse en la periferia izquierda de la oración.⁹ A continuación se trae a escena los dos primeros ejemplos que aparecen en la introducción.

⁸ Hay que anotar que los tópicos también pueden aparecer a la derecha (cf. Maxwell, 1987; Royer, 2022b), pero debido a que los tópicos no juegan un papel importante en este trabajo, no los discutiremos aquí.

⁹ El cuantificador *masanil* puede tener diferentes usos, aunque aquí sólo nos enfocamos en uno de ellos. Los otros usos en los que ocurre *masanil* parecen comportarse como “cuantificadores flotantes” y aparecen en las posiciones típicas de los adverbios en esta lengua.

- (i) Ix-s-b'o [ixim wa'il] {masanil} [waj Xun] {masanil}.
 PFV-A3-hacer CLF tortilla todos CLF Xun todos
 'Xun hizo todas las tortillas.'

Además, *masanil* puede usarse también en una construcción especial en la que el cuantificador aparece como un nominal poseído. (cf. Little, 2018, 2022 y Henderson, 2021 para estas construcciones en ch'ol y Kaqchikel, respectivamente):

- (ii) Ix-s-b'o' [ixim wa'il]₁ waj Xun [_{FPos} s-masanil pro₁].
 PFV-A3-hacer CLF tortillas CLF Xun A3-todos PRON
 'Literalmente: Xun hizo las tortillas, todas ellas.'

- (20) a. ✓ **Tzigtum** **heb'** **ix** **ix** ix-il-an winh winak.
 muchos PL CLF mujer PFV-ver-FA CLF hombre
 'Muchas mujeres vieron al hombre.'
- b. * Ix-y-il winh winak **tzigtum** **heb'** **ix** **ix.**
 PFV-A3-ver CLF hombre muchos PL CLF mujer
- (21) a. ✓ **Masanil** **heb'** **ix** **ix** ix-il-an winh winak.
 todos PL CLF mujer PFV-ver-FA CLF hombre
 'Todas las mujeres vieron al hombre.'
- b. ?? Ix-y-il winh winak **masanil** **heb'** **ix** **ix.**
 PFV-A3-ver CLF hombre todos PL CLF mujer

En (20) y (21) se ve que los cuantificadores operan sobre el argumento sujeto, pero lo mismo aplica para el caso de los objetos cuantificados:

- (22) a. ✓ **Tzigtum** **heb'** **winh winak** ix-y-il ix ix.
 Muchos PL CLF hombre PFV-A3-ver CLF mujer
 'La mujer vio a muchos hombres.'
- b. * Ix-y-il **tzigtum** **heb'** **winh winak** ix ix.
 PFV-A3-ver muchos PL CLF hombre CLF mujer
- (23) a. ✓ **Masanil** **heb'** **winh winak** ix-y-il ix ix.
 todos PL CLF hombre PFV-A3-ver CLF mujer
 'La mujer vio a todos los hombres.'
- b. ?? Ix-y-il **masanil** **heb'** **winh winak** ix ix.
 PFV-A3-ver todos PL CLF hombre CLF mujer

El hecho de que las expresiones cuantificativas no puedan aparecer en posición posverbal es inesperado, dado que el Chuj es una lengua de verbo inicial. Además, es de resaltar la presencia del morfema de FA *-an* en el verbo tanto en (20a) como en (21a). Siguiendo nuestro análisis de la construcción de foco en Chuj, asumimos que la FD agente —entidad cuantificada— debe haber sido desplazada. Entonces ¿cómo se explica el hecho de que estas expresiones deben aparecer al principio de la oración?

En este punto es importante mencionar que las expresiones con el cuantificador *tzigtum*, como en (20b) y (22b) son constantemente juzgadas como inaceptables por nuestros colaboradores. Hemos decidido referir a los enunciados con el cuantificador *masanil* como en (21b) y (23b) como expresiones *casi inaceptables* (con “??”) debido a las siguientes razones. Primero, los colaboradores no ofrecen, por sí mismos, argumentos posverbales modificados por *masanil*, incluso cuando se controla la neutralidad del dis-

curso. En segundo lugar, cuando se les ofrece este tipo de oraciones, hay una variación considerable en sus juicios. Por ejemplo, cuando se les pide que juzguen la aceptabilidad de una frase como en (21b) en una escala del 1 al 5 (donde 1 es claramente inaceptable y 5 es perfectamente aceptable), la mayoría juzga el enunciado como “2” o “3” y no hemos podido identificar los contextos pragmáticos que harían que el uso de *masanil* en posición posverbal fuera más aceptable. Para el caso de *tzijtum*, los juicios son mucho más claros: este cuantificador recibe sistemáticamente un juicio de “1” cuando aparece en posición posverbal como en (20b) y (22b).¹⁰

Los resultados también apoyan la idea de que *masanil* se prefiere en posición inicial de la oración. La tabla en (24) muestra datos extraídos de una colección de 17 textos proporcionados por diferentes hablantes de Chuj de San Mateo Ixtatán (Mateo y Coon, 2018). Se puede ver en la tabla que cuando *masanil* modifica a una FD sujeto u objeto, se encuentra consistentemente en posición preverbal. En cambio si modifica a argumentos oblicuos, se encuentra tanto en posición preverbal como posverbal. Como veremos más adelante, este rasgo es muy importante para establecer la diferencia entre *masanil* y *tzijtum*, con respecto a los argumentos oblicuos.

(24) Posición de *masanil* dentro del corpus del Chuj de San Mateo Ixtatán

<i>masanil</i> como	Preverbal	Posverbal
Sujeto	22	0
Objeto	25	0
Oblicuo	8	18
Tópico a la derecha, sujeto	NA	1

¹⁰ Kotek y Erlewine (2019) presentan un ejemplo de elicitación que sugiere que *tzijtum* pueda aparecer inmediatamente después del verbo. Nosotros citamos ese ejemplo como agramatical en (i):

- (i) *Ix-w-il tzijtum mach heb' winh unin ix-ul ek'-i.
 PFV-A1.SG-ver muchos quién PL CLF niño PFV-venir DIR-VI
 'Yo vi a muchos niños que venían.'(marcado como gramatical en Kotek y Erlewine, 2019, p. 93)

Esta oración es consistentemente inaceptable para nuestros colaboradores. Creemos que puede deberse a una confusión de juicios y que se puede reanalizar como parte de una FC incrustada. En tal caso *tzijtum* ocuparía la posición preverbal del verbo incrustado:

- (ii) Ix-w-il-a' [_{FC} to tzijtum mach heb' winh unin ix-ul ek'-i].
 PFV-A1.SG-ver-VT COMP mucho/s quién PL CLF niño PFV-venir DIR-VI
 'Yo vi que muchos niños venían.'

Como *tzijtum* y *masanil* son cuantificadores, hay dos opciones analíticas para explicar su distribución: o (i) son cuantificadores-A o (ii) son cuantificadores-D. Si son cuantificadores-A, asumimos que se trata de casos de PNV. Después de todo, los cuantificadores que se expresan por medio de una predicación no verbal son muy comunes en las lenguas del mundo, sobre todo en las lenguas indígenas de Norteamérica (Davis y Matthewson, 2019). En este caso la posición inicial de los cuantificadores tiene su base en el hecho de que el Chuj es una lengua de predicado inicial. La presencia de la morfología de FA en el verbo sería resultado de una relativización del argumento agente:

(25) **La opción del cuantificador-A**

$[_{FPred} \text{ CUANT } [_{FC} [_{FD} \text{ la gente}]_1 \text{ que vio-FA al hombre } _1]]$
 Traducción literal: ‘Es CUANT la gente que vio al hombre.’

Si son cuantificadores-D, asumimos que el cuantificador es parte de una FD en posición de foco a la izquierda del verbo. El comportamiento del cuantificador, en este caso, se asemeja al comportamiento de las palabras interrogativas, que también provocan el desplazamiento a la izquierda del verbo:

(26) **La opción del cuantificador-D**

$[[_{FFoc} [_{FD} \text{ CUANT gente}]_1 \text{ vio al hombre } _1]]$
 Traducción literal: ‘CUANT gente vio al hombre.’

En el resto de esta sección, se argumentará que, si bien hay similitudes superficiales entre ambos tipos de cuantificadores, el análisis de cada uno lleva a decir que *tzijtum* y *masanil* no pertenecen a la misma clase. Con base en varios diagnósticos sintácticos, se puede argumentar que las opciones en (25) y (26) hacen referencia a diferentes expresiones cuantitativas. Nuestra principal propuesta es la siguiente:

(27) **Propuesta**

Tzijtum es un cuantificador-A y *masanil* es un cuantificador-D.

La discusión está estructurada tomando en cuenta las predicciones hechas para cada una de las posibilidades de análisis. Empezaremos con las predicciones que se esperan para tener el estatus de PNV, y luego las que refieren al estatus de FD.

Cuantificación y estatus de predicado no verbal

El análisis 1 en (25) predice que el cuantificador podría comportarse como un PNV, por lo tanto, un primer diagnóstico a considerar es si ambas expresiones cuantificativas pueden funcionar como predicado principal de una cláusula predicativa simple en Chuj. Hemos propuesto que sólo *tzijtum*, pero no *masanil*, es un PNV y entonces hacemos la siguiente predicción:

- (28) Si *tzijtum* es un cuantificador-A, su comportamiento es de PNV.
Si *masanil* es un cuantificador-D, su comportamiento es de FD y no es un PNV.

Ahora vamos a discutir tres diagnósticos que identifican un PNV en Chuj. Se mostrará que, en cada caso, *tzijtum* es compatible con estos diagnósticos, pero *masanil* no.

El primer diagnóstico a considerar es su aparición como predicados principales de una cláusula predicativa. El Chuj no tiene una cópula abierta, lo que significa que los PNV pueden combinarse con una FD para formar una oración completa. Retomamos los ejemplos de (9) repetidos aquí como (29a) para un caso de predicación nominal y como (29b) para ilustrar un caso de predicación adjetival:

- (29) a. **Sonum** ix. b. **Te-junk'olal** ix.
marimbista ella muy-feliz ella
'Ella es marimbista.' 'Ella es muy feliz.'

Si *tzijtum* es un PNV, debería poder co-ocurrir con una FD para formar una oración completa; y en (30) puede notarse que sí puede cumplir con esta función.

- (30) a. ¿**Tzijtum** heb' ix, tz-y-al chi', ha ix-e-yamanoch chi'?
muchos PL ella IPFV-A3-decir DEIC cuando PFV-A2.PL-empezar DEIC
'¿Había muchas mujeres, dicen, cuando ustedes empezaron?'
- b. Hi, **tzijtum** heb' ix.
sí muchos PL ella
'Sí, había muchas.' (txt, CD300715)

Por otra parte, el cuantificador *masanil* con una FD no puede formar una oración completa. De hecho, la secuencia de palabras en (31a) no puede usarse para expresar el significado de "todas ellas están aquí". Nuestros colaboradores conciden en la intuición de que (31a) es de algún modo "incompleta". Para poder funcionar como oración completa se necesita un predicado existencial que siga a la FD con cuantificador (31b).

- (31) a. **masanil** heb' ix t'atik
todos PL ella aquí
'Todas ellas aquí.' (No es una oración completa.)
- b. **Masanil** heb' ix ay ek' t'atik.
todos PL ella EXT DIR aquí
'Todas ellas están aquí.'

Otro diagnóstico para considerar que *tzijtum* es un PNV y que *masanil* no es el caso de las oraciones posesivas. Como en otras lenguas mayas (Coon, 2016), el Chuj tiene construcciones existenciales posesivas (el equivalente al verbo "tener" en español) que combinan un predicado existencial con un nominal poseído (32) (cf. Freeze, 1992).

- (32) **Ay** heb' winh h-uninal.
 EXT PL CLF A2.SG-hijo
 'Tú tienes hijos.' (Lit: Hay hijos tuyos.)

Ahora, consideremos los datos en (33). El cuantificador *tzijtum* puede reemplazar al predicado existencial para establecer una relación de posesión, lo cual sugiere que el cuantificador por sí mismo puede ser un PNV.

- (33) **Tzijtum** heb' winh h-uninal.
 muchos PL CLF A2.SG-hijo
 'Tú tienes muchos hijos.' (Lit: Son muchos tus hijos.) (txt, CM300715)

Por otra parte, la secuencia de palabras con *masanil* en (34a) no es en sí misma agramatical, simplemente no forma una oración completa. Y, aunque nuestros consultantes pueden traducir esta secuencia de palabras como "todos tus hijos", cuando les pedimos que lo reproduzcan ellos usan el predicado existencial posesivo (34b).

- (34) a. **masanil** heb' winh h-uninal
 todos PL CLF A2.SG-hijo
 'Todos tus hijos.' (No es una oración completa.)
- b. **Masanil** heb' winh h-uninal ay ek' h-et'ok.
 todos PL CLF A2.SG-hijo EXT DIR A2.SG-con
 'Todos tus hijos están contigo.'

Por último, hay una tercera predicción de un análisis predicacional de los cuantificadores en Chuj: las predicaciones secundarias. Las lenguas mayas de la subrama q'anjob'aleana (como el Chuj y el Q'anjob'al) presentan construcciones predicativas secundarias complejas (Mateo-Toledo, 2012). Tales construcciones involucran cláusulas complejas que combinan un PNV secundario con una cláusula sin aspecto. (35) es un ejemplo del Q'anjob'al.

- (35) [_{PRE} **Tz'ayil**] [_{FV} s-tz'aq-onh ix Malin xim patej].
 quemado A3-hacer.a.mano-DEP CLF Malin CLF tortillas
 'Están quemadas las tortillas que hizo Malin.' (Mateo-Toledo, 2012, p. 152)

En Chuj también encontramos este tipo de construcciones: en (36a) puede verse que el adjetivo *junk'olal* "contento" puede usarse como predicado secundario. El mismo tipo de templete puede usarse también con *tzijtum* (36b), como se espera de un PNV.

- (36) a. [_{PRE} **Junk'olal**] [_{FV} y-ek' heb' paxyalwum t'atik].
 contento A3-pasar PL visitante aquí
 'Están contentos los visitantes que pasaron por aquí.'

- b. [_{PRE} **Tzijtum**] [_{FV} y-ek' heb' paxyalwum t'atik].
 muchos A3-pasar PL visitante aquí
 'Son muchos los visitantes que pasaron por aquí.'

Por su parte, el cuantificador *masanil* no puede usarse como PNV secundario. La siguiente secuencia de palabras simplemente es agramatical en Chuj (no hay un contexto posible en la que esta oración pueda ser aceptable).

- (37) ***Masanil** y-ek' heb' paxyalwum t'atik.
 todos A3-pasar PL visitante aquí
 'Intentado literal: Fueron todos los visitantes que pasaron por aquí.'

Para resumir, mientras *tzijtum* pasa todos los diagnósticos de predicatividad, *masanil* falla en todos.¹¹ Esto apoya la idea de que *tzijtum* es un PNV y por tanto un cuantificador-A y que *masanil* no lo es. Ahora se analizarán los diagnósticos del estatus de FD, para demostrar que *masanil*, pero no *tzijtum*, tiene todos los signos de una FD, lo cual apoya aún más la propuesta que se hizo en (27).

Cuantificación y estatus de FD

Esta sección muestra las evidencias que apoyan que un cuantificador forme parte de una FD en Chuj. Se mostrará que mientras *masanil* está sintácticamente dentro de la FD a la cual cuantifica, *tzijtum* está claramente fuera de ella. Discutiremos tres predicciones: (i) la (in)capacidad de aparecer como complemento de una preposición, (ii) la (in) capacidad de ser parte del poseedor de una FD posesiva, y (iii) la (in)capacidad de ser un tópico.

Un camino para identificar el estatus de FD en Chuj es comprobar si una expresión puede ser complemento de una preposición. Las preposiciones en Chuj sólo pueden seleccionar expresiones nominales y no pueden seleccionar predicados verbales y no verbales. Entonces, si *tzijtum* es un PNV, no debería aparecer como complemento de una

¹¹ Un dictaminador anónimo pregunta si la inaceptabilidad de *masanil* en los ejemplos (34a) y (37) podría recibir una explicación alternativa debido al hecho de que los cuantificadores fuertes no pueden aparecer en oraciones existenciales (Milsark, 1974). Creemos que dicha explicación alternativa nos llevaría a una suposición incorrecta: que los cuantificadores fuertes no pueden ser predicados no verbales. Sabemos de manera independiente que los cuantificadores fuertes, incluidos aquellos que parecen expresar cuantificación universal, pueden ser predicativos (véase la discusión en las secciones 3.3 y 3.5 de Davis y Matthewson (2019); Lee (2008) sobre el zapoteco de San Lucas Quiaviní y Bruening (2008) sobre el passamaquoddy, donde los cuantificadores fuertes se comportan como predicados no verbales). De hecho, el caso en español de *todo* puede servir de predicado en oraciones como *eran todos*. Esto significa que los datos en (34a) y (37) no pueden descartarse sobre la base de la distinción entre cuantificadores débiles y fuertes.

preposición. En cambio, si *masanil* es un cuantificador-D, debería poder aparecer como complemento de una preposición. Esta predicción se cumple. Consideremos primero un ejemplo con *masanil*:

(38) a. ✓ [_{FP} T'a masanil chonhab'] ix-in-xit' ek'-i.
 PREP todos pueblo PFV-B1.SG-ir DIR-VI
 'Fui a todos los pueblos.'

b. ✓ Ix-in-xit' ek' [_{FP} t'a masanil chonhab'].
 PFV-B1.SG-ir DIR PREP todos pueblo
 'Fui a todos los pueblos.'

Claramente, *masanil* puede aparecer como el complemento de la preposición *t'a*. Se advierte también que la FP puede ser tanto preverbal como posverbal, y este hecho es compatible con los resultados del corpus que mostramos en (24). Esta opcionalidad será relevante a la hora de esbozar un análisis sintáctico de *masanil* más adelante.

Para el caso de *tzijtum*, encontramos que este cuantificador no puede ser complemento de una preposición, independientemente de la posición de la FP en la oración:

(39) * T'a **tzijtum** chonhab' ix-in-xit' ek'-i.
 PREP muchos pueblo PFV-B1.SG-ir DIR-VI
 'Significado intentado: Fui a muchos pueblos.'

Para poder obtener el significado deseado en (39), debe utilizarse una construcción que contenga un pronombre relativo, pero este pronombre relativo sólo se usa en los casos en los que se relativiza una FD oblicua. Esto sugiere que la expresión nominal *chonhab'* en (40) se relativiza para poder dar lugar al siguiente significado literal: "son muchos los pueblos a los que fuimos".

(40) **Tzijtum** chonhab' **b'aj** ix-onh-xit' ek'-i.
 muchos pueblo PRON.REL PFV-B1.PL-ir DIR-VI
 'Fuimos a muchos pueblos.'

En el ejemplo anterior se observa que *tzijtum* es un PNV y su argumento es una cláusula relativizada. El cuantificador *masanil* puede aparecer en una secuencia similar de palabras, pero vemos, otra vez, que (41a) no se puede interpretar como una oración completa. Para formar una oración completa se requiere la presencia de un predicado, como ocurre en (41b), donde el predicado (no verbal en este caso) aparece en la posición final, debido a que el constituyente con *masanil* ocupa la posición inicial de foco.

(41) a. **masanil** chonhab' **b'aj** ix-onh-xit' ek'-i.
 todos pueblo PRON.REL PFV-B1.PL-ir DIR-VI
 'todos los pueblos a los que fuimos...' (Oración incompleta.)

- b. **Masanil** chonhab' **b'aj** ix-onh-xit' ek'-i **te'-wach'**.
 todos pueblo PRON.REL PFV-B1.PL-ir DIR-VI muy-bonito
 'Todos los pueblos a los que fuimos eran muy bonitos.'

Una segunda forma de identificar el estatus de FD en Chuj es comprobar si un cuantificador puede formar parte del poseedor de una frase posesiva, rasgo que se restringe a las FD (y no a los verbos o PNV). Siguiendo nuestra propuesta, se predice que sólo *masanil* puede cuantificar al poseedor en una FD, mientras que *tzijtum* no puede. Con *masanil* vemos que esta predicción se cumple:

- (42) ✓ W-ojtak [heb' y-et'b'eyum [_{POS} **masanil** heb' ix ix]].
 A1.SG-conocer PL A3-compañero todos PL CLF mujer
 'Yo conozco a las parejas de todas las mujeres.'

La predicción también aplica para *tzijtum* en el sentido de que no puede aparecer como cuantificador de un poseedor (43a). Para transmitir el significado deseado, *tzijtum* debe aparecer en posición inicial (43b), tomando como sujeto una relativa cuyo núcleo es el poseedor de una relación posesiva. El significado literal de la siguiente oración es: "son muchas las mujeres de las cuales yo conozco a sus parejas".

- (43) a. *W-ojtak [heb' y-et'b'eyum [_{POS} **tzijtum** heb' ix ix]].
 A1.SG-conocer PL A3-pareja muchos PL CLF mujer
 'Yo conozco a las parejas de muchas mujeres.'

- b. **Tzijtum** heb' ix ix w-ojtak heb' y-et'b'eyum.
 muchos PL CLF mujer A1.SG-conocer PL A3-pareja
 'Yo conozco a las parejas de muchas mujeres.'

Una tercera y última forma de identificar si un cuantificador es interno o externo al dominio nominal es probar si puede aparecer como tópico. Sabemos que sólo las FD pueden ser tópicos en Chuj, mientras que los verbos y los PNV no pueden. Entonces, si la propuesta en (27) es correcta, predecimos que una expresión con *masanil* podría ser tópico, lo cual es efectivamente posible, como se muestra en (44).

- (44) ✓ [_{TOP} **Masanil** heb' ix unin]₁ ix-y-awt-ej ch'anh Popol Wuj [**heb' ix**]₁.
 todos PL CLF niño PFV-A3-leer-VTD CLF Popol Wuj PL ellas
 ≈ 'En cuanto a todas las niñas, ellas leyeron el Popol Wuj.'

Este ejemplo muestra la mayoría de las propiedades de la topicalidad en Chuj que se discutieron antes: (i) aparece a la izquierda del verbo, (ii) le sigue inmediatamente una considerable pausa prosódica (indicada por una coma), y (iii) está coindexado con una copia pronominal *heb' ix* "ellas" que está en su posición posverbal no marcada. Sólo hay una propiedad disinta y es que no lleva la marca *ha* (cuestión que discutiremos más adelante).

El cuantificador *tzijtum*, por su parte, no puede ocurrir como tópico. Para lograr el significado intentado en (45a), el cuantificador debe ocurrir después de una FD topicalizada (45b). En este ejemplo la copia pronominal del argumento topicalizado está en la FD relativizada como argumento del PNV. El significado literal de esta oración sería: “En cuanto a las niñas, son muchas de ellas las que leyeron el Popol Wuj.”

- (45) a. * [_{TOP} **Tzijtum** heb' ix unin] ix-y-awt-ej ch'anh Popol Wuj heb' ix.
 Muchos PL CLF niño PFV-A3-leer-VTD CLF Popol Wuj PL ellas
 ‘En cuanto a muchas de las niñas, ellas leyeron el Popol Wuj.’
- b. ✓ [_{TOP} Ha heb' ix unin]₁ **tzijtum** [heb' ix]₁ ix-y-awt-ej ch'anh Popol Wuj.
 APV PL CLF niño muchos PL ellas PFV-A3-leer-VTD CLF Popol Wuj
 ≈ ‘En cuanto a las niñas, muchas de ellas leyeron el Popol Wuj.’

Estos datos siguen el análisis del cuantificador *tzijtum* como PNV. A saber: (i) no se puede topicalizar con la FD a la que cuantifica y (ii) la expresión con este cuantificador sirve como el predicado principal de una oración cuyo argumento está topicalizado.

Resumen

En este apartado se muestra la similitud superficial que se observa entre los cuantificadores *tzijtum* y *masanil*: ambos se encuentran en posición inicial de la oración, al menos cuando cuantifican sobre argumentos principales del verbo. El objetivo de esta sección es demostrar que esa similitud sólo es aparente ya que tienen una diferencia sustancial: *tzijtum* es un cuantificador-A que funciona como PNV y *masanil* es un cuantificador-D que forma parte de la FD. Los diagnósticos que se utilizan para probar esta distinción se resumen a continuación:

(46) Pruebas para determinar el estatus de PNV y de FD

Prueba para	Diagnósticos	<i>Tzijtum</i>	<i>Masanil</i>
PNV	Predicado principal de cláusula	✓	X
	Predicado posesivo (“tener”)	✓	X
	Predicado secundario	✓	X
FD	Parte del complemento de una FP	X	✓
	Parte de poseedor en una FD	X	✓
	Parte de una FD topicalizada	X	✓

Así pues, hay dos tipos de cuantificadores de posición inicial en Chuj. En la siguiente sección se esbozarán los análisis sintácticos para cada uno de ellos. Ambos tipos de cuantificadores tienen una motivación para aparecer en la periferia izquierda del verbo, ya sea por la relativización o por el desplazamiento de las frases de foco. Analizaremos primero los cuantificadores-A y después los cuantificadores-D.

Además de los análisis sintácticos de los cuantificadores, se mostrará que *tzigtum* y *masanil* no son únicos en su categoría y que hay otros cuantificadores que se comportan como ellos. También se identificará una segunda categoría de cuantificador-D que, al contrario de *masanil*, puede aparecer sin problema en posición posverbal.

CUANTIFICADORES-A COMO PREDICADOS NO VERBALES

En las lenguas mayas, el dominio verbal ha sido estudiado a fondo, sin embargo, hay relativamente pocos estudios sobre la predicación no verbal (Mateo-Toledo, 2012; Coon, 2014; Armstrong, 2017; Coon y Martinović, 2023). Aquí adoptaremos el análisis de los PNV que hace Coon (2014) para otra lengua maya: el ch'ol. Coon se basa en construcciones similares en lenguas austronesias para proponer que los sujetos de los PNV en ch'ol se analizan como argumentos internos (Sabbagh, 2011) y no como argumentos externos (contradiendo los análisis de la predicación en inglés que hacen Bowers, 1993; Baker, 2003 y den Dikken, 2006). La propuesta que vamos a seguir (el sujeto como argumento interno del PNV) se puede esquematizar como en (47).

(47) La sintaxis de los PNV en lenguas mayas (Coon, 2014)

$[_{\text{FPred}} \text{PNV} [_{\text{FD}} \text{SUJETO}]]$

Si aplicamos esta sintaxis a PNV cuantificativos como *tzigtum* en Chuj y nos enfocamos en el análisis de los cuantificadores-A, tenemos el análisis básico en (48b), donde *tzigtum* es un PNV que toma como argumento interno al pronombre *heb' ix* (ellas), como en (48a).

(48) a. ✓ Tzigtum $[_{\text{SUJ}} \text{heb' ix}]$.
 muchos PL ellas
 'Ellas son muchas.'

b. $[_{\text{FPred}} \text{tzigtum} [_{\text{FD}} \text{heb' ix}]]$

Volviendo al ejemplo (1), que se repite a continuación, proponemos que el sujeto del PNV en este caso es un agente relativizado. Recordemos que la relativización de los sujetos transitivos en Chuj da lugar a la morfología de FA en la raíz verbal. Con esto en mente, deducimos que la construcción de FA es obligatoria cuando se cuantifica sobre un sujeto transitivo.

- (49) a. **Tzijtum heb' ix ix ix-il-an winh winak.**
 muchos PL CLF mujer PFV-ver-FA CLF hombre
 'muchas mujeres vieron al hombre.'

b. [_{FPred} *tzijtum* [_{FD} *heb' ix ix* [_{FC} *ix-il-an winh winak* _]]]

La construcción sin FA como alternativa a (49a) no es posible como se puede ver en (50). En tal caso, la expresión con *tzijtum* podría ser el objeto focalizado, el cual no requiere una morfología de foco de agente.

- (50) * **Tzijtum heb' ix ix ix-y-il winh winak.**
 muchos PL CLF mujer PFV-A3-ver CLF hombre
 Lecutra buscada: 'Muchas mujeres vieron al hombre.'
 Podría significar: 'El hombre vio a muchas mujeres.'

Con esto se concluye el análisis de los cuantificadores-A como PNV en Chuj. Es importante destacar que hemos podido responder a algunas de las preguntas que planteamos al principio. Una de ellas es ¿por qué las construcciones con *tzijtum* tienen que aparecer en una posición inicial de la oración? La respuesta es simple: porque el Chuj es una lengua de predicado inicial. Otra pregunta es ¿qué tipo de operaciones de movimiento se llevan a cabo en las oraciones que contienen cuantificadores como *tzijtum*? La respuesta es que las oraciones complejas con *tzijtum*, como (1)/(49), implican un proceso de relativización. Esto también explica por qué la morfología de FA es necesaria siempre que *tzijtum* cuantifica a un sujeto transitivo.

En el apéndice se proporciona una lista de cuantificadores que forman parte de la misma categoría que *tzijtum* y es de resaltar que todos ellos pertenecen a la clase semántica “vagos” (Partee, 1989) o “cuantificadores de valor de juicio” (Keenan y Paperno, 2012) como “muchos” o “pocos”, cuya interpretación sólo se puede juzgar en contexto. Aunque no se proporcionan ejemplos para cada uno de los cuantificadores de este tipo, se destaca que cualquiera de ellos puede sustituir a *tzijtum* en los ejemplos anteriores.

ANÁLISIS DE DOS TIPOS DE CUANTIFICADORES-D

Esta sección se ocupa del análisis de los cuantificadores del tipo *masanil* en Chuj, los cuales suelen aparecer en la posición inicial de la oración, como en (2). Como ya se mencionó, *masanil* es un cuantificador-D que ocurre en la proyección extendida de la FD. La pregunta a resolver aquí es por qué las FD que contienen *masanil* ocurren en la posición inicial de la oración cuando son argumentos principales del verbo. Proponemos que hay dos tipos de cuantificadores-D en Chuj: cuantificadores-D básicos y cuantificadores-D de foco (del tipo de *masanil*); los primeros no tienen ningún efecto

para la posición sintáctica de los argumentos que los contienen y los segundos están lexicalmente especificados para aparecer en posición de foco.

Cuantificadores-D básicos

Como ya se vio, *masanil* prefiere que el argumento que lo hospeda aparezca en la periferia izquierda, sin embargo, no todos los cuantificadores-D en Chuj muestran tal requerimiento. En (51) se pueden ver diferentes usos de *jantak*, que como se indica en la traducción puede significar “mucho” o “todo”, según el contexto.¹²

- (51) a. Ix-in-y-il [_{Suj} **jantak** heb' anima'].
 PFV-B1.SG-A3-ver JANTAK PL gente
 ‘Mucha gente me vio.’
- b. Ix-ko-molan-an [_{Obj} **jantak** heb' ix ch'okch'ok chonab'il].
 PFV-A1.PL-A3-reunir-CON JANTAK PL CLF diferente pueblos
 ‘Entonces, nosotros reunimos a todas las mujeres de los diferentes pueblos.’
 (txt, CD300715)
- c. Ix-och wyolasyon t'a kib'an [_{Obj} yoj **jantak** heb'winh soldado].
 PFV-entrar violación PREP sobre.nosotros por JANTAK PL CLF soldado
 ‘Muchos soldados nos violaron.’
 Lit. ‘La violación entró en nosotros por muchos soldados.’ (txt, CD300715)

En (51), se puede ver que *jantak* puede ser posverbal y modificar al sujeto (51a), a un objeto (51b) o a una FD dentro de una frase oblícua (51c). Una propiedad que unifica a los cuantificadores-D básicos es que sus argumentos pueden funcionar como único argumento de un PNV. En (52) pueden verse algunos pares mínimos con el PNV *pitzan* “despertarse” (véase el apéndice para otros cuantificadores).

- (52) Cuantificadores-D básicos en Chuj
- a. Pitz-an [**jun** winh unin].
 despertar-EST INDF CLF niño
 ‘Un niño está despierto.’

¹² Hay que mencionar que *jantak* también significa “cuántos”, cuando se usa como palabra interrogativa, y en tales casos debe aparecer preverbalmente; además, es de resaltar que *jantak* no es el único cuantificador que tiene doble interpretación existencial/universal, *junjun* (52b) puede significar “algunos” o “cada” dependiendo el contexto (cf. Royer, 2022a). Este fenómeno también se ha reportado para otras lenguas mayas, como el kaqchikel (Henderson, 2014). Se deja el análisis de este tipo de cuantificadores para trabajos futuros.

b. Pitz-an [junjun heb' winh unin].
 despertar-EST INDF.PL/cada PL CLF niño
 'Cada/algunos niño/s está/n despierto/s.'

c. Pitz-an [jay-wanh heb' winh unin].
 despertar-EST poco-CLF.NUM PL CLF niño
 'Unos cuantos niños están despiertos.'

Los ejemplos de (52) no son posibles con un cuantificador-A como *tzijtum* en (53). La explicación es simple: si *tzijtum* es un PNV, entonces no puede co-ocurrir con otro PNV:

(53) * Pitz-an [tzijtum heb' winh unin].
 despertar-EST mucho/s PL CLF niño
 Significado intentado: 'Muchos niños están despiertos.'

En cuanto al cuantificador *masanil*, en (54) se nota que hay una preferencia, otra vez, por la posición inicial (preverbal) de foco:

(54) a. ✓ [Masanil heb' winh unin] pitz-an.
 Todos PL CLF niño despertar-EST
 'Todos los niños están despiertos.'

b. ?? Pitz-an [masanil heb' winh unin].
 despertar-EST todos PL CLF niño
 'Todos los niños están despiertos.'

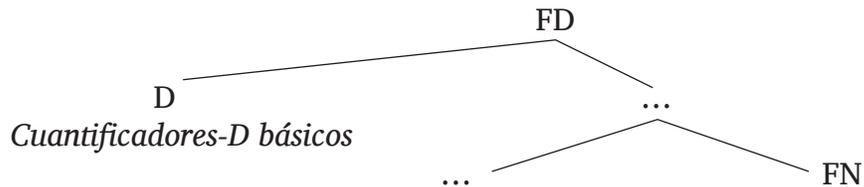
Por último, puede observarse que los argumentos con cuantificadores-D básicos se comportan de manera semejante a los argumentos sin cuantificadores, en el sentido de que pueden focalizarse o topicalizarse. Ya se discutió el tipo de morfología que toma el verbo cuando sus argumentos son focalizados o topicalizados. Es importante destacar aquí otra diferencia interesante entre los cuantificadores-D básicos y los cuantificadores-D de foco: los básicos requieren la presencia del marcador preverbal *ha*, como cualquier otro argumento (55), mientras que este marcador no está en los de foco (54a).

(55) a. [_{FOC} *(Ha) jantak heb' anima'] ix-chel-an waj Xun.
 APV muchos PL gente PFV-abrazar-FA CLF Xun
 'Fue mucha la gente que abrazó a Xun.'

b. [_{TOP} *(Ha) = xo jantak heb' winh w-et'b'eyum], ay heb' winh
 APV = ADV muchos PL CLF A1.SG-compañero EXT PL ellos
 hin-ch'ox y-il-a'.
 A1.SG-mostrar A3-ver-VT
 'En cuanto a muchos de mis amigos, yo les enseñé.' (txt, CM300715)

En Royer, 2022a se propuso un análisis de los cuantificadores indefinidos en Chuj como núcleos de FD, o sea, son determinantes y aquí se extiende ese análisis a todos los cuantificadores-D básicos en (52) y en el apéndice, y se esquematizan como en (56).

(56) Sintaxis de los cuantificadores-D básicos



Ahora que tenemos una propuesta para la sintaxis de los cuantificadores-D básicos, volvamos al análisis de los cuantificadores-D de foco, como *masanil*.

Cuantificadores-D de foco

La principal diferencia entre los cuantificadores-D básicos y los cuantificadores-D de foco es que los de foco prefieren que las expresiones a las cuales cuantifican aparezcan en la periferia izquierda de la oración. Recordemos las principales condiciones distribucionales de *masanil*:

(57) El cuantificador *masanil*...

- debe estar en la periferia izquierda cuando forma parte de una FD argumental;
- puede ser posverbal cuando la FD en la que se encuentra no es un argumento directo del verbo.

Las condiciones esbozadas en (57) concuerdan con la distribución de las FD focalizadas en Chuj que se mencionaron en (16) y que se repiten en (58).

(58) Las frases focalizadas en Chuj:

- a. deben estar en la periferia izquierda (es decir, a la izquierda del conjunto verbal) cuando la FD es argumento del verbo.
- b. pueden estar en su posición posverbal *in situ* en los otros casos.

Por todo lo anterior, proponemos que *masanil*, al menos cuando se utiliza como cuantificador-D (véase la nota 9), es un elemento sensible al foco. Con base en trabajos anteriores (como Cable, 2010; Coon *et al.*, 2021; Hedding, 2022; Branan y Erlewine, 2023) se puede decir que la sensibilidad al foco es característica de un rasgo sintáctico, en este caso [FOC], que proviene de *masanil* (59). En este sentido, *masanil* tiene una distribución semejante a las palabras interrogativas, que también requieren aparecer en posición de foco en Chuj.

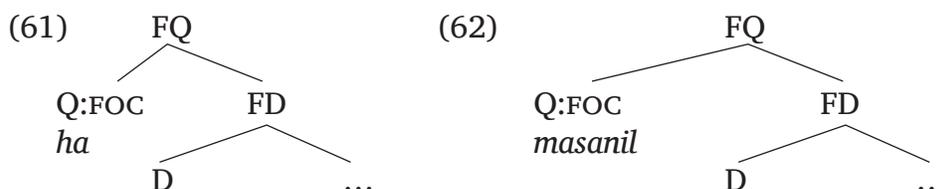
(59) **Propuesta para *masanil***

Masanil es un cuantificador que está marcado con un rasgo [FOC] y por tanto suele aparecer en la posición dedicada al foco dentro de la cláusula: la posición inicial.

Un dato interesante acerca de *masanil* es que, a diferencia de otros cuantificadores-D, no puede combinarse con el marcador preverbal *ha*, como se puede ver en (60):

- (60) (*Ha) **Masanil** heb' ix-awt-an ch'anh libro.
 APV todos PL PFV-leer-FA CLF libro
 'Todos ellos leen el libro.'

Proponemos que la razón por la que *masanil* no puede co-ocurrir con *ha* es que ambos ocupan una misma posición sintáctica, que etiquetamos como "Q:FOC" y que forma parte del punto más alto del dominio nominal extendido. Esta idea, esquematizada en (61), se basa en trabajos como los de Cable (2010), Hedding (2022), Branán y Erlewine (2023), que plantean que el desplazamiento de una FD a la periferia izquierda siempre resulta de una concordancia que se hace entre una posición clausal de la periferia izquierda y una partícula del dominio nominal, la cual podría ser una partícula interrogativa (Q) (Cable, 2010) o una partícula sensible a las alternativas de foco, que en este caso sería *ha*. Este análisis se puede extender a otro tipo de expresiones sensibles al foco como el cuantificador *masanil*, de tal manera que *masanil* ocupa la misma posición sintáctica que *ha* y eso explica por qué no pueden ocurrir en la misma oración:



A partir de este análisis, se puede explicar por qué los argumentos modificados con *masanil* o con *ha* tienen que aparecer en posición inicial de la oración. Estos argumentos entran en concordancia con un operador, "FOC" en (62), lo que provoca su desplazamiento a principio de oración (la concordancia se indica con línea punteada):

- (62) b. [_{FFoc} [_{FQ} *masanil* [_{FD} *heb' ix ix*]] FOC [_{FC} *ix-il-an winh winak*]]

Con este análisis de los cuantificadores-D de foco, se concluye este apartado resaltando un punto importante sobre la distribución preferida de las FD con *masanil*.¹³ Hay

¹³ Royer *et al.* (en prensa, sección 5.2) discuten otras predicciones de nuestro análisis que necesitan explicaciones, como a) el hecho que las FD con *masanil* y *ha* pueden aparecer en posición de tópico

casos en los que un cuantificador-D de foco no tiene que moverse a la posición inicial. Es el caso de las FD con *masanil* que surgen en una posición oblicua, o de los poseedores en FD posesivas, las cuales pueden permanecer *in situ*. En esos casos, sugerimos que tales FD no pueden tener concordancia con el operador [FOC]. El caso de los poseedores parece ser lo más claro en el idioma, como se muestra en (63):

- (63) * ¿Mach ix-h-il [ix y-une [<mach>]]?
 quién PFV-A2.SG-ver CLF A3-hijo quién
 Significado intentado: ‘¿De quién es la hija que viste?’

En Chuj no es posible la subextracción del poseedor fuera de una FD a la posición de foco, y por tanto no es compatible con el rasgo [FOC] (esto es contrario a otras lenguas mayas como el ch’ol; ver también la discusión en Royer, 2023). Lo mismo se podría sugerir para las FP oblicuas: una FP con *masanil* no es accesible para establecer una concordancia con el rasgo [FOC]. Entonces, el hecho de que puedan aparecer opcionalmente en la periferia izquierda tiene que explicarse sin recurrir al movimiento a la posición de foco. Una opción es adoptar la propuesta de Royer, 2023, según la cual las FP preverbiales en Chuj están generadas en una posición periférica, en vez de llegar a la posición preverbal a través de movimiento (véase Royer, 2023, sección 3.4, para evidencias basadas en patrones de correferencia en Chuj).

Resumen

En esta sección se distinguieron dos tipos de cuantificadores-D: los básicos, que no tienen efectos en la distribución sintáctica de los argumentos nominales, y los de foco, que prefieren que sus argumentos aparezcan en una posición preverbal. Se propuso que los cuantificadores-D básicos no tienen restricciones de aparecer en la periferia izquierda y su proyección máxima es una FD, como se muestra en el esquema (56). Por su parte los cuantificadores-D de foco prefieren la periferia izquierda y su proyección máxima es una FQ como se ve en (62). Éstos últimos entran en concordancia con un rasgo [FOC] con ocurrencia en la periferia izquierda, y así funcionan de una manera similar a otros elementos sensibles a las alternativas de foco como *ha* (61) o palabras interrogativas.

CONCLUSIÓN

En este trabajo se identificaron, describieron y analizaron diferentes clases de expresiones cuantificativas en Chuj. Al hacerlo, se respondieron las preguntas planteadas al principio de este trabajo:

además de la posición de foco y b) el hecho de que las FD con *masanil* puedan co-ocurrir con otras palabras focalizadas dentro de la oración. Referimos a los lectores a este artículo para más detalles.

- 1 ¿Por qué algunos cuantificadores deben aparecer en posición inicial de la oración?
- 2 ¿Qué tipos de operaciones sintácticas están involucradas para que ciertos cuantificadores como en (1-a) y (2-a) aparezcan en posición inicial?
- 3 ¿Cómo se distinguen las frases con cuantificadores que aparecen en posición inicial de otras expresiones, incluidos otros cuantificadores, que no tienen que aparecer en esta posición?

Con respecto a la primera cuestión, argumentamos que, independientemente de las similitudes entre (1a) y (2a), los cuantificadores que aparecen en posición inicial en Chuj no forman una clase homogénea: por una parte, están los cuantificadores-A como *tzijtum*, que funcionan como PNV (dado que el Chuj es un idioma de predicado inicial, este tipo de cuantificadores tiene que ocupar la posición inicial de la oración); por otra parte, hay cuantificadores como *masanil*, que identificamos como cuantificadores-D de foco y que, como su nombre lo indica, suelen aparecer en posición inicial de foco. Otro hallazgo interesante que encontramos es que la distribución de estas construcciones es similar a las expresiones focalizadas en general.

En cuanto a la segunda pregunta, que es relevante para ambos tipos de cuantificadores (los A y los D), proponemos que tanto las construcciones con cuantificadores-D de foco como con cuantificadores-A suelen implicar el movimiento de una FD: los primeros se mueven a la posición de foco cuando son argumentos directos del verbo, mientras que los segundos ocupan la posición inicial de la oración y seleccionan un argumento relativizado, el cual implica movimiento de la FD que se relativiza. Este tipo de comportamiento de los cuantificadores-A en Chuj es similar a lo que se ha observado en otras lenguas indígenas de América (véase por ejemplo Davis y Matthewson, 2019). En cuanto a los cuantificadores-D de foco, se observó que se comportan de manera similar a las palabras interrogativas que requieren un movimiento a la posición inicial de foco; tales cuantificadores han sido observados en otros trabajos sobre distintas lenguas (Kiss, 1991; Szabolcsi, 1997; Chung, 1998, 2008; Barchas-Lichtenstein, 2012; Ostrove, 2018).

Finalmente, para responder la pregunta 3, argumentamos que los cuantificadores-D de foco se distinguen formalmente de otras FD que no tienen que aparecer en posición inicial de la oración, como es el caso de los cuantificadores-D básicos que a menudo se encuentran *in situ* en posición posverbal. Con base en Cable (2010), Hedding (2022) y Branan y Erlewine (2023), propusimos que la principal diferencia entre los dos tipos de cuantificadores-D, los básicos y los de foco, es la presencia/ausencia del rasgo [FOC], que en los básicos está ausente y en los de foco está presente. Este hecho permitió identificar una tercera clase de cuantificadores en Chuj, contribuyendo así al estudio y la comprensión de los cuantificadores en las lenguas mayas, que hasta ahora son escasos (Henderson, 2016).

APÉNDICE: INVENTARIO DE LOS CUANTIFICADORES EN CHUJ

(64) Inventario de cuantificadores sobre entidades en Chuj de San Mateo Ixtatán

Cuantificadores-D básicos como argumentos regulares

<i>jun</i>	uno/determinante indefinido singular
<i>juntzanh</i>	unos/determinante indefinido plural
<i>junjun</i>	unos/cada
<i>tzun</i>	uno (afectivo/diminutivo)
<i>jantak</i>	mucho(s)/todo(s)
<i>jab'</i>	un poco de (para sustantivos de masa)
<i>chab'ox-#.CLF</i>	un poco
<i>jay-#.CLF</i>	poco

Cuantificadores-D Foco (muestran preferencia preverbal)

<i>masanil</i>	todo(s)
<i>yalnhej + interrogación</i>	indefinido de elección libre
<i>palabras interrogativas</i>	palabras interrogativas usadas en preguntas

Cuantificadores-A Predicativos

<i>tzijtum</i>	mucho(s)
<i>pim</i>	mucho(s) (grueso)
<i>jantaknhej</i>	mucho(s)
<i>ma(nh)jantak(ok)</i>	mucho(s)
<i>niwan</i>	mucho (para sustantivos de masa, “grande”)
<i>wal</i>	mucho(s)
<i>kenhej</i>	poco(s)
<i>jujunnhej</i>	poco(s)
<i>chekelnhej</i>	poco(s)
<i>kenan</i>	poco(s)
<i>jay-#. CLF-nhej</i>	poco(s)
<i>jab'tzin</i>	poco (para sustantivos de masa)
<i>chab'tzin</i>	poco (para sustantivos de masa)

BIBLIOGRAFÍA

- AISSEN, Judith. 1992. "Topic and focus in Mayan", *Language* 68: pp. 43-80.
- AISSEN, Judith. 2000. "Prosodic conditions on anaphora and clitics in Jakaltek", en Andrew Carnie y Eithne Guilfoyle (eds.), *The Syntax of Verb Initial Languages*. Oxford: Oxford University Press, pp. 185-200.
- AISSEN, Judith. 2017a. "Correlates of ergativity in Mayan", en Jessica Coon, Diane Masmam y Lisa Travis (eds.), *Oxford Handbook of Ergativity*. New York: Oxford University Press, pp. 737-758.
- AISSEN, Judith. 2017b. "Information structure in Mayan", en Judith Aissen, Nora C. England y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *The Mayan Languages*. Routledge, pp. 293-325.
- AISSEN, Judith. 2023. "Documenting topic and focus". *Language Documentation and Conservation*, pp. 11-57.
- AISSEN, Judith, Nora C. ENGLAND, y Roberto ZAVALA MALDONADO. 2017. *The Mayan Languages*. Routledge Language Family Series. New York: Routledge.
- ALONSO-OVALLE, Luis y Justin ROYER. 2022. "Modality in the nominal domain: The Chuj *Yalnhej* DPs", en Nicole Dreier, Chloe Kwon, Thomas Darnell y John Starr (eds.), *Linguistic Society of America*, vol. 31: *Semantics and Linguistic Theory*, pp. 61-81.
- ALONSO-OVALLE, Luis y Justin Royer. 2024. "Modal indefinites and semantic variation: Lessons from Chuj". *Semantics & Pragmatics*. 17. pp. 1-54
- ANDERBOIS, Scott. 2017. "Focus, interrogation, and indefinites", en Judith Aissen, Nora C. England y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *The Mayan Languages*. Routledge, ANDERBOIS, Scott. 348-361.
- ANDERBOIS, Scott y Miguel Oscar CHAN DZUL. 2021. "Headless relative clauses in Yucatec Maya", en Ivano Caponigro, Harold Torrence y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *Headless relative clauses in Mesoamerican languages*. Oxford University Press, pp. 444-474.
- ARMSTRONG, Grant. 2017. "The syntax of non-verbal predication in Yucatec Maya", *Cuadernos de Lingüística* 4: pp. 137-212.
- BAKER, Mark C. 2003. *Lexical categories: Verbs, nouns and adjectives*. Cambridge University Press.
- BARCHAS-LICHTENSTEIN, Jena. 2012. "Garifuna quantification", en Edward L. Keenan y Denis Paperno (eds.), *Handbook of Quantifiers in Natural Language*. Dordrecht: Springer, pp. 165-226.
- BIELIG, Louisa. 2015. *Resumptive classifiers in Chuj high topic constructions*, tesis de licenciatura. Canadá: McGill University.
- BOCHNAK, Ryan y Lisa MATTHEWSON. 2020. "Techniques in complex semantic field-work", *Annual Review of Linguistics* 6: pp. 261-283.
- BOWERS, John. 1993. "The syntax of predication", *Linguistic Inquiry* 24: 591-656.
- BRENNAN, Kenyon y Michael YOSHITAKA ERLEWINE. 2023. "Anti-pied-piping". *Language* 99. pp. 603-653.

- BUENROSTRO, Cristina. 2004. “El sufijo *-an* en el Chuj de San Mateo Ixtatán”, *Anales de Antropología* 38: pp. 255–267.
- BUENROSTRO, Cristina. 2013. *La voz en Chuj de San Mateo Ixtatán*, tesis de doctorado. México: El Colegio de México.
- BUENROSTRO, Cristina. 2021. *Relaciones gramaticales y disminución de la transitividad en Chuj*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CABLE, Seth. 2010. *The Grammar of Q: Q-Particles, Wh-Movement and Pied-Piping*. Oxford: Oxford University Press.
- CAN PIXABAJ, Telma. 2021. “Headless relative clauses in k’iche’”, en Ivano Caponigro, Harold Torrence y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *Headless relative clauses in Mesoamerican languages*. Oxford University Press, pp. 260–289.
- CAPONIGRO, Ivano, Harold TORRENCE y Roberto ZAVALA MALDONADO. 2021. *Headless relative clauses in Mesoamerican languages*. Oxford: Oxford University Press.
- CHUNG, Sandra. 1998. *The design of agreement: Evidence from Chamorro*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- CHUNG, Sandra. 2008. “Possessors and definiteness effects in two Austronesian languages”, en Lisa Matthewson (ed.), *Quantification: A cross-linguistic perspective*. Brill, pp. 179-224.
- CLEMENS, Lauren Eby y Jessica COON. 2018. “Deriving verb initial order in Mayan”, *Language* 94: pp. 237-280.
- COON, Jessica. 2014. “Predication, tenselessness, and what it takes to be a verb”, en Hsin-Lun Huang, Ethan Poole y Amanda Rysling (eds.), *Proceedings of the 43rd meeting of the Northeast Linguistics Society (NELS 43)*, CreateSpace, pp. 77-90.
- COON, Jessica. 2016. “Mayan morphosyntax”, *Language and Linguistics Compass* 10: pp. 515-550.
- COON, Jessica, Nico BAIER, y Theodore LEVIN. 2021. “Mayan Agent Focus and the ergative extraction constraint: Facts and fictions revisited”, *Language* 97: pp. 269-332.
- COON, Jessica y Martina MARTINOVIĆ. 2023. “Predication, specification, and equation in Ch’ol”, en Suet-Ying Lam y Satoru Ozaki (eds.), *Proceedings of NELS 53*, pp. 177-190.
- COON, Jessica, Pedro MATEO-PEDRO y Omer PREMINGER. 2014. “The role of case in A-bar extraction asymmetries: Evidence from Mayan”, *Linguistic Variation* pp. 14: 179-242.
- CRAIG, Colette Grinevald. 1977. *The Structure of Jacaltec*. Austin: University of Texas Press.
- CURIEL RAMÍREZ DEL PRADO, Alejandro. 2017. “Tojolabal. In The Mayan Languages”, en Judith Aissen, Nora C. England y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *The Mayan Languages*. Routledge, pp. 570-609.
- DATZ, Margaret K. Dickeman. 1980. *Jacaltec syntactic structure and the demands of discourse*, tesis de doctorado. Boulder: University of Colorado.
- DAVIS, Henry y Lisa MATTHEWSON. 2019. “Quantification”, en Daniel Siddiqi, Michael Barrie, Carrie Gillon, Jason Haugen y Éric Mathieu (eds.), *The Routledge Handbook of North American Languages*. Routledge, pp. 310–328.

- DEN DIKKEN, Marcel. 2006. *Relators and Linkers*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- ENGLAND, Nora. 1991. "Changes in basic word order in Mayan languages". *International Journal of American Linguistics* 57: pp. 446–86.
- ENGLAND, Nora. 2001. *Introducción a la gramática de los idiomas mayas*. Guatemala: Cholsamaj.
- FREEZE, Ray. 1992. "Existentials and other locatives", *Language* 68: pp. 553-595.
- GARCÍA PABLO, Gaspar y Pascual Martín DOMINGO PASCUAL. 2007. *Stz'olalil Sloloni-Spax-tini heb' Chuj: Gramática Descriptiva Chuj*. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- GRINEVALD, COLETTE y Marc PEAKE. 2012. "Ergativity and voice in Mayan: A functional-typological approach", en Gilles Authier y Katharina Haude (eds.), *Ergativity, Valency and Voice*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 15-49.
- HEDDING, Andrew. 2022. "On the relationship between wh-words and foci: Evidence from mixtec", manuscrito. University of Washington.
- HENDERSON, Robert. 2014. "Dependent indefinites and their post-suppositions", *Semantics and Pragmatics* pp. 7: 1-58.
- HENDERSON, Robert. 2016. "Mayan semantics", *Language and Linguistic Compass* 10: pp. 551-588.
- HENDERSON, Robert. 2021. "Dependent numerals in Kaqchikel", en Patricia Cabredo Hofherr y Jenny Doetjes (eds.), *The Oxford Handbook of Grammatical Number*. Oxford University Press, pp. 627-643.
- HOPKINS, Nicholas A. 1967. *The Chuj language*, tesis de doctorado. Chicago: University of Chicago.
- HOPKINS, Nicholas A. 2021. *Chuj (Mayan) Narratives: Folklore, History and Ethnography from Northwestern Guatemala*. Boulder: University Press of Colorado.
- HORVATH, Julia. 2007. "Separating 'focus movement' from focus", en Simin Karimi, Vida Samiiian y Wendy Wilkins (eds.), *Phrasal and clausal architecture: Syntactic derivation and interpretation -In honor of Joseph E. Emonds*. John Benjamins Publishing Company, pp. 108-145.
- KAUFMAN, Terrence. 1974. *Idiomas de Mesoamerica*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- KEENAN, Edward L. y Denis PAPERNO. 2012. *Handbook of Quantifiers in Natural Language*. Springer Science & Business Media.
- KISS, Kaitlin É. 1991. "Logical structure in syntactic structure: The case of Hungarian", en James Huang y Robert May (eds.), *Logical structure and linguistic structure: Cross-linguistic perspectives*. Kluwer, pp. 111–147.
- KOTEK, Hadas y Mitcho ERLEWINE. 2019. "Wh-indeterminates in Chuj (Mayan)", *Canadian Journal of Linguistics* 64: pp. 62-101.
- LAW, Danny. 2014. *Language contact, inherited similarity and social difference: The story of linguistic interaction in the Maya lowlands*. Amsterdam: John Benjamins.
- LITTLE, Carol-Rose. 2018. "Possessed numerals in ch'ol", en Kimberly Johnson y Alex Goebel (eds.), *Proceedings of the tenth conference on the Semantics of Under-represented Languages of the Americas*, Amherst: Graduated Linguistics Student Association of the University of Massachusetts.

- LITTLE, Carol-Rose. 2020. *Mutual dependencies of nominal and clausal syntax in Ch'ol*, tesis de doctorado. New York: Cornell University.
- LITTLE, Carol Rose. 2022. "Against a generalized quantifier analysis of certain quantity expressions in Ch'ol", en y (eds.), *Proceedings of SALT 32*, pp. 498–521.
- MATEO PEDRO, Pedro y Jessica COON. 2018. "Chuj oral tradition: Collection of Pedro Mateo Pedro and Jessica Coon". *Archive of the Indigenous Languages of Latin America*. Disponible en ailla.utexas.org
- MATEO-TOLEDO, Eladio. 2012. "Secondary predication in Q'anjob'al (Maya): Structure and semantic types", *International Journal of American Linguistics* 78: pp. 139-174.
- MATEO-TOLEDO, Eladio. 2021. "Headless relative clauses in Q'anjob'al", en Ivano Caponigro, Harold Torrence y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *Headless relative clauses in Mesoamerican languages*. Oxford University Press, pp. 290-326.
- MATTHEWSON, Lisa. 2004. "On the methodology of semantic fieldwork", *International Journal of American Linguistics* 70: pp. 369-415.
- MAXWELL, Judith. 1982. *How to talk to people who talk chekel 'different': The Chuj (Mayan) solution*, tesis de doctorado. Chicago: University of Chicago.
- MAXWELL, Judith. 1987. "Some aspects of Chuj discourse", *Anthropological Linguistics* 29: pp. 489-506.
- MAXWELL, Judith. 1993. "Chuj", en David Levinson, James W. Dow y Robert Van Kemper (eds.), *Encyclopedia of world cultures: Middle America and the Caribbean*, volumen VIII. New York: G. K. Hall & Company, pp. 70-74.
- O'FLYNN, Kathleen Chase. 2017. "Quantification in Q'anjob'al", en Denis Paperno y Edward L. Keenan (eds.), *Handbook of Quantifiers in Natural Language*, volumen 2 Switzerland: Springer, pp. 697-750.
- OSTROVE, Jason. 2018. *When phi-agreement targets topics: The view from San Martín Peras Mixtec*, tesis de doctorado. Santa Cruz: University of California.
- PARTEE, Barbara H. 1989. "Many quantifiers", en Joyce Powers y Kenneth de Jong (eds.), *ESCOL 89: Proceedings of the Eastern States Conference on Linguistics*, pp. 383–402.
- PARTEE, Barbara H. 1995. "Quantificational structures and compositionality", en Emon Bach, Eloise Jelinek y Barbara H. Partee (eds.), *Quantification in natural language*. Kluwer Academic Publishers, pp. 541-601.
- PIEDRASANTA, Ruth. 2009. *Los Chuj, Unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: Amrar Editores.
- POLIAN, Gilles y Judith AISSIN. 2021. "Headless relative clauses in Tseltalan", en Ivano Caponigro, Harold Torrence y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *Headless relative clauses in Mesoamerican languages*. Oxford University Press, pp. 403-443.
- ROYER, Justin. 2022a. *Elements of (in)definiteness and binding: A Mayan perspective*, tesis de doctorado. Montreal: McGill University.
- ROYER, Justin. 2022b. "Prosody as syntactic evidence: The view from Mayan", *Natural Language & Linguistic Theory* 40: pp. 239–284.
- ROYER, Justin. 2023. "Binding and anti-cataphora in Mayan", *Linguistic Inquiry*: 1-64.

- ROYER, Justin, Pedro MATEO PEDRO, Elizabeth CAROLAN, Jessica COON y Matal TORRES. 2022. "Atz'am k'ik' atz'am: The story of Xuwan and a grammatical sketch of Chuj", *Tlalocan* 27: pp. 215-286.
- ROYER, Justin, Cristina BUENROSTRO, Peter JENKS. En prensa. "The syntax of quantifiers in Chuj." *Canadian Journal of Linguistics*.
- SABBAGH, Joseph. 2011. "Adjectival passives and the structure of VP in Tagalog", *Lingua* 121: pp. 1424-1452.
- SZABOLCSI, Anna. 1997. "Strategies for scope taking", en Anna Szabolcsi (ed.), *Ways of scope taking*. Dordrecht: Kluwer, pp. 109-154.
- VÁZQUEZ ÁLVAREZ, Juan Jesús y Jessica COON. 2021. "Headless relative clauses in C'hol", en Ivano Caponigro, Harold Torrence y Roberto Zavala Maldonado (eds.), *Headless relative clauses in Mesoamerican languages*. Oxford University Press, pp. 362-402.
- VELLEMAN, Leah Bridges. 2014. *Focus and movement in a variety of K'ichee'*, tesis de doctorado. Austin: University of Texas Austin.
- VERHOEVEN, Elisabeth y Stavros SKOPETEAS. 2015. "Licensing focus constructions in Yucatec Maya", *International Journal of American Linguistics* 81: pp. 1-40.

Clases de palabras en kumiay

Parts of Speech in Kumiay

IGOR VINOGRADOV

*Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX, México*
vinogradov@ia.unam.mx
ORCID: 0000-0003-4463-6468

■ **RESUMEN:** Este artículo presenta un panorama sobre las clases de palabras en kumiay, una lengua cochimí-yumana de Baja California, México. Con base en los criterios morfológicos y sintácticos y de acuerdo con lo que se ha planteado en la literatura existente para las lenguas emparentadas, se ha demostrado que las dos clases de palabras fundamentales en kumiay son los sustantivos y los verbos. Los adjetivos y numerales no existen como clases de palabras individuales, sino que se asemejan a los verbos. Se identifican también cuatro clases de palabras que no varían morfológicamente, pero desempeñan diferentes funciones sintácticas: nexos, adverbios, interjecciones y marcadores discursivos.

ABSTRACT: This paper presents an overview of word classes in Kumiay, a Yuman language from Baja California, Mexico. Based on morphological and syntactic criteria and in accordance with what has been proposed in the existing literature for genetically related languages, it has demonstrated that the two fundamental parts of speech in Kumiay

■ are nouns and verbs. Adjectives and numerals do not exist as individual classes, but rather belong to the class of verbs. Four classes of words are also identified that do not vary morphologically, but perform different syntactic functions: conjunctions, adverbs, interjections and discourse markers.

Palabras clave:

lenguas yumanas,
morfología flexiva,
verbos, sustantivos,
palabras invariables

Keywords:

Yuman languages, in-
flexional morphology,
verbs, nouns, uninflect-
ed words

Fecha de recepción: 8 de julio de 2024, fecha de aceptación: 12 de agosto de 2024

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1.574

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 42-60. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-
Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

1. INTRODUCCIÓN¹

La lengua kumiay pertenece al subgrupo delta-californiano de la familia lingüística cochimí-yumana. Es una lengua minoritaria y poco descrita que además se encuentra en grave peligro de extinción: se habla principalmente en cuatro localidades al norte del estado de Baja California, México, (San José de la Zorra, Juntas de Nejí, La Huerta y San Antonio Necua) por alrededor de 50 personas en total, la mayoría de las cuales son de edad avanzada.² Con base en un estudio de fonología histórica, Miller (2018, p. 386) adscribe las variantes del kumiay habladas en México al continuo dialectal sureño, junto con el tiipay de Jamul que se habla en California, Estados Unidos, mientras que las variantes que constituyen el kumiay norteño (o 'iipay) se hablan en diferentes localidades más al norte: Mesa Grande, Barona, Santa Ysabel, Los Conejos, Campo e Imperial Valley, entre otras. El subgrupo delta-californiano también incluye las variantes del cucapá, tanto habladas en México como en Arizona, y el ku'alh.³

El problema de las clases de palabras es crucial tanto para la gramática, como para el léxico de una lengua. La cantidad de clases de palabras, su relativa jerarquía y los principales rasgos morfológicos y sintácticos se derivan directamente de la estructura gra-

¹ Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT, proyecto IA400624 “Documentación y descripción del kumiay y ku'alh, dos lenguas en peligro de extinción”. Agradezco a dos dictaminadores anónimos por sus sugerencias y observaciones que ayudaron a mejorar el texto.

² Aunque los censos oficiales reportan un número mayor de hablantes del kumiay, las encuestas sociolingüísticas han demostrado que la realidad lingüística es mucho menos favorable (Caccavari, 2014; Moctezuma, 2015; Acosta, 2020).

³ Consúltese el mapa en Miller (2018, p. 387) para la distribución geográfica.

matal de la lengua y de las diferentes funciones que pueden o no pueden desempeñar los ítems léxicos (Schachter y Shopen, 2007). Múltiples estudios de índole tipológica han corroborado que el problema de clasificación del léxico no es trivial (Croft, 2000; Hengeveld y van Lier, 2010; Hengeveld, 2013). Las distinciones tradicionales entre sustantivos, verbos, adjetivos y adverbios establecidas a partir del análisis gramatical de las lenguas mayoritarias europeas no necesariamente deben ser válidas para todas las lenguas. Más bien, la estructura propia de cada lengua se refleja en la clasificación de las palabras, de igual manera propia para cada lengua.

Llama la atención lo que se ha dicho acerca de las clases de palabras en las gramáticas de dos lenguas estrechamente emparentadas con el kumiay que se hablan en Estados Unidos. Langdon (1966, p. 90) afirma que en diegueño de Mesa Grande sólo existen tres clases de palabras: sustantivos, verbos e interjecciones. En tiipay de Jamul, Miller (2001, p. 169) registra algunas palabras invariables que no caben dentro de la clase de las interjecciones y las caracteriza como adverbios. Con tres o cuatro distintas clases de palabras, es un sistema bastante reducido y poco común tipológicamente. De ahí surge el interés hacia las clases de palabras que pueden ser identificadas en kumiay. Además, como la clasificación morfosintáctica de palabras es un asunto crucial para entender la estructura gramatical de una lengua, es una oportunidad para dar el primer paso hacia una futura gramática descriptiva del kumiay.

Hasta la fecha, el kumiay carece de una descripción lingüística sistemática. Se han realizado varios estudios de su fonología: un análisis fonológico de la variante de San José (Gil, 2016), un bosquejo fonético-fonológico de la variante de Nejí (Mai *et al.*, 2019) y un estudio comparativo de los sistemas fonológicos de varias lenguas que constituyen el subgrupo delta-californiano (Miller, 2018). A pesar de que en la última década se han llevado a cabo varios proyectos de documentación lingüística de diferentes variantes del kumiay (Leyva, 2014; Field y Miller, 2018), todavía no se ha publicado ningún esbozo gramatical de esta lengua, sin contar una introducción muy breve a los textos glosados en Gil y Vinogradov (2023). Las clases de palabras en las variantes del kumiay no han sido estudiadas hasta la fecha, sin contar el proyecto lexicográfico de Gil *et al.* (en prensa), en el que a cada entrada léxica se le adscribe su clase de palabra.

Este trabajo busca sistematizar la información sobre el comportamiento morfosintáctico del léxico en kumiay y proponer una clasificación gramatical de las palabras en esta lengua a partir de las consideraciones sincrónicas. Con este ejercicio se pretende determinar el conjunto de las clases de palabras en kumiay a partir de su variación morfosintáctica, lo que en un futuro permitirá describir la gramática de esta lengua de una manera más estructurada. Los datos para este estudio provienen del trabajo de campo (desde 2022 hasta la fecha) en San José de la Zorra, donde actualmente se habla la variante más vital del kumiay.⁴ Se utilizan tanto transcripciones de habla espontánea como

⁴ El trabajo de campo se logró gracias a la paciente colaboración de hablantes como Rosa María Silva Vega, Beatriz Carrillo Espinoza y Anastasio Carrillo Vega.

frases elicitadas en contexto, en parte también con el propósito de obtener evidencia negativa de agramaticalidad.

Este artículo está estructurado de la siguiente manera: las secciones 2 a 4 están dedicadas a las propiedades morfológicas y sintácticas de los sustantivos y los verbos. Dentro de estas dos amplias clases se identifican varias subclases. La sección 5 discute las palabras que no varían morfológicamente y argumenta que dentro de esta clase no solamente están los adverbios y las interjecciones, sino otras dos clases de palabras menores: nexos y marcadores discursivos. La sección 6 somete a prueba el fenómeno de transcategorialidad que consiste en que algunas palabras en kumiay pueden pertenecer a dos clases de palabras (sustantivos y verbos) dependiendo del contexto y sin sufrir ningún cambio morfológico derivativo. La sección 7 ofrece las conclusiones de este estudio.

2. LOS VERBOS Y LOS SUSTANTIVOS

Los verbos y los sustantivos constituyen las dos principales clases de palabras en lenguas yumanas, en general (Miller, 2024, p. 1310), y en kumiay, en particular. Aunque se ha afirmado en la literatura tipológica que es imposible proponer definiciones de sustantivos y verbos que sean válidas de manera universal para todas las lenguas (Croft, 2000; Sasse, 2001; Rijkhoff, 2002; entre muchos otros trabajos), el kumiay no presenta mayor desafío teórico en este respecto. Los verbos y los sustantivos en kumiay tienen sus propias categorías flexivas y diferentes funciones sintácticas, lo que permite hacer una distinción clara entre estas dos clases léxicas a nivel estructural (Gorbet, 1976, p. 8-11). Los sustantivos, por ejemplo, toman los sufijos de la categoría gramatical de caso, mientras que los verbos pueden tomar el sufijo del modo *irrealis* (que se opone a las formas verbales no marcadas en el modo *realis*). Los sustantivos típicamente funcionan como argumentos de un predicado y tienden a ocupar la posición inicial en una cláusula, mientras que los verbos se desempeñan a nivel sintáctico como predicados y tienden a ocupar la posición final. Estos rasgos se ilustran en (1).⁵

⁵ Los ejemplos se organizan de la siguiente manera: la primera línea representa la frase en kumiay en la ortografía práctica. La grafía <lh> indica la consonante fricativa lateral [ɬ], la grafía <tt> indica la consonante oclusiva retrofleja [tʰ], el apóstrofe indica el cierre glotal [ʔ], la grafía <j> indica la fricativa velar [x], mientras que las demás convenciones son más intuitivas. Los ejemplos del kumiay en el texto también se escriben en la misma ortografía. La segunda línea de cada ejemplo ofrece una transcripción fonológica, con segmentación en morfemas. La tercera línea presenta el glosado interlineal. Se utilizan las siguientes abreviaturas: 1 – primera persona, 2 – segunda persona, 3 – tercera persona, DET – determinante, DISC – marcador discursivo, DS.I – distinto sujeto + *irrealis*, DS.R – distinto sujeto + *realis*, IN – inesivo, INAL – posesión inalienable, IRR – *irrealis*, LOC – locativo, MS.I – mismo sujeto + *irrealis*, MS.R – mismo sujeto + *realis*, NEG – negación, NOM – nominativo, PL – plural, POS – posesivo, REL – relativizador, SG – singular, SUB – subordinante.

- (1) ñath uɟapj
 ɟa-tʰ u-xap-x
 sol-NOM 3-ocultarse-IRR
 El sol se ocultará.

La palabra *ña* “sol” es un sustantivo que presenta en (1) dos rasgos típicos de los sustantivos: aparece con la flexión de caso y ocupa la primera posición en la cláusula que corresponde al sujeto. En cambio, la palabra *uɟapj* es una forma verbal, ya que cumple con las características morfológicas y sintácticas típicas de los verbos; lleva la flexión de persona (el prefijo de la tercera persona *u-*) y de modo (el sufijo de modo *irrealis -j*). Desempeña el papel sintáctico del predicado y se encuentra al final de la cláusula, conforme a las reglas gramaticales del kumiay.

Los sustantivos en kumiay tienen dos categorías flexivas principales: el caso y la persona del poseedor. La categoría de caso se expresa mediante un paradigma de sufijos que incluye cinco miembros: *-th* nominativo, *-∅* acusativo, *-m* dativo, *-i/-e* locativo y *-lh* inesivo. Aunque otras lenguas diegueñas también marcan el caso ablativo con el sufijo *-k* (Gorbet, 1976, p. 25), en kumiay este morfema no es productivo y se encuentra únicamente con raíces demostrativas para indicar locación: *pya-k* “este lado”, *pu-k* “ese lado” y *sa-k* “aquel lado”. No es fácil encontrar un sustantivo que se combine con todos los casos de manera natural y que tenga el paradigma flexivo completo. Posiblemente, esto se debe a las restricciones semánticas que ciertos casos aplican al significado léxico del sustantivo. Así, el sustantivo *nch’ak* “mujer” difícilmente acepta los sufijos de los casos locativo e inesivo. Las formas buscadas *’nch’ak-j-e* “en/sobre la mujer” en (2) y *’nch’ak-ja-lh* “dentro de la mujer” en (3) no se rechazan de manera definitiva, pero tienden a sustituirse por expresiones más naturales, como en (2) y (3).

- (2) kaak nch’akja mayk nak
 ka:k ntʃʔak-xa majk nak
 cuervo mujer-DET arriba sentarse.SG
 El cuervo se sentó sobre la mujer.

- (3) jikwalhith nch’akja tujalh wa
 xik^wał-itʰ ntʃʔak-xa tu-xa-ł wa
 niño-NOM mujer-DET panza-DET-IN estar.sentado
 El bebé está dentro de (la panza de) la mujer.

Si un sustantivo se emplea en una construcción posesiva, se le agrega un prefijo que indica la persona del poseedor: *ñ-* para la primera persona, *m-* para la segunda y *∅-* para la tercera. Los sustantivos también aceptan dos sufijos determinantes, *-pu* “cercano” y *-ja* “distante”, que se colocan después de la base y preceden al sufijo de caso, por ejemplo: *wa-ja-lh* “en aquella casa”. Aunque los sufijos de caso en muchas ocasiones pueden ser omitidos, conforme a la tendencia general en las lenguas diegueñas (Gorbet, 1976, p. 27), vuelven a ser obligatorios cuando está presente un determinante.

En cuanto a las propiedades morfológicas de los verbos, ya se ha mencionado la oposición gramatical entre las formas no marcadas del modo *realis* y las formas del modo *irrealis* que llevan el sufijo *-j*. La semántica del *irrealis* incluye la posibilidad (en particular, los contextos del tiempo futuro) y la contrafactualidad (Vinogradov y Gil, 2024). Mediante una serie de prefijos, los verbos también indican la persona del sujeto y, en ciertas ocasiones, del objeto. Estos morfemas no son totalmente idénticos a los que se utilizan con los sustantivos para marcar la persona del poseedor. Con verbos intransitivos, se usa el siguiente paradigma: *'* para la primera persona, *m-* para la segunda y *u-/w-/Ø-* para la tercera. Con verbos transitivos, específicamente en caso de que alguno de los argumentos corresponda a un participante en el acto de habla, el sistema es más complejo.⁶

Finalmente, los verbos, cuando desempeñan su función predicativa, pueden añadir los sufijos de cambio de referencia que proporcionan información sobre la correferencia de los sujetos. Los sufijos de cambio de referencia indican si el sujeto de cláusula dependiente es el mismo o distinto del sujeto de la cláusula principal. La lengua kumiay tiene dos series de estos morfemas que se distribuyen según la distinción modal entre *realis* e *irrealis*: el sufijo *-th* se emplea para el mismo sujeto en modo *realis*, el sufijo *-thum* para distinto sujeto en modo *realis*, el sufijo *-k* para el mismo sujeto en modo *irrealis* y el sufijo *-kum* para distinto sujeto en modo *irrealis*. La presencia de estos sufijos no es del todo obligatoria en la mayoría de los contextos y algunos de ellos, al parecer, están adquiriendo nuevas funciones (Gil y Vinogradov, 2022; Vinogradov, 2024). Los verbos dependientes también pueden tomar el prefijo *ña-* cuando se utilizan en una cláusula subordinada de tiempo o condición.

Entre los morfemas gramaticales que se emplean en el ámbito nominal y en el ámbito verbal hay un traslape significativo, sobre todo entre los sufijos de caso y los sufijos de cambio de referencia: *-th*, *-k* y *-m*. En kumiay esto no es tan evidente como en otras lenguas diegueñas que conservan el sufijo *-k* del caso ablativo y que permiten el uso del sufijo de cambio de referencia *-m* por sí solo sin la necesidad de formar combinaciones *-kum* y *-thum*. Algunos estudios anteriores han intentado buscar una relación más estrecha entre los sustantivos y los verbos que pudiera explicar este fenómeno de homonimia. Winter (1976, p. 171) y Jacobsen (1983, p. 175) han propuesto viables hipótesis diacrónicas sobre el posible desarrollo de los marcadores de cambio de referencia a partir de los marcadores de caso; sin embargo, desde la perspectiva sincrónica, sería incorrecto decir que son los mismos sufijos, dada su distinta distribución morfosintáctica y sus claramente distintos significados gramaticales. Para propósitos de una descripción sincrónica, estos morfemas en el ámbito nominal y en el ámbito verbal deben considerarse homónimos.

Aunque los conjuntos de rasgos típicos son bien establecidos para cada clase de palabras, pueden existir excepciones. No todos los sustantivos en kumiay tienen todas las propiedades morfológicas y sintácticas mencionadas arriba, y tampoco las tienen todos los verbos. Algunas desviaciones del “estándar” son posibles, y esto se refleja en la existencia de subclases dentro de las clases de palabras más grandes. Por ejemplo,

⁶ Véase la descripción de Caballero y Cheng (2020) para la variante de Juntas de Nejí.

en muchas lenguas los sustantivos de masa no cambian de número, aunque los demás sustantivos sí tienen la flexión de número obligatoria. Esto no implica que los sustantivos de masa no deben ser considerados como sustantivos, sino que se presenta una evidencia morfológica de que constituyen una subclase particular dentro de la clase de los sustantivos. A continuación, la sección 3 examinará las subclases nominales en kumiay, mientras que en la sección 4 se describirán las subclases verbales.

3. LAS SUBCLASES DE LOS SUSTANTIVOS

Dentro de la clase de los sustantivos pueden ser identificadas varias subclases que comparten la mayoría de los rasgos morfológicos y sintácticos con el resto de los sustantivos y sólo difieren en uno o dos rasgos específicos. Aunque a continuación se describen únicamente cinco subclases nominales, es probable que un estudio más profundo revele la presencia de otras.

Existe una subclase de pronombres personales que incluye cuatro elementos: *ñath* “yo”, *math* “tú”, *ña’weth* “nosotros” y *mña’weth* “ustedes”. Su comportamiento morfosintáctico es idéntico al de los sustantivos, con dos excepciones. Sus formas del caso acusativo llevan el sufijo *-p(a)* que no se registra con ningún otro ítem léxico en kumiay: *ñapa*, *mapa*, *ñu’wapa* y *mña’wapa*⁷ y esta misma forma acusativa se emplea para denotar al poseedor en construcciones de posesión. Además, estas cuatro palabras son las únicas que no permiten omitir el sufijo *-th* del caso nominativo, es decir, las formas **ña*, **ma*, **ña’wa* y **mña’wa* no existen. Esta excepción puede tener una explicación semántica que radica en el hecho de que los pronombres personales *a priori* son definidos.

Otra subclase es conformada por los sustantivos que en su forma poseída requieren un prefijo adicional, *ñ-*, que puede ser caracterizado como la marca de posesión inalienable. En esta subclase se encuentran los siguientes sustantivos: *jatt* “animal doméstico”, *wa* “casa”, *jikwalh* “niño”, *kur’ak* “marido” y *matt* “tierra”. Como el prefijo posesivo de la primera persona es también *ñ-*, los dos morfemas idénticos se fusionan: *ñu-wa* “mi casa”. El contraste con otros sustantivos es evidente cuando el poseedor es la segunda persona: *mi-ñu-wa* “tu casa”.

La tercera subclase también tiene que ver con la posesión. Algunos sustantivos no pueden tomar prefijos posesivos. Esta clase está conformada, sobre todo, por los nombres de plantas y animales. En caso de necesitar expresar algo como “mis plantas” o “tus animales”, el hablante tiene que recurrir a construcciones descriptivas, como en (4) y (5).

- (4) *math lhtay mwith*
 ma-tʰ ʰtaj m-witʰ
 tú-NOM salvia 2-tener
 Tú tienes salvia.

⁷ Gorbet (1976, p. 18) relaciona este sufijo con el sufijo determinante *-pu* (véase la sección anterior).

- (5) 'ak kajma ñapa ñijatt chesaw 'iñj
 ?-a-k kaxma ja-pa ni-xaʔ tʃesaw ?-ip-x
 1-ir-MS.I gallina yo-POS INAL-animal.doméstico comida 1-dar-IRR
 Voy a dar de comer a mis gallinas.

La forma *m-lhtay con la lectura buscada “tu salvia” sería agramatical en (4), igual que *ñ-kajma con la lectura buscada “mis gallinas” en (5). La palabra *jatt* tiene dos acepciones: “animal doméstico” y “perro”; cuando significa “perro”, no puede ser poseída, igual que cualquier otro nombre de animal, por lo que para decir “mi perro” se tiene que usar una construcción tautológica: *jatt ñi-jatt*. En el nivel sincrónico, parece viable postular dos palabras *jatt* distintas que pertenecen a dos subclases nominales distintas.

Algunos términos de parentesco forman su propia subclase. Estos sustantivos emplean el prefijo *k-* cuando son poseídos por una tercera persona; por ejemplo: *k-ntell* “su madre”, *k-nsiy* “su tía”, *k-sum* “su hermano menor”. La demás morfología flexiva es regular. No todos los sustantivos que describen parentesco pertenecen a esta subclase. Las palabras como *achwaw* “esposa” y *s'aw* “hijo (de mujer)” se flexionan de manera regular y en la forma posesiva en la tercera persona no tienen una marca explícita.

Finalmente, algunos sustantivos pueden distinguir en el nivel morfológico entre las formas singulares y plurales, aunque la morfología es irregular: *ipa* “hombre” – *ipath* “hombres”, *nch'ak* “mujer” – *ncha'aka* “mujeres”, *s'aw* “hijo (de mujer)” – *sta'awa* “hijos (de mujer)”, *jikwalh* “niño” – *jakwalh* “niños”, *jatt* “animal doméstico” – *chjaatta* “animales domésticos”, *achwaw* “esposa” – *achwawa* “esposas”, *kur'ak* “marido” – *chkur'aaka* “maridos”. Se puede observar que algunos de estos sustantivos ya han sido mencionados en las discusiones anteriores sobre otras subclases, de manera que se manifiesta la tendencia de acumular irregularidades morfológicas, haciendo ciertos ítems léxicos aún más irregulares.

Cabe destacar que algunas palabras que no serían las primeras candidatas para ser adscritas a la clase de los sustantivos por su significado, por sus características morfológicas y sintácticas sí lo son. Como lo había propuesto Fries (1952) para el inglés y luego se comprobó en otras lenguas y llegó a ser universalmente aceptado, la semántica no juega el papel decisivo al momento de adscribir cierta palabra a una clase de palabras (Schachter y Shopen, 2007), a pesar de que los hablantes pueden asociar ciertos rasgos semánticos con ciertas clases (Brown, 1957). La palabra *kway* “abajo” presenta un ejemplo de este tipo de sustantivos.

- (6) jattith kwayul kwayi path
 xaʔ-itⁱ k^wajul k^waj-i patⁱ
 perro-NOM sombra abajo-LOC acostarse
 El perro se acuesta en la sombra.

En (6), la palabra *kway* acepta el sufijo del caso locativo *-i*, como cualquier otro sustantivo.

4. LAS SUBCLASES DE LOS VERBOS

Muchas palabras que en otras lenguas se considerarían como adjetivos, adverbios o numerales, en kumiay pertenecen a la clase de los verbos. Para demostrarlo es suficiente ilustrar sus rasgos morfosintácticos y compararlos con los rasgos típicos de los verbos que fueron mencionados en la sección 2. La única función sintáctica de los “adjetivos” y “numerales” en kumiay es predicativa. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la posibilidad de añadir los sufijos de cambio de referencia a estas palabras cuando ocurren en una cláusula dependiente.

- (7) jattith mshapkum s’awj
 xaʔ-itʰ mʃap-kum sʔaw-x
 perro-NOM ser.blanco-DS.I dar.a.luz-IRR
 La perra va a dar a luz cachorros blancos.

- (8) jattith sarapkum s’awj
 xaʔ-itʰ sarap-kum sʔaw-x
 perro-NOM ser.cinco-DS.I dar.a.luz-IRR
 La perra va a dar a luz cinco cachorros.

El sufijo *-kum* en (7) y (8) indica que el sujeto de los predicados *mshap* “(ser) blanco” y *sarap* “(ser) cinco” es diferente del sujeto del predicado principal “dar a luz”. La traducción literal de estos ejemplos sería “la perra va a dar a luz [cachorros] que van a ser blancos” y “la perra va a dar a luz [cachorros] que van a ser cinco”.

Otra evidencia del carácter verbal de una palabra es la posibilidad de añadirle el prefijo subordinante *ña-*, como en (9).

- (9) Juan ña ñajmokthum mspa
 xuan ɲa ɲa-xmok-tʰum mspa
 Juan día SUB-ser.tres-DS.R morir
 Juan murió al tercer día.

De esta manera la morfología flexiva y la sintaxis aclaran la clasificación de cada palabra particular. Resulta que en kumiay no hay necesidad de postular las clases de numerales y adjetivos, ya que sus rasgos morfosintácticos van a ser idénticos a los de los verbos.

El mismo procedimiento puede ser aplicado a las palabras *kuyum* “hacia”, *añuth* “otra vez” y a las palabras negativas *jmaw* “no” y *jmer* “todavía no” que hubieran podido ser analizadas como adverbios. La palabra *kuyum* cambia su forma en plural: *n-yum*, aceptando el prefijo *n-*, que es un morfema característico de los verbos de movimiento. En efecto, *kuyum* debe considerarse un verbo de movimiento que se traduce como “ir en una dirección”. La palabra *añuth* en ciertos contextos puede aparecer como *añuk*; este contraste se ilustra en (10) y (11).

- (10) añuth marik lhap
 apu-tⁱ marik łap
 hacer.otra.vez-MS.R frijol quemar
 Otra vez quemé los frijoles.

- (11) añuk marik sawj
 apu-k marik saw-x
 hacer.otra.vez-MS.I frijol comer-IRR
 Otra vez comeremos frijol.

La terminación *-th* no forma parte de la base léxica de esta palabra, sino que es el sufijo de cambio de referencia que indica el mismo sujeto en modo *realis* y que se sustituye por el sufijo *-k* en modo *irrealis*, como en (11). La traducción más apropiada del verbo *añu* (sin *-th*) sería “hacer (algo) otra vez”.

Las palabras *jmaw* y *jmer* siempre se colocan después del predicado y hubieran podido ser consideradas adverbios o partículas negativas. Sin embargo, muestran las mismas posibilidades de aceptar los sufijos de cambio de referencia, el sufijo de *irrealis* *-j* y el prefijo subordinador *ñā-* como cualquier otro verbo, como se ilustra en (12) y (13).

- (12) ññay meeth rar jmawj
 ipaj me:tⁱ rar xmaw-x
 mañana nada hacer NEG-IRR
 Mañana no haré nada.

- (13) kwak mrrar ñajmawkum ya'war mshuwattj
 k^wak m-rar ja-xmaw-kum jaʔwar mʃuwaʔ-x
 carne 2-cocinar SUB-NEG-DS.I tener.hambre morir.PL-IRR
 Si no cocinas la carne, nos moriremos de hambre.

Algunos verbos, aparentemente por su naturaleza semántica particular, no aceptan prefijos de persona. En este grupo se pueden mencionar, por ejemplo, los verbos negativos *jmaw* y *jmer* ilustrados arriba, que no tienen formas de segunda persona: *m-jmaw, *m-jmer.⁸ Otro ejemplo del mismo tipo es el verbo *jan* “(ser) más” que se usa ampliamente en construcciones comparativas. Sin embargo, otros verbos con significados de los dominios semánticos cercanos no tienen inconveniente al combinarse con prefijos de persona, como el verbo intensificador *ar* “(ser) muy” ilustrado en (14).

⁸ El contexto de la segunda persona es el más evidente. La marca de la primera persona es el cierre glotal, el fonema inestable que puede desaparecer, sobre todo, antes de una consonante (véase Gil, 2018 para un análisis fonológico más profundo), mientras que la tercera persona a menudo no implica ninguna marca morfológica explícita.

- (14) mña'weth tipul mar
 mpaʔwe-tʰ tipul m-ar
 ustedes-NOM ser.pobre 2-ser.muy
 Ustedes eran muy pobres.

Las palabras como *jmaw*, *jmer* y *jan* sin duda forman una subclase de verbos defectivos, pero sin dejar de ser verbos, ya que cumplen con todos los demás requisitos morfosintácticos para los verbos.

No es posible mencionar todas las posibles subclases de los verbos en esta sección, ya que la morfología verbal en general es bastante irregular en kumiay. Uno de los patrones consistentes en la formación del número plural es la adición del prefijo *n-* a los verbos de movimiento, por ejemplo: *amp* “caminar (sg.)” – *n-amp* “caminar (pl.)” y *a* “ir (sg.)” – *n-a* “ir (pl.)”.⁹ Este proceso morfológico puede estar acompañado por la pérdida o fusión de la primera consonante de la base: *kakap* “dar vueltas (sg.)” – *nakap* “dar vueltas (pl.)” y *yiw* “venir (sg.)” – *nīw* “venir (pl.)”.

Los verbos que tienen formas supletivas en singular y en plural pertenecen a otra subclase, por ejemplo: *mi* “llorar (sg.)” – *tikay* “llorar (pl.)”, *mSPA* “morir (sg.)” – *mshuwatt* “morir (pl.)”. Esta misma subclase incluye tres verbos básicos de posición en el espacio: *yaw* “estar parado”, *wa* “estar sentado” y *yak* “estar acostado”. Los tres verbos comparten la misma forma supletiva en el plural: *ñuay* “estar (pl.)”. Hay otras irregularidades en cuanto a la formación del número plural que comparte un grupo pequeño de verbos: por ejemplo, la adición del sufijo *-p* en plural o la alternancia vocálica en la raíz. Hasta existen patrones morfológicos únicos que no se registran en más de un solo verbo particular, como la combinación del infijo *-u-*, el sufijo *-p* y el alargamiento de la vocal radical en el caso del verbo “dormir”: *shma* (sg.) – *shumaap* (pl.).

Dentro de los verbos se destaca una clase específica que Gil *et al.* (en prensa) proponen llamar *verboides*: por ejemplo, *kwatey* “(ser) grande”, *kwakur* “(estar) lejos”, *kwakush* “(ser) largo”, *kwalthyaw* “(ser) muchos”, *kwashin* “(ser) único”, etcétera. Como se puede notar, esta subclase lleva su marcador morfológico propio: el prefijo *kw(a)-*. Desde el punto de vista morfológico, el rasgo característico de esta clase de verbos es que no pueden aceptar las marcas de persona. Todos los demás rasgos verbales se mantienen: estas palabras desempeñan la función predicativa y aceptan todos los afijos flexivos con excepción de los prefijos de persona.

Esta sección presentó unas observaciones sobre las variedades de los verbos en kumiay y sus principales diferencias. Un estudio exhaustivo tendría que someter cada ítem léxico a una serie de pruebas morfosintácticas como las que fueron ilustradas a lo largo de esta sección, una tarea lexicográfica ambiciosa que hasta ahora no ha sido realizada.

⁹ La adición del prefijo *n-* al verbo *ir* en algunos contextos y en algunos hablantes también implica el alargamiento de la vocal.

5. LAS PALABRAS INVARIABLES

La presencia de las interjecciones en las lenguas diegueñas es universalmente aceptada desde la aparición de la tesis de Margaret Langdon (1966) sobre la variante de Mesa Grande. En la literatura se pueden encontrar múltiples definiciones de esta clase de palabras (Wierzbicka, 1992; Wharton, 2003; Ameka, 2006; Dingemanse, 2024, entre muchos otros). Para los propósitos de este estudio, dos rasgos de las interjecciones son cruciales: desde la perspectiva morfológica son palabras invariables, ya que no aceptan ningún tipo de flexión, y desde la perspectiva sintáctica, son palabras que no constituyen ningún tipo de relación con ningún otro elemento, pues son capaces de formar enunciados por sí solas (Schachter y Shopen, 2007, p. 57).

No queda duda de que en kumiay existen palabras que cumplen con estas dos características; por ejemplo, el saludo *auka* y la afirmación *eje*. Para otras interjecciones puede ser más difícil encontrar una interpretación semántica adecuada. Por ejemplo, la interjección *laa* puede ocurrir como reacción a la frase en (15).

- (15) ñapam lhta mtomalh jmaw
 ñapam łta m-tomał xmaw
 hoy cabello 2-peinar NEG
 Hoy no te peinaste.

De acuerdo con una interpretación intuitiva preliminar, si se responde la frase en (15) con la interjección *laa*, el hablante expresa su desacuerdo y, posiblemente, también desagrado. Una lista de palabras que conforman la clase de interjecciones y sus funciones en un discurso está todavía por definirse en estudios futuros.

A la clase de las interjecciones se asemejan los así llamados marcadores discursivos o conversacionales que también funcionan de manera aislada desde el punto de vista sintáctico, sin embargo, necesitan de un contexto inmediato en el discurso anterior.¹⁰ A diferencia de las interjecciones, los marcadores discursivos no son capaces de formar enunciados por sí solos. A esta clase pertenecen varias palabras que también son muy difíciles de describir semánticamente: *ke'e*, *lha*, *nem*, *ma*, *e*, *a*, etcétera. Dos marcadores discursivos se ilustran a continuación en (16) y (17).

- (16) ii tokatt lhwiy ke'e
 i: tokał ł'wij ke?e
 leña cortar parecer DISC
 Parece que está partiendo leña, ¿verdad?

¹⁰ Para esta clase también se podría utilizar el término “partículas” que en este trabajo se evita por su ambigüedad.

- (17) ñapum ñama 'sawthoj a
 ñapum ñama ʔ-saw-tʰo-x a
 entonces ya 1-comer-PL-IRR DISC
 Entonces ¿ya vamos a comer?

La palabra *ke'e* en (16) puede ser analizada como una petición de confirmación por parte del oyente, algo similar a las *question tags* en inglés. La palabra *a* en (17) se ha interpretado como un marcador interrogativo, aunque es posible formar enunciados interrogativos sin esta palabra utilizando únicamente los recursos de entonación. Además, la misma palabra *a* con frecuencia aparece en contextos afirmativos, como en (18) de la variante de Nejí.

- (18) ñath yawk sawj a
 ña-tʰ jaw-k saw-x a
 yo-NOM agarrar-MS.I comer-IRR DISC
 Yo lo agarro y me lo como. (adaptado de Meza y Fernández, 2021, p. 27)

Se puede suponer que su función es señalar cierta relevancia del contenido de la frase para la situación extralingüística en la que se está desarrollando la conversación. Efectivamente, se necesita todavía un estudio semántico de los elementos que forman parte de la clase de los marcadores discursivos.

Sincrónicamente, en kumiay puede ser identificada una clase de nexos o conjunciones cuya función sintáctica consiste en conectar oraciones. Estas palabras no pueden ser utilizadas para conectar elementos sintácticos menores que una oración, como, por ejemplo, frases nominales. A la clase de los nexos pertenecen las siguientes palabras: *pas* “pero, aunque”, *ñamayk* “después”, *ñapum* “entonces”, *paknath* “por eso”, entre otras. Desde el punto de vista diacrónico, las tres últimas palabras son formas verbales, de las cuales *ñamayk* y *ñapum* llevan el prefijo subordinante *ña-*, pero sin este prefijo no se utilizan, lo que indica que son formas congeladas que sincrónicamente ya no deben ser consideradas necesariamente como verbos. La palabra *paknath* tiene un equivalente *paknak* que algunos hablantes utilizan en contextos irreales, lo que permite analizar las terminaciones *-th* y *-k* como vestigios de los sufijos de cambio de referencia. Asimismo, además de la posibilidad de sustituir un sufijo de cambio de referencia por otro, la palabra *paknath* no tiene ningún otro rasgo verbal a nivel sincrónico.

La semántica de la palabra *pas* se analiza a profundidad en Acosta (2020); sin embargo, su estatus morfológico no queda totalmente claro. Este morfema mantiene una distribución complementaria con los sufijos de cambio de referencia *-thum* y *-kum*, con los cuales no puede combinarse, lo que pone en duda su autonomía morfológica. Es posible que tenga que ser considerado como clítico y, por lo tanto, no necesitaría una adscripción a una clase de palabras específica.¹¹ La misma duda existe con relación al

¹¹ Nótese que los clíticos también pueden ser tratados como palabras, dependiendo de la perspectiva

marcador discursivo *a* que fue discutido arriba. Tiene alomorfos *ya*, *wa* y *'a*, y la elección de uno de ellos es condicionada por un criterio fonológico que considera la terminación de la palabra anterior. Este comportamiento es típico para los enclíticos, pero no para palabras autónomas.

Finalmente, no queda duda de que en kumiay, por lo menos sincrónicamente, existe la clase de los adverbios, que pueden ser definidos como palabras invariables que no aceptan ningún tipo de flexión y que desempeñan el papel sintáctico de modificadores de la predicación. Igual que en el tipay de Jamul (Miller, 2001, p. 169), es una clase de palabras cerrada y poco numerosa. Pueden ser identificados los siguientes adverbios: *ñama* “ya, sólo”, (*ñi*)*pil* “ahora”, *ñapam* “hoy”, *lhyum* “rápido”, (*ya*)*mesh(k)* “otra vez”, *t'nay* “ayer”, (*ña*)*kur* “antes”, *yojwik* “tal vez”, *ñimpim/ñimpey* “siempre”, etcétera. Igual que los nexos, algunos de los adverbios claramente tienen un origen verbal, pero a nivel sincrónico son palabras invariables. La diferencia fundamental entre los adverbios y los nexos está en el hecho de que los adverbios desempeñan su papel sintáctico dentro de una sola oración, mientras que los nexos necesariamente conectan dos o más oraciones. Una de las oraciones puede ser implícita, o sea, no expresarse verbalmente, pero debe poder deducirse del contexto lingüístico o extralingüístico; compare (19) y (20).

- (19) lhap war paknath mt'ari shumaap
 łap w-ar paknat^j mtʔar-i ʃuma:p
 hacer.calor 3-ser.muy por.eso afuera-LOC dormir.PL
 Hace mucho calor, por eso dormimos afuera.

- (20) wa knaw with jmaw paknath
 wa k-naw wit^j xmaw paknat^j
 carro REL-correr tener NEG por.eso
 No tenía carro (lit., “la casa que corre”),
 por eso [caminaba mucho y no era tan gordo].

La oración en (20) tiene una segunda parte que nunca se menciona en el discurso, pero que aclara las consecuencias de la primera parte. Esto se entiende únicamente tomando en cuenta el contexto de toda la conversación, en la que se habla de un vecino que estaba engordando.

Dentro de la clase de los adverbios también pueden ser identificadas algunas subclases, considerando su posición lineal preferida. Ciertos adverbios tienden a iniciar la frase, otros se colocan antes del predicado, y los demás por lo general ocupan la posición final. Estas tres opciones se ilustran en (21), (22) y (23).

teórica del análisis. Por ejemplo, Schachter y Shopen (2007, p. 52) mencionan los clíticos como una posible clase de palabras.

- (21) t'nay math meeth msaw?
 tʔnaj ma-tʰ me:tʰ m-saw
 ayer tú-NOM qué 2-comer
 ¿Tú qué comiste ayer?
- (22) mtrshesh ñamark lhyum mr'akj
 m-trʃeʃ ɲa-m-ar-k ʎjum m-rʔak-x
 2-trabajar SUB-2-ser.muy-MS.I rápido 2-ser.viejo-IRR
 Si trabajas mucho, pronto te harás viejo.
- (23) Juan añuth nch'ak yaw meshk
 xuan aɲu-tʰ ntʃʔak jaw meʃk
 Juan hacer.otra.vez-MS.R mujer agarrar otra.vez
 Juan se casó (lit., “agarró una mujer”) otra vez.

Se puede observar que en (21), el adverbio *t'nay* aparece al inicio de la frase precediendo al sujeto, en (22), el adverbio *lhyum* precede al verbo, y en (23), el adverbio *meshk* aparece en la posición final después del verbo. Cabe destacar que los órdenes preferidos no implican reglas estrictas, y el cambio en el orden lineal de un adverbio por lo general no lleva a que la frase se vuelva agramatical.

6. LAS PALABRAS TRANSCATEGORIALES

Al parecer, en kumiay existen algunas palabras que pueden funcionar como sustantivos y como verbos al mismo tiempo sin ningún cambio morfológico visible. Es decir, dependiendo de su papel sintáctico en una construcción particular, aceptan la morfología flexiva tanto verbal como nominal. Para referirse a este tipo de fenómenos, en la literatura de corte tipológico se suele utilizar el término “transcategorial” o “flexible” (van Lier y Rijkhoff, 2013). A este grupo, por lo menos, pertenecen las palabras *tapsh* “flor / florecer” y *shyeth* “huevo / poner huevos”.

- (24) mtjil tapsh jlhuy
 m-txil tapʃ xʎuj
 2-ropa flor oler
 Tu ropa huele a flores.
- (25) lhtay lhyum tapshj
 ʎtaj ʎjum tapʃ-x
 salvia rápido florecer-IRR
 La salvia pronto tendrá flores.

En (24), la palabra *tapsh* desempeña la función del objeto del predicado *jlhuy* “oler” y por eso debe considerarse sustantivo. En cambio, en (25), la misma palabra sin ningún cambio derivativo explícito lleva el sufijo de *irrealis*, además de ocurrir en la posición del predicado, y por eso debe considerarse verbo. Por el momento no está del todo claro si se trata de algún tipo de conversión y qué tan productivo podría ser este proceso en la lengua.

Se puede sospechar que en algún momento existió un morfema derivativo que luego por alguna razón se perdió. Otros pares de palabras parecidos que existen en kumiay pueden dar una pista. Por ejemplo, el infijo *-ʼ-* deriva el sustantivo *miʼyelh* “tortilla” del verbo *miyelh* “hacer tortillas”, y el mismo morfema deriva el sustantivo *shuʼwiy* “atole” del verbo *shuwiy* “hacer atole”.¹² Algunos hablantes, sobre todo más jóvenes, tienen una tendencia fonética muy fuerte de omitir los cierres glotales, lo que provoca que la diferencia entre los verbos y los sustantivos derivados se neutralice y que las dos palabras lleguen a ser idénticas. Otro caso parecido es la derivación contraria, de un sustantivo hacia un verbo: *lmis* “pelo” – *limis* “(ser) peludo”. Son dos palabras que se difieren en una sola vocal no acentuada que tiende a reducirse conforme a los procesos fonéticos generales del kumiay (Gil, 2016, p. 70).

7. CONCLUSIÓN

Este estudio demuestra que en kumiay pueden ser identificadas seis clases de palabras diferentes. Los verbos y los sustantivos son dos clases abiertas y las más grandes. La clase de los verbos incluye también palabras con significados que denotan cualidades y cantidades que en otras lenguas formarían las clases de los adjetivos y numerales, sin embargo, en kumiay, sus rasgos morfosintácticos son los mismos que caracterizan los verbos; por lo tanto, no hay necesidad de postular una clase para adjetivos y numerales. Esta observación se apoya en los estudios previos de las lenguas emparentadas de la rama diegueña (Langdon, 1966; Miller, 2001).

Por su parte, las interjecciones y los adverbios son dos clases principales de palabras invariables cerradas y relativamente poco numerosas. Miller (2001, p. 169) registra 19 adverbios en tipay de Jamul, y las estimaciones para el kumiay se acercarían a este número también. Se propone postular otras dos clases de palabras invariables, basándose en los rasgos sintácticos sincrónicos y sin considerar su origen etimológico: los nexos y los marcadores discursivos, palabras que conectan oraciones y fragmentos del discurso, respectivamente, y no deben caer dentro de las clases de los adverbios e interjecciones, cuyas funciones sintácticas son diferentes.

Se pueden identificar también algunas subclases dentro de las clases de palabras más grandes según las desviaciones en las propiedades morfológicas y sintácticas prototípicas. Por ejemplo, dentro de los sustantivos se destacan los sustantivos que son capaces

¹² Estoy agradecido a Carlos Gil por esta observación de que las formas en realidad son diferentes y que la diferencia consiste en la presencia o ausencia del cierre glotal.

de tener una forma plural y los que requieren un morfema obligatorio de posesión inalienable en caso de aparecer en una construcción posesiva. Dentro de los verbos se destaca un grupo que se propone llamar *verboides*: las palabras que llevan el prefijo específico *kw(a)-* y que no aceptan la flexión de persona, a distinción de otros verbos. Los adverbios también pueden ser clasificados en subclases a partir de su posición preferida dentro de la oración. Se han mencionado algunos problemas que surgen al momento de adscribir palabras particulares a cierta clase de palabras; por ejemplo, existen palabras transcategoriales que *a priori* no pueden ser consideradas verbos ni sustantivos y que pueden pertenecer a cualquiera de estas dos clases conforme a las condiciones del contexto en el que se emplean. Por otro lado, algunas palabras pueden ser mejor analizadas como clíticos que se añaden a una palabra anfitrión, que como palabras autónomas que deben pertenecer a cierta clase de palabras. Este problema afecta, sobre todo, los elementos en las clases de los nexos y marcadores discursivos.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA FUENTES, Raquel. 2020. “El marcador discursivo *pas* en un contexto de contacto: kumiai-español”, *Lingüística Mexicana. Nueva Época* 2(1): pp. 45-75.
- AMEKA, Felix K. 2006. “Interjections”, en Keith Brown (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (pp. 743-746), 2ª ed. Amsterdam: Elsevier.
- BROWN, Roger W. 1957. “Linguistic determinism and the part of speech”, *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 55(1): pp. 1-5.
- CABALLERO, Gabriela y Qi CHENG. 2020. “Person marking in Ja’a Kumiai (Yuman)”, *Amerindia* 42: pp. 23-47.
- CACCAVARI GARZA, Eva. 2014. “Lenguas yumanas: crisis de la diversidad lingüística en Baja California”, *Revista Digital Universitaria* 15(2). <http://www.revista.unam.mx/vol.15/num2/art13/>
- CROFT, William. 2000. “Parts of speech as language universals and as language-particular categories”, en Petra M. Vogel y Bernard Comrie (eds.), *Approaches to the Typology of Word Classes* (pp. 65-102). Berlin: Mouton de Gruyter.
- DINGEMANSE, Mark. 2024. “Interjections at the heart of language”, *Annual Review of Linguistics* 10(1): pp. 257-277.
- FIELD, Margaret y Amy MILLER. 2018. “Documentation of the Baja California Yuman languages Kumeyaay and Ko’alh”, *Endangered Languages Archive*. <https://www.elararchive.org/dk0357>
- FRIES, Charles C. 1952. *The Structure of English*. New York: Harcourt Brace.
- GIL BURGOIN, Carlos IVANHOE. 2016. *Problemas fonológicos del kumiai de San José de la Zorra: segmentos, sílabas y acento*. Tesis doctoral, México: El Colegio de México.
- GIL BURGOIN, Carlos Ivanhoe. 2018. “Interacción de restricciones y legitimación del rasgo laríngeo glotal en kumiai”, en Esther Herrera Zendejas y Verónica Reyes Taboada (eds.), *Fonología segmental: Procesos e interacciones* (pp. 149-166). Ciudad de México: El Colegio de México.

- GIL BURGOIN, Carlos Ivanhoe e Igor VINOGRADOV. 15 de noviembre de 2022. “Cambio de referencia, dependencia sintáctica y distinciones modales en kumiay de San José de la Zorra”. Ponencia presentada en el seminario Sistemas de referencia. Estrategias formales y categorías funcionales en distintos tipos de construcciones lingüísticas. Hermosillo, México: Universidad de Sonora.
- GIL BURGOIN, Carlos Ivanhoe e Igor VINOGRADOV. 2023. “Tres conversaciones en kumiay de San José de la Zorra”, *Tlalocan* 28(1): pp. 49-72.
- GIL BURGOIN, Carlos Ivanhoe, Rosa María SILVA VEGA y Beatriz CARRILLO ESPINOZA. En prensa. *Tipey aa karkwar ʼith. Un diccionario bilingüe del kumiay contemporáneo de San José de la Zorra*. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California.
- GORBET, Larry Paul. 1976. *A Grammar of Diegueño Nominals*. New York: Garland.
- HENGEVELD, Kees. 2013. “Parts-of-speech systems as a basic typological determinant”, en Jan Rijkhoff y Eva van Lier (eds.), *Flexible Word Classes: Typological Studies of Underspecified Parts of Speech* (pp. 31-55). Oxford: Oxford University Press.
- HENGEVELD, Kees y Eva van LIER. 2010. “An implicational map of parts of speech”, *Linguistic Discovery* 8(1): pp. 129-156.
- JACOBSEN, William H. 1983. “Typological and genetic notes on switch-reference systems in North American Indian languages”, en John Haiman y Pamela Munro (eds.), *Switch Reference and Universal Grammar* (pp. 151-183). Amsterdam: John Benjamins.
- LANGDON, Margaret. 1966. *A Grammar of Diegueño: The Mesa Grande Dialect*. Tesis doctoral. Berkeley: University of California.
- LEYVA, Ana Daniela. 2014. “Documentación y revitalización de la lengua kumiai en Baja California”, en Edgar Adrián Moreno Pineda, Ana Daniela Leyva González y José Abel Valenzuela Romo (coords.), *Documentación lingüística emergente. Del dato al hecho hay mucho trecho* (pp. 145-158). Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- MAI, Anna, Andrés AGUILAR y Gabriela CABALLERO. 2019. “Ja’a Kumiai”, *Journal of the International Phonetic Association* 49(2): pp. 231-244.
- MEZA CALLES, Yolanda y José Armando FERNÁNDEZ GUERRERO. 2021. “Ja’a kumiay: jwañow tipey aam (Cuentos en la lengua kumiay / Stories in the Kumiay language)”, UC Berkeley Publications of the Survey of California and Other Indian Languages. Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/3pg7k4sd>
- MILLER, Amy. 2001. *A Grammar of Jamul Tiipay*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- MILLER, Amy. 2018. “Phonological developments in Delta-California Yuman”, *International Journal of American Linguistics* 84(3): pp. 383-433.
- MILLER, Amy. 2024. “Yuman”, en Carmen Dagostino, Marianne Mithun y Keren Rice (eds.), *The languages and linguistics of Indigenous North America: A comprehensive guide* (pp. 1303-1332). Vol. 2. Berlin: Mouton de Gruyter.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, José Luis. 2015. “Lenguas del norte de México. Las dinámicas del contacto y del conflicto”, en Roland Terborg, Amado Alarcón y Lourdes Neri (coords.), *Lengua española. Contacto lingüístico y globalización* (pp. 209-230). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- RIJKHOFF, Jan. 2002. "Verbs and nouns from a cross-linguistic perspective", *Rivista di Linguistica* 14(1): pp. 115-147.
- SASSE, Hans-Jürgen. 2001. "Scales of nouniness and verbiness", en Martin Haspelmath, Ekkehard König, Wulf Oesterreicher y Wolfgang Raible (eds.), *Language Typology and Linguistic Universals: An International Handbook* (pp. 495-509). Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- SCHACHTER, Paul y Timothy SHOPEN. 2007. "Parts-of-speech systems", en Timothy Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description, Vol. 1: Clause Structure* (pp. 1-60). 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van LIER, Eva y Jan RIJKHOFF. 2013. "Flexible word classes in linguistic typology and grammatical theory", en Jan Rijkhoff y Eva van Lier (eds.), *Flexible Word Classes: Typological Studies of Underspecified Parts of Speech* (pp. 1-30). Oxford: Oxford University Press.
- VINOGRADOV, Igor. 25 de julio de 2024. "Decomposition of the switch reference system in Kumiay (Yuman)". Ponencia presentada en el IX Congreso Syntax of the World's Languages. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VINOGRADOV, Igor y Carlos Ivanhoe GIL BURGOIN. 2024. "El sufijo de irrealis en kumiay de San José de la Zorra", *Anales de Antropología* 58(1): pp. 33-43.
- WHARTON, Tim. 2003. "Interjections, language, and the 'showing/saying' continuum", *Pragmatics y Cognition* 11(1): pp. 39-91.
- WIERZBICKA, Anna. 1992. "The semantics of interjection", *Journal of Pragmatics* 18(2-3): pp. 159-192.
- WINTER, Werner. 1976. "Switch-reference in Yuman languages", en Margaret Langdon y Shirley Silver (eds.), *Hokan Studies: The First Conference on Hokan Languages* (pp. 165-174). The Hague: Mouton.

Dossier

**La lingüística antropológica
en el norte de México**

**Anthropological linguistics
in northern Mexico**

Edgar Adrián Moreno Pineda

Coordinador

Introducción. La lingüística antropológica en el norte de México

EDGAR ADRIÁN MORENO PINEDA
Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, México
dgr.adrian@gmail.com
ORCID: 0009-0000-7044-0667

del 10 al 13 de octubre del 2023 se realizó en la ciudad de Chihuahua el XVII Congreso Nacional de la Asociación Mexicana de Lingüística Aplicada (AMLA). La noticia de la selección de la Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua fue la oportunidad para presentar las investigaciones y proyectos que como equipo de trabajo estamos realizando desde el norte de México, este norte que pocas veces es visibilizado desde otras regiones del país que tienen tradiciones académicas consolidadas.

El esfuerzo de realizar un Congreso de esta dimensión se debió a la colaboración de un equipo de trabajo sólido, conformado por el personal del Departamento de Culturas Étnicas y Diversidad: Perla García, Andrea Gutiérrez, Christian Peña, colaboradores del Departamento: Guadalupe García, Carmen Muñoz, Katia Mojica, Teresa Durán, Fernanda Pulido, Eduardo Bustillos, Sewá Morales, Nuvia Betancourt, Elisa, Antillón, Raquel Ángel, Claudia Parra e Itzel Herrera, así como de los investigadores Abel Valenzuela y Patricia Peña desde el Instituto de Documentación de Lenguas Originarias y Cecilia Caloca desde la Universidad de Colima. Esto permitió que los participantes y asistentes a dicho Congreso conocieran los esfuerzos por la documentación, investigación y preservación de la diversidad lingüística en Chihuahua y otras regiones del norte de México.

Por lo anterior, surgió la idea de conmemorar dicho congreso con un *dossier* realizado por investigadores que se formaron y especializaron en el campo de la lingüística antropológica desde el norte de México. Los artículos que aquí se presentan fueron resultado de líneas de investigación concretas que anteriormente se tenían en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México y que ayudaron a encausar dichas pesquisas en los planos antropológico y lingüístico.

En este sentido, Ana Patricia Peña Valenzuela se encargó de desarrollar la línea de lengua y sociedad, de la cual Fernanda Pulido y Jorge Bustillos formaron parte y cuyos trabajos se desarrollaron en el norte de Sinaloa y sur de Sonora. José Abel Valenzuela dirigió la línea de lengua y cognición, de la cual se han desarrollado investigaciones en lenguas como el ralámuli por parte de Sewá Morales y Teresa Durán, chatino con Raquel Ángel, las tres investigadoras hablantes de los respectivos idiomas, así como Guadalupe García y Christian Peña San Agustín, enfocados en el idioma ralámuli. Por último, Edgar Adrián Moreno Pineda, se encargó de llevar a cabo la línea de lengua y discurso dentro de la cual se desarrollaron las investigaciones de Elisa Antillón Rodríguez y Carmen Muñoz Amaya, con el idioma ralámuli, Andrea Gutiérrez con el idioma pame de San Luis Potosí, Katia Mojica con el idioma kumiai y Wendy Anchondo con el idioma pima. Estas investigaciones, en su momento, fortalecieron y dieron identidad a la licenciatura de lingüística antropológica y, sobre todo, formaron investigadores capaces de atender la realidad lingüística y cultural de una región compleja como es el norte de México.

El presente *dossier* es un ejemplo del trabajo que se realizó en conjunto y de los esfuerzos de las y los investigadores que se han formado en un perfil antropológico. La primera sección del *dossier* está compuesta por artículos científicos, el primero de ellos corresponde al proyecto de investigación de posgrado que realiza Elisa Viviana Antillón Rodríguez con el tarámari (tarahumara) en el estado de Sinaloa. Cabe destacar que esta investigación es una de las pioneras que se desarrollan con la lengua en dicha región. El presente artículo realiza una descripción sociolingüística en la comunidad de Cuitaboca, Sinaloa, como objetivo aborda aspectos subyacentes al conocimiento lingüístico en una región, a saber, la geografía, demografía, elementos culturales e históricos, lo que permite comprender su complejidad en relación con otras realidades lingüísticas del país.

Posteriormente, Carmen Herminia Muñoz Amaya aborda aspectos relacionados con la etnografía de la comunicación en la comunidad de Munérachi. Este artículo es producto de su trabajo de investigación de grado que realizó en la comunidad entre 2017 y 2020. La importancia de dicha pesquisa es que nos permite explorar aspectos etnográficos en un contexto de uso de la lengua como son los *nawésali* (sermones), discursos que generan cohesión social dentro de la población.

El tercer artículo corresponde a la investigación de Fernanda Abigaíl Pulido Valenzuela y Jorge Eduardo Bustillos Márquez titulado “Entre santos, venados y pascolas. Actitudes lingüísticas de niños, niñas y adolescentes yoreme en Ohuira” muestran el desarrollo de su investigación en el norte de Sinaloa. Dicha región actualmente pasa por un proceso de desplazamiento lingüístico del *yoremnoki* (mayo) que se puede atestiguar en la ideología de la generación que tiene la lengua de herencia y de la cual se pueden emprender procesos y acciones de revitalización.

El apartado de los artículos culmina con la investigación desarrollada por Edgar Adrián Moreno Pineda con el idioma *ralámuli* (tarahumara) de Munérachi, Batopilas. Esta investigación se enfoca en el desarrollo del arte verbal. De esta manera, retrata las características retóricas del género discursivo conocido como *chabé nilúame natáli* (lo que se pensaba antes) y permite reflexionar sobre la manera en cómo se estructuran los relatos dependiendo del contexto de comunicación en los idiomas originarios.

En este número se incluyen dos notas. La primera de ellas corresponde a Christian Peña San Agustín, cuyas investigaciones giran en torno a los géneros discursivos en el idioma rálámuli, enfocándose principalmente en el análisis de narraciones. En este caso, aborda el desarrollo de la lingüística antropológica en el estado de Chihuahua y se centra en las investigaciones que permitieron el desarrollo de la misma en el norte de México.

La segunda nota corresponde a Katia Margarita Mojica Castro, quien realiza un recorrido sobre el arte verbal entre los pueblos yumanos de Baja California. Uno de los objetivos principales es dar cuenta de la manera en la cual estas comunidades codifican y transmiten su cosmovisión a través de los relatos. A partir de estas cuestiones, se busca profundizar en la comprensión de cómo las lenguas yumanas son utilizadas como vehículos para expresar la identidad cultural, los valores comunitarios y las relaciones que se establecen social, cultural y naturalmente.

Por último, se encuentran las dos reseñas de libros. La primera de ellas corresponde a Guadalupe Cabrera García, cuyo texto corresponde al trabajo de Heréndira Téllez Nieto sobre Andrés de Olmos. *Arte de la lengua mexicana* que se escribió en el 2022. A pesar de que esta obra aborda el idioma náhuatl, Cabrera García logra realizar un enfoque sobre los procesos de evangelización y desarrollo de artes y vocabularios al mostrar una comparación con lo que sucedió en el norte de México, con el fin de entender que a pesar de que hablamos de regiones con características geográficas, sociales y lingüísticas diferentes, existen aspectos históricos que nos permiten entender los procesos de manera general.

La última reseña corresponde al trabajo que esbozó Claudia Saraí Parra Chávez, sobre la compilación que realizó Manuel Alejandro Sánchez Fernández e Iván Alberto Sanchís Pedragosa: *Identidades lingüísticas de México: corpus, documentación y revitalización* publicado en el 2023. Esta publicación es resultado del Congreso de la Red de Archivos de Lenguas México, que se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Baja California. En el texto se reseña los distintos artículos que componen la obra, muchos de los cuales se enfocan en temáticas desde la lingüística, que se realizan en el norte de México. Este reseña, resume de manera objetiva y clara cada una de las investigaciones que en ella se presentaron.

El desarrollo de la lingüística antropológica es algo que no ha sido fácil consolidar en el norte de México. Actualmente, se tienen nichos donde las y los investigadores se han desarrollado profesionalmente como el Departamento de Culturas Étnicas y Diversidad de la Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua y el Instituto de Documentación de Lenguas Originarias, Indolenguos A. C., cuyas entidades han facilitado el impulso de profesionales con el fin de ser un referente sobre investigaciones que velen por las necesidades y realidades de la diversidad lingüística en una región compleja como el norte de México.

La comunidad tarahumara de Cuitaboca, Sinaloa: un acercamiento lingüístico antropológico

The tarahumara community of Cuitaboca, Sinaloa: an anthropological linguistic approach

ELISA VIVIANA ANTILLÓN-RODRÍGUEZ

Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México

elise.antillon@hotmail.com

ORCID: 0009-0000-1860-3078

■ **RESUMEN:** Este artículo ofrece una descripción lingüístico-antropológica de la población tarahumara de Sinaloa, México. Aborda en términos generales un panorama geográfico, demográfico, histórico, etnocultural y algunas consideraciones sociolingüísticas de la población tarahumara de la comunidad de Cuitaboca, principal enfoque de estudio, lo que permite comprender su diversidad en relación con el resto del país.

Palabras clave: tarahumara de Sinaloa, lingüística antropológica, contexto amplio

■ **ABSTRACT:** This article provides a linguistic-anthropological description of the Tarahumara population in Sinaloa, Mexico. It offers a general overview of the geographic, demographic, historical, ethnocultural, and some sociolinguistic aspects of the Tarahumara community in Cuitaboca, the main focus of the study, which allows for an understanding of its diversity in relation to the rest of the country.

Keywords: Tarahumara of Sinaloa, anthropological linguistics, broader context

Fecha de recepción: 25 de enero de 2024, fecha de aceptación: 8 de agosto de 2024

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1.546

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 67-89. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

INTRODUCCIÓN

La sociedad tarahumara, históricamente reconocida como tal en su propio contexto, presenta una notable diferenciación en aspectos culturales y lingüísticos, por lo que no constituye una población homogénea. Estas diferencias entre comunidades varían principalmente en función del entorno geográfico que habitan. La elección del término *tarahumara* en el título obedece a dos razones principales: la primera es que “es común que dicho idioma tenga distintas formas de habla que se generan por factores diversos; todas forman parte de él” (Mayagoitia *et al.*, 2019, p. 14); la segunda es que la escasez de estudios previos sobre la población específica que se presenta en este artículo hace que la utilización de un término histórico brinde un poco más de precisión en este momento.

Si bien la mayor parte de la población tarahumara se concentra en el estado de Chihuahua, también hay una presencia importante en Sinaloa, que lo convierte en el segundo estado con mayor concentración a nivel nacional. En este sentido, se busca evitar hablar de una cultura tarahumara como un todo uniforme, ya que tal conceptualización sería errónea y omitiría las importantes diferencias intraétnicas existentes.

Este artículo se enfoca específicamente en los tarámari que habitan en el ejido de Cuitaboca, con cabecera en la comunidad del mismo nombre, perteneciente al municipio de Sinaloa, Sinaloa, y presenta una descripción más precisa de algunas características etnoculturales, evitando caer en generalizaciones que no reflejen la complejidad y diversidad de la población tarahumara.

ENFOQUE METODOLÓGICO

La presente investigación se basa en una metodología interdisciplinaria que adopta herramientas de la antropología y la lingüística; esta combinación permite una aproximación integral al estudio de la comunidad de Cuitaboca, Sinaloa.

Estrategias de investigación

Mediante varios trabajos de campo directo, los cuales abarcaron periodos semanales en las temporadas invernales de los años 2019, 2022, 2023 y la primavera de 2024, en la comunidad de Cuitaboca, cabecera del ejido, pero también en Las Tunas de Abajo y San José de Gracia, se buscó observar e interpretar de primera mano los elementos socio-culturales de la comunidad y se recabaron principalmente elicitaciones de cuestionarios de orden léxico, oracional y entrevistas libres que fueron adaptadas al contexto de la población, así como a través de observaciones en el ejido. Las principales colaboraciones fueron hechas por mujeres de entre 25 y 50 años de edad.

Además de cuestionarios, el trabajo incluyó la recopilación de opiniones y testimonios de sus habitantes indígenas y mestizos, estos últimos son una parte integral de la vida serrana, autodefinidos y tradicionalmente conocidos como “gente de razón”. En general esta experiencia fue fundamental para la descripción del entorno y la comprensión de la dinámica de la comunidad.

Asimismo, para el análisis documental, se consultó material bibliográfico, hemerográfico y estadístico para complementar la información obtenida en el trabajo de campo. Este material permitió la contextualización histórica de la comunidad y revisar otros aspectos relevantes.

Objetivos

Este trabajo busca determinar un precedente que establezca una base para futuras investigaciones sobre los tarámari. Se espera que la información aquí presentada sirva como un punto de partida para estudios más profundos en diversas disciplinas.

Igualmente se espera promover la colaboración interdisciplinaria principalmente entre antropología y lingüística, así como con otras disciplinas que puedan aportar una comprensión integral de esta comunidad.

PARTICULARIDADES DEMOGRÁFICAS Y POBLACIONALES

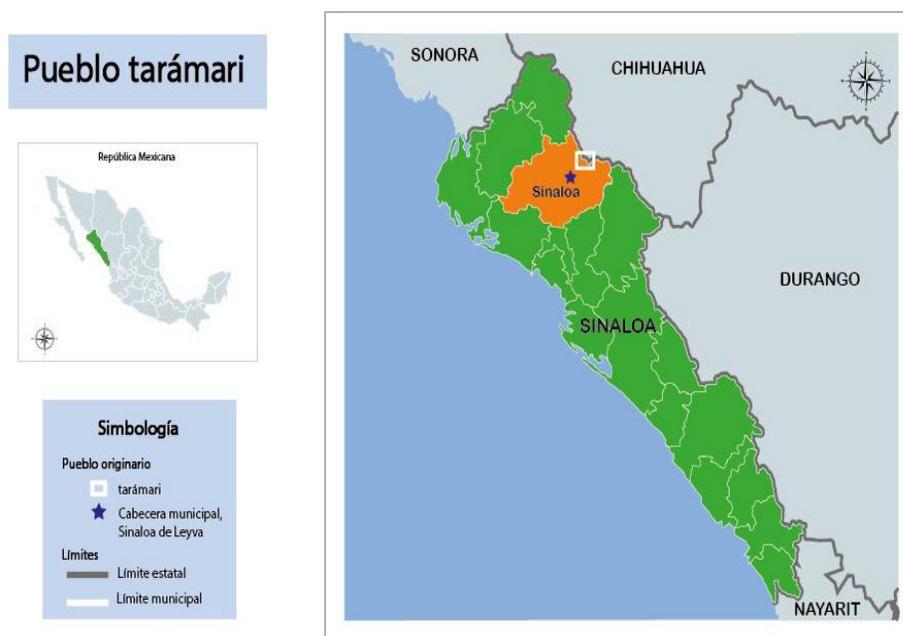
A partir de la interrelación entre lengua y cultura, se proporciona la información de la lengua y población tarahumara. Ésta es una lengua indígena mexicana cuya comunidad de habla está compuesta por un total de 91,554 personas en todo el país, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (s.f. a), lo que la convierte en la lengua y población originaria más extensa del norte de México. La mayoría de hablantes de esta lengua se encuentra en Chihuahua, con 82,414 personas. Esta comunidad de habla se autodenomina *ralámuli* o *rarámuri*, sin embargo, el término histórico para

referirse a la población es *tarahumara*, según los registros lingüísticos coloniales que dan cuenta del primer término a principios del siglo XIX (Merrill, 2001, p. 76).

Además de Chihuahua, hay hablantes de esta lengua en otros estados de la República, de los que la concentración poblacional es significativa: Sinaloa, con 2,605 personas, Sonora con 706 y Durango con 665.

La presencia de la sociedad tarahumara en Sinaloa y específicamente en la zona serrana se remonta a la época virreinal, cuando la región formaba parte del territorio histórico de la Nueva Vizcaya, alrededor de 1563, provincia que tenía como objetivo la colonización, conquista militar, espiritual y la explotación de los recursos naturales de la zona, y abarcaba los actuales estados de Chihuahua, Durango, parte de Coahuila, Sonora y Sinaloa (Delgadillo, 2022, p. 12), y se tiene noticia de ella incluso hasta la conformación de Sonora y Sinaloa como provincia independiente de la Nueva Vizcaya en el año 1732 (García Becerra, 1996, p. 27).

El proceso de consolidación de la identidad tarahumara se vio influenciado por diversos factores. De acuerdo con Merrill (2001, p. 91), la identidad se forjó, en parte, a través de la religión y las clasificaciones impuestas por los españoles a los grupos tarahumaras de las zonas este y oeste del actual Chihuahua. Estos grupos se autodenominaban, de acuerdo con lo que señala Merrill, según la zona o localidad en la que vivían, lo que dio lugar a términos como *guazapares*, *témoris*, *cerocahuis* o los *varojío*, quienes presentan diferencias lingüísticas más marcadas en comparación a los tarahumaras.



Mapa 1. Geolocalización aproximada de los *tarámari* (Antillón-Rodríguez, 2023)

A medida que se consolidaron procesos de integración cultural, algunos grupos se fueron separando de las comunidades misionales y se establecieron en áreas limitadas como cañones y montañas del sureste-suroeste de Chihuahua y noreste-noroeste de Sinaloa.

Esto lleva a plantear la hipótesis de que algún grupo tarahumara se estableció en lo que ahora es el estado de Sinaloa, ya que los primeros registros documentales que hicieron los colonizadores jesuitas mencionan el término *tarahumari* antes que *rarámuri* (Merril, 2001). Aunque pudo ser acuñado desde fuera del grupo mismo, los datos históricos sugieren que el término *tarahumara* era utilizado en lugar de *ralámuli* —o *rarámuri*— para designar una identidad colectiva; incluso aparece en 1826 en el *Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumar*, de Miguel Tellechea, en el que se registra el término *rarámari* como traducción española a tarahumares (Merril, 2001, p. 77).

Si bien existe un sector de la sociedad tarahumara que migra de Chihuahua a Sinaloa por diversos motivos económicos, laborales, de salud y personales, y presenta un sentido de identidad con dicho estado, las características culturales y lingüísticas de estas comunidades tarahumaras son complejas y están influenciadas por circunstancias históricas, políticas y geográficas.

La complejidad de las denominaciones étnicas se hace evidente en el caso de los tarahumaras porque en el territorio chihuahuense se autodenominan principalmente como *ralámuli* o *rarámuri* pero también utilizan otras denominaciones como *rarómari*, que es utilizada en la parte suroeste de Chihuahua y noroeste de Sinaloa.

Mientras que en el caso específico de Sinaloa los tarahumaras que habitan la región de la sierra alta sinaloense en Cuitaboca se adscriben como *tarámari*, denominación particular que resalta la identidad y pertenencia a esta región y que los diferencia de otras comunidades y destaca su especificidad cultural y lingüística.

Dichas diferencias en las denominaciones étnicas reflejan la diversidad y complejidad dentro de las identidades de la sociedad tarahumara, sus particularidades regionales, así como las relaciones históricas y geográficas que han influido en la formación de numerosas comunidades. Es importante destacar las dinámicas sociales y las representaciones que existen en torno a la presencia de la población tarahumara en Sinaloa. A pesar de que pueda argumentarse una presencia histórica previa a los procesos de colonización y conquista, la percepción popular de que son una población originaria de Chihuahua genera desventajas y estigmatización para los tarámari en Sinaloa, lo que influye en la forma en que experimentan su etnicidad.

De acuerdo con Morales (2014, p. 98), se pueden identificar dos polos de expresiones de identidad étnica: uno positivo y otro negativo. En el polo positivo, la identidad étnica se construye internamente a partir de conceptos de exclusión, fortaleza y recursos internos; se basa en la autoestima y en los valores propios del grupo al cual los integrantes se sienten afiliados. Por otro lado, en el polo negativo, la identidad se construye a partir de definiciones impuestas desde fuera, basadas en las evaluaciones internalizadas de los otros. En este contexto, la dinámica de percepción hacia los tarahumaras en Sinaloa es similar a lo que se observa en Chihuahua: una parte significativa de la población mestiza sinaloense ha desarrollado una representación social negativa hacia los tarahumaras en general y a los tarámari en particular; se les percibe como desplazados, ajenos a Sinaloa, y se cree que su *verdadero* lugar de origen es Chihuahua. Se les insta a volver a esa entidad, donde se supone que tienen más oportunidades de desarrollo. Este desconocimiento por parte de las autoridades civiles y sociales se refleja también en la percepción

hacia la población rarámuri en Chihuahua, considerada a menudo como originaria de las zonas serranas del estado. Según Morales (2014, p. 102), la creación de asentamientos evidencia la situación de desigualdad y subordinación que han experimentado los rarámuri en la ciudad de Chihuahua. A medida que su presencia se hizo más notoria durante la segunda mitad del siglo XX, actores gubernamentales y no gubernamentales propusieron la congregación de asentamientos destinados exclusivamente para ellos, a pesar de que este modelo no corresponde con el modelo residencial y de organización de los rarámuri.

Se añade a esto el hecho de que existe una percepción en el contexto sinaloense de que los tarahumaras no dominan su lengua correctamente y tienen dificultades con el español, por lo que se refieren a sí mismos “incorrectamente *tarámari*”. En este sentido van Dijk (2003, p. 24) señala, que:

Este tipo de actitudes conllevan una carga racista, ya que esta [...] también comprende opiniones, actitudes e ideologías cotidianas, mundanas y negativas, con actos aparentemente sutiles y otras condiciones de discriminación hacia las minorías, esto es que los actos y concepciones sociales, procesos, estructuras o instituciones que directa o indirectamente contribuyen a la subordinación de las minorías y las personas no deseamos ser relacionadas con evaluaciones negativas sobre nuestra personalidad, más que por acciones específicas.

Es decir, cuando se da una opinión negativa o un acto particular de cualquier pueblo originario puede justificarse y considerarse incluso aceptable, únicamente cuando corresponden a una característica específica de un grupo, como por ejemplo con las personas indocumentadas dentro de un territorio y esto se interrelaciona cognitivamente con instituciones de poder, como son los aparatos de gobierno (Antillón-Rodríguez, 2021, p. 64).

El siguiente testimonio es un registro de la experiencia que vivió una mujer *tarámari* en Sinaloa de Leyva, a quien se le cuestionó sobre su origen para confirmar que fuera una persona de un pueblo originario sinaloense y, por lo tanto, acreedora a un servicio de salud de manera gratuita: [La enfermera me preguntó] de dónde era y yo le dije: “pos yo soy de Sinaloa, pero de una sierra”, le dije yo. “Pareces de Chihuahua”, me dijo. “No, no soy de Chihuahua”, le dije yo. “Y, ¿hablas en otro idioma?”. “Sí”, le dije. “¿Eres arámuri?”, me dice. “No”, le dije yo, “yo soy tarámari, no soy arámuri, yo soy talámali, arámari son de allá de Chihuahua” [...] Que pa allá la gente ya estaba estudiada, que en Chihuahua ya había un, eh, me empezó a platicar ella pues, dijo: “¿veda que ustedes ya tienen su carrera y su, su doctor de tarahumara?” [...] Me empezó a sacar plática, me platicó ella, pues. Y no, “yo no soy de pa allá. Yo que yo sepa ni un idioma que, habla nosotros [quienes hablan tarámari y son originarios de Guitaboca] que sea enfermera, que sea doctor, que esto”, le digo, es más, ni uno tiene la carrera, ni una tarahumara de nosotros, ni una, cómo allá de Chihuahua que allá tienen todo, pues yo he escuchado decir que allá hay todo, pues, y pa acá todavía no, pos no sé, se han escuchado rumores, pero yo no sé. “¿O serán chabochi que dicen que son tarahumaras? No sé”. (Conversación con madres de familia tarámari, enero 2023).

Estos discursos y estereotipos influyen en la forma en que los tarahumaras son percibidos y tratados en Sinaloa. No existe un desconocimiento por parte de la población tarámari de la población rarámuri, pues algunos tienen familiares en Chihuahua que “se registran allá arriba [en el registro civil de los municipios chihuahuenses colindantes con Sinaloa, como Guadalupe y Calvo o Morelos¹], porque también hay raza de nosotros y por ahí hay chabochi también”.

Las representaciones sociales negativas tienen un impacto en la identidad y autoestima de los tarahumaras, que se ven obligados a enfrentar estigmatizaciones y prejuicios basados en su origen étnico. Igualmente se debe destacar que la identidad tarahumara no se limita a una ubicación geográfica específica, por lo que también se puede afirmar una pertenencia étnica y cultural en el estado de Sinaloa.

Ubicación geográfica

El territorio donde principalmente viven los tarahumaras es en la zona de la Sierra Madre Occidental (SMO) en el occidente mexicano. La SMO tiene una elevación de más de 2000 metros y se extiende aproximadamente por 1200 km de largo y 200-400 km de ancho. Esta región se extiende desde la frontera con Estados Unidos hasta la Faja Volcánica Transmexicana y está limitada al oeste por el Golfo de California y al este por el Altiplano Central Mexicano (Ferrari, *et al.*, 2005, p. 346).

El estado de Sinaloa cuenta con una extensión de entre 57,365 y 58,092 km² y se divide en 18 municipios (INEGI, s.f. b), que para administrarse se dividen de la siguiente manera: cabecera municipal, a menudo concordante con el nombre del municipio, sindicaturas, ejidos, y por último localidades.

Colinda al norte con Sonora y Chihuahua, al este con Durango y Nayarit, al sur con Nayarit y el Océano Pacífico, y al oeste con el Golfo de California y Sonora. Asimismo, el estado se divide en dos grandes zonas: la zona oriental, que forma parte de la SMO, y la zona suroriental, que forma parte de la Llanura.

Actualmente, este territorio alberga diversas sociedades, entre las que destacan los yoreme (mayo), reconocidos como la población mayoritaria y originaria de Sinaloa, los tarámari, rarómari (tarahumara), o'dam (tepehuano del sur) ayuujk (mixes), tének (huastecos), tutunacu (totonaco), ch'ol (chol), ñuu savi (mixtecos), tzotzil (tzotzil), kitse cha'tnio (chatino), jñatro (mazahua), tojol-ab'al (tojolabal), hñähño (otomí), nahuas, mayas, zapotecas, además de la población mestiza. En particular la población tarahumara se encuentra distribuida principalmente a lo largo del norte del estado de Sinaloa, concentrada en los municipios de la subprovincia de la SMO, denominada como sierra alta sinaloense, Sinaloa, Choix, Cosalá, Guasave y El Fuerte.

A partir del trabajo de campo se pudo constatar que las comunidades que conforman el territorio donde habitan los tarámari se encuentran alrededor de las zonas ejidales en distintas localidades del municipio de Sinaloa como El Chapote, Las Lajitas, Cuitaboca,

¹ La propia experiencia me llevó a solicitar el acta de nacimiento de una joven que fue registrada originalmente en el municipio de Morelos.

Las Bayas, La Cañada Verde, Los Alisos de Olgúin, las Tunas de Abajo, Las Tunas de Arriba, San José de Gracia, Santa Magdalena, El Cochi, entre otras. También se encuentran en las inmediaciones de la cabecera municipal de Sinaloa, Sinaloa de Leyva, así como en otros municipios en los que se establecen por periodos para trabajar como jornaleros como Guasave, Ahome, entre otros.

La comunidad en la que se realizó trabajo de campo fue el ejido de Cuitaboca, que lleva el mismo nombre tanto de la cabecera ejidal como de la localidad, se localiza a 70 km de la cabecera municipal de Sinaloa, Sinaloa de Leyva, en la parte noreste del estado, a una altitud de 813 metros sobre el nivel del mar, en las coordenadas de latitud 26.191325 y longitud -108.050830. La vía de acceso principal se hace a través de un camino sinuoso que se recorre en un lapso de aproximadamente 4 horas en vehículo desde Sinaloa de Leyva, este tiempo incrementa si se desea ingresar a pie.

CONTEXTO HISTÓRICO

Según registros históricos, los primeros contactos con las sociedades indígenas americanas en el territorio denominado como Nueva España se dieron a partir de un sistema misional. Para ello, dicho territorio se dividió en subprovincias o reinos (del Paso, 1912, p. 251), una de las cuales fue la Nueva Vizcaya (de 1522 a 1572), cuya cabecera fue la actual ciudad de Durango (Masten Dunne, 2001, p. 33), desde donde partían los primeros misioneros hacia el norte para establecer las misiones.

La evangelización y conquista se vieron influenciadas por el descubrimiento de la minería platera en la actual Zacatecas, en 1546, lo que llevó al establecimiento de subprovincias más al norte del territorio mexicano a medida que se descubrían yacimientos. Las misiones en el actual territorio de Sinaloa comenzaron alrededor de los márgenes del río Sinaloa en 1591 por los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez. Estos misioneros se dedicaron a la conversión de indígenas en las comarcas cercanas al río, que incluían las márgenes de los ríos Oconori y Mocorito, más los grupos nómadas de Guasave, en la costa sinaloense (Ortega, 2004, p. 276).

Sin embargo, debido a la extensión del territorio, la evangelización debió llevarse desde distintos frentes. En el año de 1600 el jesuita Joan Font fue asignado a la Misión de los Tepehuanos, en Durango, en la región limítrofe entre tepehuanos y tarahumaras (Masten Dunne, 2001, p. 38). Entonces existían tres regiones: Ocotlán, Valle del Águila y Valle de San Pablo, este último correspondiente al actual territorio municipal de Balleza, Chihuahua.

En 1607, Font tuvo su primer contacto con los tarahumaras, y, además evangelizarlos, buscaba el cese de hostilidades entre éstos y otros grupos indígenas de la región, en particular con los tepehuanos (Masten Dunne, 2001). Los jesuitas, en su labor evangelizadora, acuñaron durante el siglo XVII dos términos que aún en la actualidad se utilizan sólo como una connotación topográfica, no exenta de imprecisiones geográficas y a la vez representa una terminología arcaica (Sariago, 2002, p. 15): la *Baja* y la *Alta Tarahumara*; mientras que la región Baja refería a las profundas barrancas y las primeras

misiones establecidas, la Alta refería a zonas de mayor altitud y a las evangelizaciones jesuitas en un segundo momento.

Es importante mencionar que Font fue el primer misionero registrado que tuvo contacto con los tarahumaras, sin embargo, previamente había tenido contacto con los tepehuanos, quienes, según Brambila (1976, p. 549), denominan a los tarahumaras como *tarúmare*, término que también utilizó Font para designarlos y que posteriormente, según Merrill (2001), se registró como *tarhumari* o *tarahumara*.

Esto último lleva a plantear como hipótesis que los usos del habla entre las diversas comunidades tarahumaras no definen un uso apropiado o inapropiado del término, sino que los términos varían dependiendo de diversos factores, como las adjudicaciones identitarias externas, lo que representa el contacto con otros grupos indígenas en la región y que en el caso del término *tarámari* bien pudo haber sido utilizado históricamente desde el siglo XVI hasta la actualidad. Masten Dunne (2001, p. 43) señala que los tarahumaras eran más dóciles que los tepehuanos y mantenían un sistema de enterramiento de sus muertos con ofrendas alimenticias, de vestido y pertenencias del difunto, igualmente, Pintado (1991, p. 423) señala que:

Los tarahumaras observaban prácticas de caza-recolección e incipiente agricultura de maíz, mantienen una identificación con las culturas del suroeste de Estados Unidos y posteriormente, en una fase de habitación en cuevas, se intensificó el cultivo del maíz, la calabaza y el maíz, momento en el que se encontraron con los españoles.

Los misioneros jesuitas intentaron reproducir el modelo de misiones que se llevó a cabo en el centro del país, y al encontrarse con pueblos “seminómadas, en los que uno de sus patrones representativos sigue siendo la movilidad territorial y asentamiento disperso, esta característica representó una resistencia por parte de las sociedades originarias de lo que es actualmente el norte de México” (Fernández, 2015).

Todo esto generó diversos problemas en los habitantes de la Nueva Vizcaya, ya que, además de un cambio en su modo de vida, se redujo la población debido a la minería (la cual, además, trajo contaminación de suelo y agua) y a enfermedades como la viruela o la gripe, migraciones, raptos y violaciones de mujeres, además de trabajos esclavizantes, guerras y rebeliones perpetradas por diversas sociedades indígenas.

Entre lo que llamaba particularmente la atención de los españoles era la práctica de antropofagia, de lo que dieron cuenta Baltasar de Obregón, y Hernando Santarén (Delgadillo, 2020, p. 11) quienes señalaron haber encontrado grupos de *acaxeos* y *xiximes* que mataban y comían a otros grupos indígenas, actos que exhibían los cuerpos de los vencidos, al igual que cocinarlos en ollas, mientras bailaban y cantaban las hazañas que habían tenido sobre sus enemigos.

Respecto a esto, aunque no específicamente de estos dos grupos mencionados por Delgadillo, la población tarámari tiene conocimiento de sociedades que practicaban la antropofagia y de lo que, durante el trabajo de campo de 2023, una colaboradora tarámari expresó lo siguiente:

[...] Mi mamá me cuenta de antes, que su papá, de mi abuelo. Así como te digo, se llama *tubares*, que se comían de raza de nosotros, pues... Vivían allá arriba de los cerros, las casas de ellos eran de trincheras, así de piedras. El papá de mi amá, ese sí lo alcanzó a conocer, digo yo, pos mi amá ya está mayorcita, ella dice que se lo dijo su papá que le dijo que lo miraron ellos pues [...] Dice que antes había eso que comía persona pues, igual que uno, que hacían una olla, ahí lo cocían, dice [...] Yo sí he ido pa allá pal cerro y he visto así trincheras, así como que, humado de trincheras, así onde, olla quebrado, y dice que ahí vivían los *tuwale*, que le dicen, vivían esos. Y que ahora los tienen cerrados [encerrados para que no se escapen]. Y dice que hay que ahí se colgaban unos, no sé si eran un, uno como un mecate de esos de palos, es un mecate que es como raíz y se colgaron ahí, se ponían a jugar los señores esos [los tubares] [...]

Las rebeliones indígenas tuvieron lugar entre distintos grupos: los tepehuanos, los tobosos y los tarahumaras (Masten Dunne, 2001), mismos que fueron un azote para las misiones y para los españoles de las minas y ranchos; fue hasta alrededor de 1650 que hubo un cese de rebeliones; a partir de 1673 (Moreno, 2013, p. 20) y hasta la expulsión de los jesuitas el 24 de junio de 1767 hubo un realzamiento respecto a la cultura virreinal (Pintado, 1991, p. 424) y un proceso de reinterpretación de los tarahumaras sobre los elementos de religión y organización social introducidos por los jesuitas.

En el virreinato se inició un paulatino despojo de tierras a los tarahumaras y su territorio se contrajo, por lo que se desplazaron hacia la topografía más montañosa de occidente. Por su parte, Font inducía a muchos tarahumaras a emigrar al sur, más hacia el centro de la cabecera de la Nueva Vizcaya en Durango (Masten Dunne, 2001, p. 77).

LA POBLACIÓN TARAHUMARA EN SINALOA

La presencia de la población tarahumara en Sinaloa puede explicarse a través de la compleja interacción de factores históricos, políticos y socioeconómicos que influyeron en sus modos de asentamiento. Durante la época virreinal, la evangelización y colonización españolas llevaron a cabo misiones que se extendieron por todo este territorio, por lo que distintos misioneros como Joan Font tuvieron contacto con diversas comunidades indígenas que facilitaron movimientos y asentamientos en áreas de lo que hoy corresponde a Sinaloa.

No hay que olvidar que la organización territorial durante el virreinato no corresponde a las fronteras estatales actuales; la provincia de Nueva Vizcaya, por ejemplo, abarcaba Durango, Chihuahua, parte de Coahuila y gran parte de Sinaloa y Sonora, antes de que se subdividiera. Por otra parte, la resistencia cultural de las comunidades tarahumaras a los intentos de sedentarización por parte de los misioneros y otras formas de colonización llevó a una dispersión de comunidades. Además, las interacciones históricas con otras comunidades indígenas también influyeron en los patrones de asentamientos: conflictos, alianzas o matrimonios resultaron en movimientos que contribuyen a una presencia fuera de un “área tradicional”. Finalmente hubo una reducción de tierras y

espacios de asentamientos por parte de los colonizadores y posteriormente el gobierno mexicano forzó a que núcleos poblacionales se asentaran en regiones montañosas de lo que actualmente es la zona serrana de Sinaloa. Todos estos factores propiciaron que una proporción significativa de la actual población tarahumara quedara en Sinaloa.

En otras palabras, la presencia de los tarahumaras en Sinaloa es resultado de una serie de mecanismos inducidos por la colonización, reorganización territorial, reducción o ampliación de territorio, resistencia cultural e interacciones interétnicas, todos ellos factores que muestran cómo los límites políticos modernos no siempre reflejan las dinámicas de distribución de las poblaciones indígenas en México.

Las comunidades tarahumaras no son homogéneas en su totalidad, cada uno de los agrupamientos que se conocen hasta hoy muestra diferencias específicas. Estas diferencias son resultado de diversas historias regionales, orígenes, misiones e influencia de la modernidad. Su perfil actual está marcado por un pasado prehispánico, la influencia de las misiones, la minería, la explotación de los recursos naturales y un papel como fuerza de trabajo jornalero. Sin embargo, el trato histórico que han recibido por parte de la sociedad mexicana los ha hecho parecer coherentes y los identifica como una continuidad social, más allá de las diferencias lingüísticas, culturales y sociales.

DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO

Este apartado abordará distintos aspectos de la vida cotidiana en Cuitaboca, desde la distribución territorial y la organización familiar hasta aspectos fundamentales como servicios básicos, alimentación, agua, electricidad, telecomunicaciones, salud, puntos de reunión, educación, trabajo, vestimenta y la presencia de organizaciones externas de apoyo.

Distribución territorial, organización familiar y de vivienda

Existen varios ranchos que pertenecen a la comunidad en su conjunto, algunos de éstos incluyen el Veranito, La Puerta, Agua Caliente de Cebada, El Rancho de los López, Los Tastes y la cabecera, Cuitaboca. Aunque no todas estas comunidades están habitadas en su totalidad por población tarámari, se mencionan para proporcionar contexto sobre la estructura y distribución de la comunidad. La comunidad de Cuitaboca se caracteriza por albergar diversidad cultural y social, pues se compone por alrededor de 200 personas: 35 familias tarámari y 19 mestizas con una distribución de edades diversa. En general, las familias tarámari siguen una estructura de matrimonio monogámico en unión libre, con varios hijos y nietos que viven en la misma casa.

La unidad mínima de asentamiento es el rancho, que consiste en una familia y su extensión de tierra. En estos ranchos se ubican las habitaciones, cocinas, espacios para la siembra y patios. Las habitaciones se construyen con diversidad de materiales, siendo principalmente de madera, carrizo, hule o palmilla, los techos suelen ser de lámina de aluminio o cartón, hule o palmilla. También hay casas construidas con adobe o ladrillo, los pisos son de tierra apisonada. La cocina, fabricada con hornillas de barro, generalmente se encuentra en un área separada o en ocasiones dentro de la construcción habitacional.

Servicios básicos

A continuación, se presenta una síntesis de los servicios básicos existentes en la comunidad: alimentación, acceso al agua, electricidad y telecomunicaciones, atención médica, puntos de reunión, educación, trabajo, vestimenta y apoyo de organizaciones externas. Estos elementos fundamentales forman parte de la cotidianidad de los habitantes de la comunidad.

Alimentación

El *sunúku* “maíz” es la base de alimentación, principalmente para la elaboración de *timeke* “tortillas” y *sowiki* “tesgüino”, sin embargo, también se consume *muní* “frijol”, sopas de trigo, *cajé* “café”, leche en polvo y en menor medida alimentos de origen animal, como *totolí kawala* “huevo”, *sapaka* “carne de res”, camarón de río, pollo o *chimoko* “ardilla”.

Existe una tienda que opera a través de programas de gobierno de la Secretaría de Bienestar, estas tiendas suelen formar parte de programas de apoyos y subsidios sociales que ofrecen productos básicos a precios accesibles para las comunidades rurales.

Agua

Se suministra principalmente de corrientes de agua del área serrana, como ríos y aguajes, y se transporta con mangueras que por medio de gravedad hacen que llegue a tinacos, botes o tambos; cada familia tiene al menos uno de estos medios en su casa para almacenarla. El acceso y control del flujo de agua son principalmente manejados por las familias mestizas, lo que sugiere que puede haber desigualdades en el acceso al recurso. No se cuenta con una infraestructura organizada para gestionar aguas residuales y es común que los baños sean letrinas u hoyos al ras del suelo.

Electricidad y telecomunicaciones

En cuanto a la electricidad, la comunidad cuenta con este sistema de conexión a la red eléctrica nacional, por medio de la CFE, pero no todas las familias cuentan con acceso a la red en sus casas. Además, se cuenta con comunicación radial, lo que facilita la comunicación interna y externa, sin embargo, al igual que el agua, la electricidad y estos radios son de uso principalmente de las familias mestizas.

Se cuenta con servicio de internet comunitario, por el que, aunque es intermitente, cada familia debe contribuir con aproximadamente 2000 pesos para acceder al él; o bien, se puede acceder por medio de fichas, cuyos precios varían según su duración: por día o por semana. El principal punto de recepción de internet se encuentra en el patio de la escuela primaria, lo que implica limitaciones de cobertura y calidad del servicio en otras áreas de la comunidad.

Salud

Existe un centro de salud que se encuentra deshabilitado debido a la falta de médicos, situación común en áreas rurales remotas de difícil acceso. Por ello, el cuidado de la salud en gran medida es alópata, y sólo en caso de que se requiera atención médica de

segundo o tercer nivel se asiste a los centros de salud más cercanos a las comunidades. Igualmente se organizan brigadas de salud, pero éstas no son periódicas ni regulares.

Puntos de reunión

A diferencia de otras comunidades originarias, Cuitaboca no cuenta con una iglesia que funja como punto de reunión; para esto se utiliza un salón ejidal y dos escuelas, una multigrado que atiende a niños de nivel preescolar y de primaria, y otra que funciona como secundaria y que en el ciclo escolar 2023-2024 implementó el sistema de bachillerato por medio del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE).

Rituales y celebraciones agrícolas

Entre las prácticas rituales agrícolas de la sociedad tarámari destaca la celebración del día de San Juan, que en el calendario gregoriano coincide con la entrada del verano, el 24 de junio, durante la cual se lleva a cabo el ritual conocido como *yúmare*, una danza petitoria que tiene como propósito pedir la llegada de las lluvias y el inicio del crecimiento de los cultivos. Esta danza se realiza en diversas comunidades tarahumaras con diferentes propósitos y en fechas relevantes, mayormente influenciadas por la liturgia católica, y es llevada a cabo en espacios comunitarios o próximos a iglesias.

En el caso específico de Cuitaboca, aunque el *yúmare* coincide con la llegada del verano, tal como ocurre en otras localidades, se ejecuta en áreas comunitarias donde se establece una sinergia entre los miembros de la población; su ejecución se acompaña de la elaboración de *sowiki* y se realiza anualmente, como una práctica arraigada en la cosmovisión de la comunidad.

Otra festividad de gran relevancia para las comunidades tarahumaras, incluida la de Cuitaboca, es la celebración de Semana Santa según el calendario católico. Sin embargo, en esta localidad, está estrechamente vinculada con el ciclo agrícola del maíz, es decir, que, si en el año no hubo una cosecha favorable, esta celebración puede omitirse.

En otras palabras el 24 de junio es la fecha ritual de mayor trascendencia en esta comunidad, pues en ella se concentran las prácticas ceremoniales más importantes relacionadas con la agricultura y petición de lluvia.

Educación

Como ya se mencionó, hay dos escuelas que comienzan actividades para todos los niveles alrededor de las 9:00 a.m., ya que los estudiantes van al desayuno antes de iniciar las actividades académicas. Las clases concluyen alrededor de las 16:00 horas, después de la comida.

La preparación de alimentos está a cargo de las madres de familia, quienes llevan a cabo esta tarea en el comedor comunitario ubicado en la escuela primaria. Este comedor es atendido por grupos de 2 a 4 mujeres, según el rol que les corresponda semanalmente entre las familias y las educadoras.

La asistencia a clases está condicionada por la disponibilidad de profesorado en la comunidad, debido a que, por lo general, las maestras no son originarias de dichas comunidades y deben atender actividades propias de su profesión. En ocasiones las

maestras se ausentan por ciertos periodos, lo que impacta de manera importante en las necesidades de enseñanza en general, y en particular, las relacionadas con la lengua indígena.

En otras comunidades, como Las Tunas de Abajo o San José de Gracia, se ha logrado el objetivo de brindar educación bilingüe; sin embargo, en algunos casos las profesoras también son de otras comunidades, a menudo de Chihuahua. Aunque esta medida se ha tomado como una iniciativa para abordar las necesidades educativas en lengua indígena, al momento de realizar esta investigación, no se dispone de maestras o profesores con este enfoque en Cuitaboca, lo que subraya la importancia de promover y respaldar la educación bilingüe y bicultural.

En este sentido, una de las madres de familia expresa lo siguiente cuando se le cuestionó sobre la transmisión de la lengua materna en su familia:

Me dice mi mama: “¡es que tú no los enseñas!”, “¡sí les digo!”, le digo. Pero es que a las plebes les gana el español. Porque ya ve que todo el día, en la mañana y hasta las cuatro de la tarde vienen a la escuela y ya llegan allá [a la casa]. Pos a veces viene la Celsa y les da clases en tarámari, pero será el año pa atrás, es el primer año que dan clases, porque esto no fue desde que se comenzó a darle clases a los niños [...] Uno los dos los mienta, pues. Los plebes no mientan el español primero, sino el idioma de nosotros [...] Yo le hablaba como cuando estaba chiquito, cargando en los brazos, como que sí, sí quería hablar, pero ya empezó, cuando ya empiezan hablar más bien, ya pues con la maestra, ya... Ellos lo, lo [hablan el español] y así, como los enseñó la maestra, pues porque así los enseñaron pues. (Entrevistas con colaboradoras tarámari, enero, 2023).

Éste es el caso de una familia que tiene su método de enseñanza y conservación de la lengua materna, pero hay otras familias que no la enseñan, pues consideran que no es útil que las siguientes generaciones la sepan. Aun así, el esfuerzo que hacen algunas por transmitirla es durante el periodo de adquisición de la lengua, pues a partir de los 4 o 5 años los niños empiezan a sustituir la lengua materna por el español, dado el contexto escolar.

Posteriormente, al concluir los niveles básicos educativos, un número mínimo del sector juvenil migra de las localidades serranas para estudiar en las universidades autónomas interculturales de Sinaloa; los municipios de Ahome, El Fuerte y Choix² centran la mayor parte de estos estudiantes.

Trabajo

Respecto a la división de trabajo, existe una distribución de roles y responsabilidades basadas en el género. Por una parte, las mujeres desempeñan múltiples funciones: desde

² Disponible en <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/institution/universidad-autonoma-intercultural-de-sinaloa>

tareas agrícolas de siembra y cosecha, tareas domésticas como preparar los alimentos, la limpieza, la crianza y cuidado de los hijos, y hasta elaboración de ropa y artesanías. Por otro lado, los hombres trabajan en la siembra, cuidan y cultivan la tierra, construyen los hogares o se desempeñan como peones para las familias mestizas dentro de la comunidad. Asimismo, tanto mujeres como hombres se involucran en faenas comunitarias que consisten en la pizca de frutas y verduras de temporada como chile, tomate, papa, cítricos, maíz, frijol, entre otros, en las distintas localidades agrícolas del estado; para ello se instalan de manera temporal en albergues, patios o terrenos de familias mestizas que les permitan alojarse. No hay restricciones de edad para este trabajo, siempre y cuando sean adolescentes y adultos que estén en condiciones laborales.

Desde 2019 algunas familias cuentan con el apoyo de programas sociales del gobierno de México como Sembrando Vida, programa que proporciona un subsidio mensual de \$6,000.00 pesos con el propósito de fomentar y establecer sistemas productivos agroforestales mediante el autoempleo.

No obstante, debido a las circunstancias adversas, algunas personas tienden a participar en actividades relacionadas con el tráfico y elaboración de sustancias ilícitas, entre las que destaca la metanfetamina. Estos escenarios, en gran medida, están asociados con desigualdades socioeconómicas arraigadas históricamente.

Vestimenta

La vestimenta de los tarámari se ha adaptado a las prendas de vestir comerciales más comunes. Sin embargo, todavía se pueden identificar elementos distintivos de vestimenta tradicional en algunas personas, principalmente mujeres, la cual se compone de un *sipichaka* (vestido o falda) elaborado en telas de algodón o popelina.

Estos vestidos suelen tener estampados floreados o ser de colores vistosos, lo que les da un aspecto distintivo, son sencillos, de medio vuelo y manga corta, con un cuello cuadrado y una vista o bastilla en el mismo color de la prenda o en otro color llamativo que resalte. Las faldas suelen ser de vuelo y patoles largos que en ocasiones combinan con blusas de uso comercial. Se complementa con un pañuelo a la cabeza y huaraches, tenis o zapatos de uso comercial.

Los hombres en su mayoría han adoptado la ropa de uso comercial con pantalones de tela o mezclilla, camisas de manga larga o corta, que suelen llevar abiertas a medio pecho; además, portan cachuchas o sombreros, huaraches de baqueta o hule, cruzados o de llanta de tres hoyos, botas o tenis.

Organizaciones externas de apoyo

Destaca la labor de la organización civil Colectivo Tarámari Sinaloense, que se dedica a la colecta de recursos como alimentos, vestido, vivienda y visibilidad de los tarámari en el estado de Sinaloa; además, facilita cursos de elaboración de artesanías con materias primas de la región como la elaboración de cestería de palmilla, pino, joyería artesanal, muñecas de trapo, jaras, arcos de madera, entre otros, para fomentar la generación de ingresos a través de un trabajo creativo. La participación del colectivo es, además de activa, cercana a la comunidad y contribuye con la sensibilización social de esta comunidad.

GENERALIDADES DE LA LENGUA

El tarahumara es una lengua que pertenece a la familia lingüística yutoazteca del tronco sureño, según Miller (1984, p. 21)³, quien realizó una clasificación con base en la evidencia lingüística existente en el momento; esta clasificación contempla una división de treinta lenguas localizadas en dos áreas geográficas: i) norte o shoshón, localizada en el sur de California en las áreas del Desierto de la Gran Cuenca y zonas aledañas, y ii) sur, que abarca desde Arizona, el noroeste y centro de México y Centroamérica. De esta familia se reconocieron tres ramas: norteña, sonorense y náhuatl, que a su vez se dividen en sólo dos grupos: el shoshón se renombró como yutoazteca norteño, que se dividió en cuatro ramas, tal como se muestra en la tabla 1.

Tabla 1. Clasificación del yutoazteca norteño (Miller, 1984)

1. Númica: <ul style="list-style-type: none"> a) Númica del oeste b) Númica del centro c) Númica del sur
2. Tübatulabal
3. Tákica: <ul style="list-style-type: none"> a) Gabrielano b) Serrano c) Cupano
4. Hopi

El sonorense y náhuatl se agruparon en un solo grupo para conformar el yutoazteca sureño, dividido en cinco ramas, como se muestra en la tabla 2:

Tabla 2. Clasificación del yutoazteca sureño (Miller, 1984)

1. Tepimano: <ul style="list-style-type: none"> a) Pápago b) Pima bajo c) Tepehuano del norte d) Tepehuano del sur
--

³ Esta familia lingüística se extiende desde el noroeste de Estados Unidos de Norteamérica, el noroeste y centro-sur de México hasta algunas regiones de Centro América (Langacker, 1977, p. 5).

-
2. Taracahíta:
 - a) Tarahumaranas:
 - i. Tarahumara
 - ii. Guarijío
 - b) Cahíta:
 - i. Yaqui
 - ii. Mayo
-

3. Tubar

4. Corachol:
 - a) Cora
 - b) Huichol
-

5. Náhuatl

El tarahumara proviene de la rama taracahíta, de la cual se derivan distintas poblaciones que habitan a lo largo de la Sierra Madre Occidental y que toman su nombre a partir del lugar donde habiten. Valiñas (2002, p. 250) señala que ni la lengua ni los grupos tienen un nombre inherente y que, considerando las variables de denominación, el lugar y persona que nombran, tanto la lengua como los grupos que la hablan pueden tener más de un nombre.

Tomando en cuenta esto, se enumeran las variantes dialectales propuestas por Valiñas (1991), quien presentó una propuesta de estandarización para la lengua tarahumara basada en los trabajos precedentes de Merrill y Burgess (Ramos *et al.*, 1997), quienes propusieron tres grandes áreas (oeste, centro y este), así como la propuesta de la Dirección General de Educación Indígena, que reconoce dos áreas a partir del registro histórico misional de la Baja y la Alta Tarahumara:

1. Tarahumara del Oeste: en los municipios de Guazapares, Chínipas, Uruachi, Maguarichi, parte de Urique y Bocoyna.
2. Tarahumara del Norte: que abarca una parte de Bocoyna, Guachochi, Urique, Carichí, Sisogichi y Narachi.
3. Tarahumara de Cumbres: en el área de Samachique y Munerachi.
4. Tarahumara del Centro: se ubica en Aboreachi y Guachochi.
5. Tarahumara del Sur: que se encuentra en Guadalupe y Calvo, Turuachi y Chinatú.

En síntesis, actualmente se han identificado cinco grandes variantes lingüísticas, en las que la variante tarámari no entra, ya que dicho criterio se aplica sólo a las variantes identificadas en el estado de Chihuahua. Por ello, para este trabajo, se propone considerar la variante de Sinaloa como parte de la sureña, dentro de lo que Rodríguez (2019, p. 28) denomina una zona de transición, en la que surgen nuevas variantes, o lo que según este autor, Merrill y Burgess describen como esferas más pequeñas de interacción lingüística.

CONSIDERACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS

El propósito de este apartado es mostrar un panorama general sobre el estado del tarámari en la comunidad de Cuitaboca. De acuerdo con lo expuesto por Moreno Fernández (2009, p. 23), en términos lingüísticos la palabra *tarámari* hace referencia al hecho de compartir una lengua histórica (el tarahumara) hablada por una población en un momento y un territorio específico, en este caso, el tarámari del municipio de Cuitaboca.

Es importante señalar que este apartado busca acercar al lector a la situación de vitalidad de la lengua que, de acuerdo con Lemus (2015, p. 93), es un indicador clave para evaluar la salud de una lengua. Este índice de vitalidad considera tres factores esenciales: la transmisión intergeneracional, la relación de la lengua con la identidad cultural de sus hablantes y el uso de la lengua en diversos ámbitos sociales tradicionales y nuevos (Lemus, 2015, p. 95). Para abordar esta cuestión, se explorarán las siguientes preguntas:

1. ¿Cuáles son los contextos de uso del tarahumara en ámbitos públicos y privados?
2. ¿Cómo se transmite la lengua entre generaciones?
3. ¿Cuál es el proceso de mantenimiento y desplazamiento lingüístico del tarámari frente al español?
4. ¿Cuál es el impacto de la escuela en el uso y transmisión del tarámari?
5. ¿Cómo se manifiesta el contacto y posible conflicto entre hablantes de tarámari y español?
6. ¿Cómo varía el uso de la lengua según género y grupos de edad?

Contextos de uso del tarámari en ámbitos públicos y privados

El uso del tarámari en Cuitaboca se restringe principalmente a los ámbitos familiares y laborales. En el hogar, la lengua se enseña a los niños desde su nacimiento. Sin embargo, al ingresar a la escuela, los niños comienzan a recibir educación en español, lo que marca un cambio en su desarrollo lingüístico y en los contextos en que utilizan su lengua materna.

Es importante destacar que la transmisión de la lengua se ve seriamente afectada cuando las familias se conforman entre mestizos y tarámari. En estos casos, la lengua indígena no se transmite de manera efectiva a los hijos, principalmente si son varones. Igualmente, existen familias que deciden no transmitir más la lengua porque no la consideran de utilidad. Cuando la transmisión ocurre, se limita a palabras sueltas, lo que contribuye a una pérdida significativa del dominio lingüístico y a la erosión del vocabulario y las estructuras gramaticales completas.

En el ámbito laboral, la lengua se emplea principalmente en interacciones entre hablantes nativos. Fuera de estos contextos, el español domina los espacios públicos, relegando a un rol secundario el tarámari.

Transmisión de la lengua entre generaciones

La transmisión de la lengua en la comunidad está sujeta a un criterio importante determinado por la propia población: ser considerado un *buen hablante* depende de la capacidad de hablar “como mi amá, mi apá”, es decir, como adultos mayores, quienes son reconocidos por un dominio de léxico extenso y estructuras gramaticales complejas, lo que contrasta con las generaciones más jóvenes que, bajo la influencia del español y otras lenguas indígenas como el yorem nokki, tienden a utilizar préstamos léxicos y a simplificar estructuras gramaticales de acuerdo al español.

Mantenimiento y desplazamiento lingüístico frente al español

La exposición creciente al español ha llevado un proceso de desplazamiento lingüístico en el que el tarámari no tiene terreno en ámbitos públicos, mientras que el español se consolida como la lengua de prestigio y de comunicación en los contextos laborales, educativos y de servicios. El tarámari se mantiene vivo en registros formales relacionados con el ámbito familiar y en un registro informal utilizado en interacciones cotidianas con la población mestiza.

Impacto de la educación en el uso y transmisión del tarámari

El ingreso de los niños al sistema educativo, donde el español es la lengua predominante, representa un punto de inflexión en la transmisión de la lengua. Aunque se realizan esfuerzos para enseñar la lengua materna en la escuela, esta enseñanza se da de manera incipiente y se limita a algunos aspectos léxicos. Los campos semánticos que se abordan en clase suelen estar relacionados con el entorno natural, incluyendo nombres de animales, algunas plantas, colores y números; sin embargo, estas clases son esporádicas y no logran ofrecer una formación lingüística integral que permita a los estudiantes desarrollar un dominio de la lengua. Como resultado, el español continúa predominando en el entorno escolar, lo que refuerza su uso en detrimento del tarámari y afecta la continuidad de la lengua.

Contacto y conflicto lingüístico entre lenguas

El contacto ha dado lugar a un conflicto lingüístico en el que la lengua indígena se ve amenazada por la dominación del español, conflicto manifiesto en la reducción del uso del tarámari en contextos públicos y en la percepción de que el español es una lengua de poder y éxito, lo que provoca que muchos jóvenes —y algunos adultos— se inclinen más hacia el español.

Variación léxica y uso de la lengua según el género y la edad

El tarámari presenta principalmente variación fonética cuando se compara con otras variantes, especialmente en contraste con la de Chihuahua. Estas diferencias, aunque no alteran el significado de las palabras, son significativas en términos de identidad cultural. Una de las variaciones más notables es la alternancia entre los fonemas oclusivo alveolar [t] y la vibrante alveolar múltiple [ɾ]. Por ejemplo, la palabra *hablar* puede pronunciarse como /táichali/ en Cuitaboca, mientras que en Chihuahua se pronuncia

como /ráichali/. Aunque ambas formas se refieren al mismo concepto, reflejan diferentes patrones fonéticos que las distinguen.

Otro rasgo es la alternancia entre los fonemas [r] y [l], que en ciertos contextos se utilizan de manera intercambiable sin afectar el significado. Un ejemplo de esto es la palabra *persona* que puede pronunciarse como /tarámari/ o /rarámari/, esta última en la variante sureña de Chihuahua. Asimismo, se encuentran variaciones vocálicas como en el caso de [e] e [i], que pueden intercambiarse sin alterar el contenido semántico de la palabra. Por ejemplo, *hombre* puede presentarse como /tijoi/ en tarámari y como /rijoi/ en rarámuri.

Además, se ha observado variación léxica que, de acuerdo con Moreno Fernández (2009, p. 33), más que variantes léxicas son elementos que responden a una variación fonética, en muchos casos ficticia por tratarse de rasgos fónicos que han dejado de funcionar como variantes y quedaron fosilizados en determinadas unidades léxicas, como en el caso del numeral *nueve* /lima/ en tarámari y /kimakoi/ en rarámuri. Este mismo autor señala que las formas léxicas susceptibles de variación pueden ser unidades de distinto origen geolingüístico adscritas a niveles cultos o populares.

Finalmente, en cuanto a la influencia de género y edad en el uso y transmisión de la lengua, se ha observado que, aunque hay niños que aprenden y usan su lengua materna, su preferencia por el español aumenta en medida que avanzan en su educación formal. Este cambio se debe, en gran parte, a la predominancia del español en el sistema educativo y los espacios de confluencia con los mestizos. Sin embargo, en algunas familias en las que ambos padres son monolingües tarámari, la lengua sigue transmitiéndose, aunque de manera limitada.

Un caso que puede citarse es el de dos mujeres colaboradoras de 23 y 25 años, monolingües tarámari que adquirieron el español al entrar a la escuela; ahora ambas son bilingües, pero ya no están transmitiendo su lengua materna a sus hijos.

Es importante destacar que las mujeres desempeñan un papel central en la preservación y transmisión de la lengua, pues son las principales responsables de enseñarla en los primeros años de vida a los niños. No obstante, la castellanización y los cambios en las dinámicas sociales afecta la transmisión intergeneracional.

REFLEXIONES FINALES

Este artículo ofrece una visión generalizada de la sociedad tarámari de Sinaloa, México. Se muestran las representaciones sociales y estigmas que esta sociedad enfrenta y busca hacer énfasis en que es urgente atender la necesidad de sensibilizar y dar reconocimiento a su identidad étnica y cultural.

El enfoque particular recae en el ejido de Cuitaboca, aunque se menciona la distribución espacial de otras comunidades; dicho enfoque presenta, además, aspectos de la vida diaria, como la estructura familiar, organización de vivienda, alimentación, disponibilidad de servicios básicos, vestimenta y la activa participación de mujeres y hombres como trabajadores jornaleros.

Finalmente, se subraya la importancia de comprender y valorar la lengua como una parte fundamental de su identidad sociocultural. Al presentar un análisis gramatical de la lengua, se busca llamar la atención sobre la necesidad de reconocimiento y respeto integral hacia la sociedad tarahumara en su totalidad y de los tarámari en particular. La discriminación, la ausencia de enseñanza de la lengua materna en el contexto escolar y la presión de la castellanización amenazan con sumir esta variante en un proceso de latencia.

Con esta reflexión, se busca contribuir al reconocimiento y la comprensión de su cultura como un universo complejo que va más allá de su lengua, haciendo hincapié en que, en esta población en particular, la lengua sirve como un medio de identidad frente a otras comunidades, principalmente del estado de Chihuahua, y esto se evidencia no sólo por el entorno geográfico, sino también en su componente fonético. Ésta es una sociedad con historia única que merece ser reconocida, apreciada y protegida.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTILLÓN-RODRÍGUEZ, Elisa V. 2021. *Análisis de oraciones coordinadas en noticias referentes a la población rarámuli en la prensa escrita: caso 'El Heraldito' de la ciudad de Chihuahua*. Tesis de licenciatura. México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- BRAMBILA, David. 1976. *Diccionario rarámuri-castellano (tarhumar)*. México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco. 1912. "División territorial de la Nueva España en el año de 1636", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 3(4): pp. 249-274. Disponible en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6899>
- DELGADILLO GALINDO, Sergio. 2020. "El proceso de extinción de los acaxees y xiximes. Tribus de tradición antropófaga de la Sierra Madre Occidental entre los estados de Sinaloa y Durango. Siglos XVI-XVIII", *Boletín del Archivo General de la Nación* 9(04): pp. 9-42. Disponible en <http://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/389>
- DELGADILLO GALINDO, Sergio. 2022. "Resistencias pacíficas en la sierra de la Nueva Vizcaya, siglo XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, (66): pp. 11-45. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.66.76407>
- FERNÁNDEZ RAMOS, María de Guadalupe. 2015. *El espacio con-sentido. Cultura y territorio entre los tarahumaras*. México: Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- FERRARI, Luca, Martín VALENCIA-MORENO y Scott BRYAN. 2005. "Magmatismo y tectónica en la Sierra Madre occidental y su relación con la evolución de la margen occidental de Norteamérica", *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana. Temas Selectos de la Geología Mexicana*, LVII(3): pp. 343-378. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- GARCÍA BECERRA, José Antonio. 1996. *El Estado de Occidente. Realidad y cisma de Sonora y Sinaloa, 1824-1831*. México: Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa. Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional. Disponible en <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/10391>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). s. f. a. “Habla de lengua indígena”, *Cuéntame de México*. Disponible en <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx?tema=P>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA s. f. b. “Superficie”, *Cuéntame de México*. Disponible en <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/sin/territorio/default.aspx?tema=me&e=25>
- LANGACKER, Ronald. 1977. *Studies in Uto-Aztecan Grammar. An overview of Uto-Aztecan Grammar*. Dallas: Summer Institute of Linguistics/ University of Texas.
- LEMUS, Jorge E. 2015. *El pueblo pipil y su lengua: de vuelta a la vida*. El Salvador: Universidad Don Bosco.
- MASTEN DUNNE, Peter. 2001. *Las antiguas misiones de la Tarahumara*. México: Secretaría de Educación y Cultura. Dirección de Publicaciones y Proyectos Especiales.
- MAYAGOITIA PADILLA, Eva, et al. 2019. *Manual. Ralámuli escrito para todas y todos*. México: UPNECH.
- MERRILL, William. 2001. “La identidad ralámuli, una perspectiva histórica”, en Claudia Molinari y Eugeni Porrás (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.
- MILLER, Wick R. 1984. “The Classification of the Uto-Aztecan Languages Based on Lexical Evidence”, *International Journal of American Linguistics* 50(1): pp. 1-24. The University of Chicago Press.
- MORALES MUÑOZ, Marco Vinicio. 2014. *Aquí la mujer se siente más responsable: género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Entre relaciones de complementariedad y desigualdad*. Tesis doctoral. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- MORENO FERNÁNDEZ, Francisco. 2009. *Principios sociolingüísticos y sociología del lenguaje*. Barcelona. Ariel.
- MORENO PINEDA, Edgar Adrián. 2013. *Chabé nilúame natáli: Análisis de los referentes principales en el discurso mítico ralámuli*. Tesis de maestría. México: Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes.
- ORTEGA NORIEGA, Sergio. 2004. “Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores 1591-1767”, en Alicia Mayer González y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- RAMOS, Aureliano, Ismael CASTILLO, Cesáreo PRIETO et al. 1997. *Compendio básico de la gramática raramuri*. Gobierno del estado de Chihuahua. Coordinación Estatal de la Tarahumara. México. Disponible en https://static1.squarespace.com/static/5bd50b6b77b903078e06b46c/t/61e4df42a9f4220fee68b5d9/1642389331862/1997_Compendio+Basico+de+la+Gramatica+Ralamuli_Burgess+et+al.pdf

- RODRÍGUEZ, Abel. 2019. "Irrupción de la lengua y población rarámuri en Chihuahua. Conjeturas interdisciplinarias". *Chihuahua Hoy* xvii, 17 (17): pp. 17-34. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Disponible en <https://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/ChihuahuaHoy/issue/view/662/776>
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis. 2002. *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- VALIÑAS COALLA, Leopoldo. 1991. *Desarrollo lingüístico para la lengua tarahumara en el estado de Chihuahua*. Dirección general de educación indígena. Unidad de desarrollo lingüístico. Coordinación Estatal de la Tarahumara, oficina de estudios especiales.
- VALIÑAS COALLA, Leopoldo. 2002. "Reflexiones en torno a las lenguas guazapar y tarahumara coloniales". *Anales de la Antropología* 36: pp. 249-282. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Disponible en <https://doi.org/10.22201/ii.24486221e.2002.0.23403>
- VAN DIJK, Teun. 2003. *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.

La fiesta, la palabra y la fuerza: el papel del *nawésali*

The celebration, the word and the strength: the role of the *nawésali*

CARMEN HERMINIA MUÑOZ AMAYA

Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México

cahm_@hotmail.com

ORCID: 0009-0004-7773-0156

■ **RESUMEN:** El presente artículo implementa un análisis desde la etnografía de la comunicación de un *nawésali* (consejo) ralámuli. La etnografía de la comunicación es un método que complementa los estudios etnográficos, por ello se abordan las características de la sociedad ralámuli, el conocimiento de la etnografía de la comunicación y sus herramientas metodológicas, conjugados en los *nawésali* de las fiestas decembrinas en la comunidad de Munérachi. La descripción tiene como base los trabajos de Sherzer y Darnell (1986) y se muestran las características que retoma el modelo *speaking*, a partir del desarrollo de cada uno de sus puntos y de los papeles que llevan a cabo los participantes del evento comunicativo, tanto lingüística como culturalmente.

Palabras clave:

ralámuli, etnografía de la comunicación, discurso

■ **ABSTRACT:** This article implements an analysis from the ethnography of the communication of the *nawésali* (council) ralámuli. The “ethnography of communication” is a method that complements ethnographic studies, therefore, the characteristics of the ralámuli society, the knowledge of the ethnography of communication and its methodological tools, combined in the *nawésali* of the December holidays in the community of Munérachi. The description is based on works done by Sherzer and Darnell (1986). The characteristics that the speaking model takes up are shown, based on the development of each of its points and the roles carried out by the participants of the communicative event, both linguistically and culturally.

KEYWORDS:

ralámuli, ethnography of communication, discourse

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2024, fecha de aceptación: 4 de octubre de 2024

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1.583

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 91-108. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-
Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

LA COMUNIDAD RALÁMULI DE MUNÉRACHI, BATOPILAS

munérachi es una ranchería perteneciente a la localidad del mismo nombre dentro del municipio de Batopilas. Esta ranchería se localiza aproximadamente a 20 km de la cabecera municipal, en la parte suroeste de la Sierra Tarahumara y su población es de aproximadamente 120 personas, que conforman 16 familias, 15 de ellas pertenecientes a la sociedad ralámuli y una familia mestiza (tanto ésta como las rancherías aledañas son principalmente habitadas por comunidades ralámuli). En este lugar se llevó a cabo la recolección de los datos para la presente investigación.

Con base en Moreno (2014: 105) el pueblo de Munérachi cuenta con diversas rancherías, entre las que se encuentran Munérachi, Chapátare, Chiníbo, Santa Rita, El Plátano, Okórare, Rapuchínare, Los Mezquites, Wichawírare, Napáchare y Wijórachi. Dentro de la ranchería de Munérachi la unidad mínima en su sistema de asentamiento es el rancho, que se compone de una familia y su extensión de tierra, en la que ubica sus habitaciones, cocina, huertos, espacios para siembra y patio ritual. En esta organización la ranchería es el conjunto de varios ranchos, los cuales se encuentran retirados unos de otros y algunos están amurallados por cercas de piedra de no más de 50-60 cm de altura, algo que los investigadores han denominado como “distribución dispersa” (Moreno, 2013; Cárdenas, 2012; Olivos, 1997; Pintado, 2012; Ruíz-Funes, 1995). Estos patrones de asentamiento favorecen la producción primaria dentro de los ranchos y, a nivel comunal (ranchería), se desarrolla un complejo sistema de relaciones tanto de parentesco como de reciprocidad.

En cuestión política, la comunidad ralámuli de Munérachi cuenta con su propio sistema de cargos, aunque también reconocen a los líderes políticos municipales y estatales, es decir, el principal jefe político corresponde al presidente municipal de Batopilas y es secundado por el jefe seccional que se ubica en Cerro Colorado (localidad perteneciente al mismo ejido que Munérachi, la cual es habitada por mestizos *chabóchi*); sin embargo, después de ellos continúan las autoridades tradicionales, las cuales se dividen en rangos

considerados de importancia para el funcionamiento de la comunidad. Estos cargos políticos tradicionales se ejercen por distintos periodos: tres años, un año o alguna temporada en específico, ya sea en fiestas decembrinas o de Semana Santa.

Los cargos políticos que no están relacionados con alguna festividad tienen una duración de tres años: el gobernador, *silíame*, que es elegido de forma democrática por la comunidad, mientras que el *mayólo* es decisión del jefe seccional. Por otra parte,

los cargos de temporada, ya sea de Semana Santa o fiestas decembrinas, tienen un año de duración y son elegidos por el *silíame*. Algunos cargos a pesar de tener un tiempo estimado de duración para cada persona que lo ocupa.

Estos cargos políticos son sumamente importantes en el tema del *nawésali* ya que, independientemente del tiempo en que se encuentren, de acuerdo con el calendario agrícola ritual, la persona con el cargo jerárquico más alto será quien prepare estos discursos para compartirlos en la escena comunitaria y abrirá así el evento comunicativo.

Tabla 1: Calendario agrícola-ritual, Munérachi 2017. Moreno (2013), modificado por Muñoz (2018).

ESTACIÓN	MES	ACTIVIDADES específicas		FESTIVIDAD	YÚMARE	CELEBRACIONES atemporales
<i>Romó</i> (secas)	Marzo	<i>Nolilúachi</i> Semana Santa: inicio del ciclo agrícola				
<i>Ku'wé</i> (calor)	Abril					
	Mayo	Inicio de siembras, maíz y frijol.				
<i>Ba'alá</i> (aguas)	Junio	Siembra de fruta y verdura de temporada	Temporada de lluvias.	24 de junio día de San Juan	<i>Yúmارة</i> Para pedir por las aguas	
	Julio	' <i>Nowikoluame</i> ' fiesta del gusano		Cuidado del cultivo.		
	Agosto					<i>Yúmارة</i> Para agradecer por las aguas
	Septiembre	Levantamiento de cosecha en Barranca			<i>Yúmارة</i> Para agradecer por la cosecha	<i>Yúmارة</i>
<i>Romó</i> (secas)	Octubre	Levantamiento de cosecha en Sierra				<i>Nutémas</i>
	Noviembre	Juego de <i>ralajípame</i> y <i>aliwéta</i> 12 de diciembre ' <i>wálupa</i> '				
	Diciembre	24 de diciembre ' <i>paskéti</i> ' 31 de diciembre ' <i>kuliami bami</i> '		Fiestas decembrinas: Danza de matachín y pascola.		
	Enero	6 de enero ' <i>taála pasiko</i> '		6 de enero día de reyes		
	Febrero	Barbecho ' <i>wasára</i> ' de las áreas de cultivo		2 de febrero día de la candelaria		

LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN

La etnografía de la comunicación es la línea por la cual se lleva a cabo la presente investigación. De acuerdo con los postulados de Dell Hymes (1986), en la etnografía de la comunicación el principal método empleado es “hacer etnografía”, que incluye observar, hacer preguntas y participar en las actividades de la sociedad a estudiar (Saville-Troike, 2003: 3). Para introducir a la primer metodología a la que Saville-Troike hace referencia –la etnografía–, es elemental saber que proviene de la investigación cualitativa, la cual “estudia diferentes objetos para comprender la vida social del sujeto a través de los significados desarrollados por éste” (Katayama, 2014: 43).

Las metodologías cualitativas están construidas por fundamentos precisos, estrategias y técnicas; buscan estudiar científicamente fenómenos sociales, culturales y todo aquello relacionado con el ser humano y su entorno; y sus bases son epistemológicas, ontológicas y filosóficas. Las ciencias sociales pueden ser abordadas desde estas metodologías, ya que intentan comprender fenómenos complejos que llegan a ser subjetivos, que son puramente humanos o expresiones sociales poco accesibles. De aquí se desprenden diversas estrategias y, entre ellas, es de especial interés para este estudio la etnografía.

Una vez que se ha comprendido el tema de estudio de la etnografía, es preciso llegar a la etnografía de la comunicación, cuyo concepto nació en la escuela norteamericana por la década de 1960. En 1962 Dell Hymes lanzó una nueva disciplina que puso foco en los patrones de comportamiento comunicativo como un constituyente del sistema cultural (Saville-Troike, 2003). De acuerdo con Prado (2007), Dell Hymes es también conocido porque estableció los primeros lineamientos de la disciplina que hasta hoy en día son utilizados como bases para la misma y los cuales consisten primordialmente en la implementación del modelo *speaking* y la conceptualización de *competencia comunicativa*, *comunidad de habla* y *evento comunicativo*. Prado (2007: 1511) enuncia que a la etnografía de la comunicación “le corresponde dar cuenta de los procesos relacionados entre el habla y su uso, las clases de eventos comunicativos, factores relevantes y rango de funciones”. Moreno (2018: 43), por otro lado, menciona que la etnografía de la comunicación se caracteriza principalmente por considerar aspectos etnográficos en el registro y análisis de los eventos comunicativos. Por su parte, Busmann aporta que la etnografía de la comunicación “se refiere al análisis del uso de la lengua en su entorno sociocultural, en contraste con las entonces teorías lingüísticas populares del estructuralismo y la gramática transformacional, este enfoque se basa en la premisa que el significado de un enunciado sólo puede entenderse con relación al acontecimiento comunicativo” (2006: 381).

En suma, la etnografía de la comunicación tiene como principal objetivo aislar y analizar los fenómenos lingüísticos más sobresalientes para reconstruirlos y explicarlos y, simultáneamente, relacionar esas estructuras con sus contextos sociales y de situación (Cortés y Camacho, 2003: 92).

Una de las razones para recurrir a la línea de la etnografía de la comunicación es que utiliza los recursos lingüísticos para construir el objeto de estudio social que se pretende

investigar. Para este estudio, la atención será puesta en el “acto comunicativo” y el contexto que lo rodea.

Uno de los principales objetivos que se espera alcanzar por medio de la etnografía de la comunicación (a diferencia de los estudios realizados por la línea de la sociolingüística) es dar prioridad al contexto social frente al análisis del discurso. “La discusión consiste en que en torno al discurso existe una situación que da fe de los fenómenos que vayan surgiendo como puede ser el uso de variaciones en elementos lingüísticos en la comunicación social” (Cortés y Camacho, 2003: 43). Hymes sugiere que la investigación debe concentrarse en lo que él llama “hecho de habla” y formula un marco conceptual de las dimensiones de un hecho comunicativo, que denomina *speaking*.

Desde la perspectiva de Hymes la etnografía de la comunicación tiene dos características esenciales que debe haber en los enfoques de los investigadores: primeramente, no se pueden tomar aisladamente los resultados de diversas disciplinas para luego buscar correlaciones, pues es más deseable que se investigue directamente el uso de las lenguas en contextos no lingüísticos hasta localizar los propios patrones dentro de las actividades de habla, acciones que se escapan de estudios de tipo gramaticales, de religión, de personalidad, entre otros; en segundo lugar, su muestra de referencia de estudio no debe ser meramente lingüística o de códigos de habla, sino que se debe tomar una comunidad como contexto e investigar sus hábitos de comunicación como un todo, de tal manera que los usos del canal y del código tengan un lugar como parte de los recursos que emplean los miembros de la comunidad (Hymes, 1964: 2-3).

Por otro lado, Prieto (1980: 14) refiere que la etnografía de la comunicación (a la cual llama *etnografía del habla*) es una descripción en términos culturales de los usos pautados de la lengua y el habla en un grupo o comunidad y, por lo tanto, se ocupa de lo siguiente: a) los recursos sociolingüísticos disponibles en una comunidad particular, los estilos, las formas y términos de referencia y tratamiento, las relaciones léxicas, las relaciones entre enunciados, como vinculación y presuposición; b) el uso y explotación de estos recursos en el discurso (acto de habla, eventos de habla y situaciones de habla) e interacción social; c) las interrelaciones y organizaciones pautadas de estos diversos tipos de discurso e interacciones sociales en la comunidad; y d) las relaciones de estas pautas del habla con otros aspectos y dominios de la cultura de la comunidad, organización social, religión, economía, política, entre otros.

Los componentes que deben ser tomados en cuenta para elaborar una etnografía de la comunicación, resumidos por Hymes (1986: 65) en su modelo llamado *speaking*, dentro de 8 grupos, cada uno comandado por una de las letras de *speaking* (para formar el acrónimo), y de los cuales se busca analizar cada punto específico del evento o situación. Moreno (2018: 53) asegura que “para estudiar los diversos modos de habla situados en contextos sociales, no hay que excluir, por parte de los antropólogos sociales, la función de la lengua dentro de los eventos, ni los lingüistas tienen que dejar de lado el contexto social en el cual se desarrolla un evento comunicativo, ya que al conjuntar un estudio que comprenda metodologías de ambas disciplinas se puede llegar a un conocimiento más amplio de una situación de habla concreta”. A continuación, se presenta la descripción de los grupos del *speaking* con base en las descripciones elaboradas por

Hymes (1986: 58-71) y retomadas por diversos autores como Duranti (1992: 262), Saville-Troike (2003:11-27) y Moreno (2018: 53-57).

S – *situation* (situación). ¿Dónde y cuándo se llevó a cabo? Refiere al lugar y tiempo en donde se desarrolla un acto de habla, la situación es la descripción del contexto.

P – *participants* (participantes). ¿Quién y a quién? En este grupo se incluye al hablante, receptor o audiencia, es decir, las personas que participan en el evento de habla.

E – *ends* (fines). ¿Para qué? Dentro de las finalidades se pueden agregar dos tipos: i) resultados y ii) metas; los resultados se dan según el propósito para el cual se desarrolla el evento del habla, mientras que las metas están relacionadas con los propósitos de las comunidades, es decir, el propósito de su participación en un evento comunicativo.

A – *acts* (actos). ¿Qué se transmite? Los oyentes deben tener muy claro de qué se está hablando, por lo que dentro de los actos se incluye la forma y el contenido del mensaje. Hymes (1986: 13) define que “la forma del mensaje y el contenido del mensaje son centrales para el acto del habla y su foco en la estructura sintáctica; también son independientes”.

K – *key* (tono/clave). ¿Cómo? Está relacionado con la forma en que se ejecuta o se realiza el acto del habla; es el atributo con el que se transmite el mensaje y lo que forma parte de las características de los géneros discursivos, como la seriedad en un discurso religioso. Hymes especifica que éste no es necesariamente verbal.

I – *instrumentalities* (instrumentos). ¿De qué manera? Este aspecto está relacionado con la forma en que se ejecuta el acto, toma en cuenta los recursos verbales en la transmisión de los mensajes y se puede reconocer a través de tres criterios, aunque no aparecen simultáneamente: i) la proveniencia histórica de los recursos lingüísticos, ii) la presencia o ausencia de inteligibilidad mutua y, iii) la especialización en el uso.

N – *norms* (normas). ¿Qué creencias? Las normas están relacionadas con las creencias de la comunidad y se agrupan en dos componentes: i) normas de interacción y ii) normas de interpretación, las cuales se rigen según reglas sociales y culturales y tienen que ver con la buena conducción del evento comunicativo.

G – *genres* (géneros). ¿Qué tipo de discurso? Dentro de los distintos tipos de géneros discursivos se encuentran los cantos rituales, albures, chismes, chistes, poesía, rezos, entre otros y cada uno de ellos está identificado por características formales específicas relacionadas con una característica cultural. El género discursivo cumple una función social dentro de la comunidad, que se observa principalmente en la manera de producción del discurso y sus características lingüísticas.

Todos y cada uno de los puntos del acrónimo son necesarios para la creación de la etnografía y es también importante resaltar que no funcionan cada uno por su lado, sino que su conjunto es lo que logra que el modelo sea funcional.

EL NAWÉSALI

El *nawésali*, de acuerdo con Morales (2014: 81), tiene entre sus objetivos orientar la conducta, transmitir normas, valores y costumbres. Como se mencionó antes, el gobernador

es el encargado de ofrecer el *nawésali* y en él “enfatisa ciertos asuntos, como el trabajo, la moralidad, el *kórima*, las *tesgüínadas* y el respeto hacia los ancianos y mujeres”. Dar consejo es una de las tareas de los funcionarios del gobierno *ralámuli*, aunque también puede ser una tarea de los especialistas rituales o personas con autoridad moral probada y reconocida por la comunidad.

Gracias a los estudios que se han realizado sobre el *nawésali* (sermones y/o consejos) como un evento comunicativo, se ha podido dar a conocer que corresponde a un instrumento capaz de regular socialmente el comportamiento de los integrantes de la comunidad *ralámuli* mediante consejos y enseñanzas. Entre los investigadores que han abordado el tema del *nawésali* se encuentran Merrill (1992), Gardea y Chávez (1998: 173), De Velasco (2006: 170), Sariego (2008: 114), Pintado (2012: 197) y Moreno (2013: 55), quienes han hecho descripciones generales de este género como un tipo de discurso particular aplicable a diversos eventos comunicativos, que van desde un consejo dirigido a la comunidad entera en celebraciones religiosas hasta una orientación a particulares en temas laborales, familiares o políticos. Para el presente estudio se consultaron transcripciones de *nawésali* en diversos puntos de aplicación.

Como en otras sociedades, en la *ralámuli* la vida religiosa tiene gran influencia de sobre la vida política comunitaria al punto de que parecen caminar en conjunto. Esta relación cumple con la tarea de proveer a sus integrantes de un marco de referencia sobre los comportamientos que se espera que tengan en su entorno comunitario, es decir, las normas, prototipos y acciones que debe tener cada participante para poder cumplir con su rol. En todas las sociedades se ofrecen estas instrucciones mediante diversas formas; en la sociedad *ralámuli* se hace por medio del *nawésali* que lleva consigo la participación de su propia construcción política, pues uno de los principales mecanismos para dotar de estos saberes comunales es a través del discurso, en el que interfiere cada componente propuesto por Hymes (y descrito previamente): quién lo da, cómo se da, en dónde, a quienes y en qué momento, de qué información se alimenta el hablante al ser partícipe y cómo todo esto fluye a través de sus autoridades. En el caso de la comunidad *ralámuli* de *Munérachi* las actividades con más participación de sus integrantes son las fiestas *decembrinas*, que giran en torno a una serie de actividades del plano religioso, en las que intervienen las estructuras políticas (como se mencionó antes, el gobernador es quien consolida un discurso de consejo normativo comunal). En estos eventos el *nawésali* toma forma y lugar para establecerse y cumplir con lo ya mencionado por Morales (2014: 81): la trasmisión de normas, valores y costumbres.

Las celebraciones en las que es posible encontrar el *nawésali*, como en las fiestas *decembrinas*, están integradas por una serie de actos y participaciones que permiten que cada persona conforme la funcionalidad del todo. Es así que las acciones que llevan a cabo sus gobernadores para comunicar y enseñar lo socialmente aceptable debe comprenderse desde su generalidad; en otras palabras, cada participante en la política y en la comunidad desarrolla un papel con sus especificidades.

Estos discursos son principalmente ejecutados por el más alto mando o autoridad, porque, dentro de la conformación social de los *ralámuli*, “la organización política se sustenta en estructura de cargos y funcionarios que tienen como objetivo la coordinación

y mediación de los intereses y conflictos entre las familias, así como la impartición de justicia” (Morales, 2014: 79). Si bien se sabe que las organizaciones políticas se vinculan con la paz (Arendt, 2001), se diseñan con la intención de orientar y hacer valer la diversidad, velando por el bien común de los integrantes de la sociedad; en la comunidad ralámuli, su papel les brinda el derecho de intervenir con acciones que construyan la paz y el bien común, lo que se ve representado en gran parte en sus consejos o *nawésali*.

Es así que el *nawésali* ha sido descrito como un evento “donde la comunidad entera se reúne en un evento de habla y tratan los planes de la comunidad, y es comúnmente llevada a cabo una vez por semana” (Moreno 2013: 29). Cabe resaltar que en la realidad estos consejos no se presentan con esta regularidad en todas las comunidades; en la comunidad en la que se realizó el presente estudio sólo se lleva a cabo durante las fiestas que concuerdan con el calendario agrícola-ritual. Podría decirse que el *nawésali* es un discurso asociado con lo ritual o religioso porque se lleva a cabo durante celebraciones como Navidad, el Día de la Virgen de Guadalupe, Año Nuevo, Día de Reyes, las fiestas de Semana Santa, yúmares, o nútemas; pero a su vez también podría considerarse un discurso político porque lo dice el *silíame*, conduce el comportamiento y quehacer comunitario de una sociedad, destina los roles de participación y da camino al bien comunal. Así pues, en este material no podría catalogarse dentro de un género discursivo concreto y conocido, de hecho, el *nawésali* podría ser por sí mismo un género que a traducción simple se conoce como “consejo”, porque una categorización única sería una aseveración precipitada a falta de más discursos por analizar en otros contextos, ya que probablemente en otras comunidades también se habla del *nawésali* bajo otros eventos comunicativos que no son similares a los presenciados en Munérachi.

LA FIESTA Y EL DISCURSO

Se considera al *nawésali* como la parte nuclear de la fiesta de Año Nuevo. A continuación, se encuentra una descripción de lo que sucede etnográficamente en el evento, utilizando el modelo *speaking*, propuesto por Hymes (1984). En concreto, la fiesta de Año Nuevo se compone de una serie de actividades que incluyen desde la preparación de las fiestas hasta el *nawésali*, las oraciones, danzas, entre otras; su conjunto consolida todo el evento comunicativo y, aunque en esencia la finalidad del *nawésali* es dar consejo a la comunidad, está altamente influenciado por el contexto en el que se desenvuelve la comunidad en ese momento.

Situación (*situation*). El evento comunicativo es la fiesta de Año Nuevo *kulíami bamí* que se lleva a cabo el 31 de diciembre de cada año, en el atrio de la iglesia del pueblo de Munérachi, municipio de Batopilas, Chihuahua. Como se pudo observar en la tabla 1, las fiestas que se celebran en esta comunidad ralámuli en diciembre-enero son la conmemoración a la Virgen de Guadalupe, *Walúpe*, el 12 de diciembre; Navidad, *paskéti*, el 25 de diciembre; Año Nuevo, *kulíami bamí*, el 1 de enero; y Día de Reyes, *taála pasíko*, el 6 de enero. Las fechas mencionadas son las conmemorativas, sin embargo las celebraciones

comienzan en la *víspera*, *bachámi*; esto quiere decir que las fiestas del 12 de diciembre inician la noche del día 11, las del 25 inician el 24 por la noche, la fiesta de Año Nuevo comienza desde el 31 de diciembre y la del 6 de enero empieza la noche del 5. Estas fiestas logran congregarse una cantidad importante de asistentes que funcionan tanto como espectadores u oyentes, como participantes, danzantes de *matachín* o integrantes de los diferentes puestos del gobierno tradicional.

Participantes (*participants*). Tanto el *nawésali* en particular como la celebración en su totalidad muestran una definición muy clara de cada uno de los participantes que conforman el evento y que permiten que se lleve a cabo; todos ellos tienen un papel específico, para el cual hay una preparación previa, como aquellos que participan como emisores (aunque también pueden ser receptores) y tienen la responsabilidad de transmitir un mensaje. Quienes participan tanto como emisores como receptores son los siguientes.

Silíame. El gobernador es el responsable de dar los *nawésali*, ofrece tres de ellos en cada *víspera* de una celebración y siempre que es posible los medita y prepara con antelación. El gobernador debe tener entre sus cualidades la habilidad de hablar con coherencia y elocuencia, incluso es requerimiento para el puesto, ya que esta destreza le permitirá transmitir estas propiedades a sus discursos.

Akánte. El encargado de ayudar al gobernador en las reuniones tiene la facultad de dar *nawésali* en lugar y/o en compañía del gobernador; ocasionalmente es nombrado *silíame kusiur* (suplente de gobernador). Su participación en la fiesta se ejecuta puntualmente al momento del *nawésali* interviniendo de manera secundaria al consejo principal que dirige el *silíame*; además, también puede participar dando un *nawésali* completo, pero siempre después del gobernador.

Roplí. Se encarga de cuidar los bastones de mando usados por las autoridades que participan en el *nawésali*, entre ellos el *silíame* y *akánte*. El *roplí* resguarda los bastones en todo momento durante la oración que se haga dentro de la iglesia y, antes de iniciar el *nawésali* fuera del templo y mientras la gente sale al atrio de la iglesia, entrega los bastones a las autoridades correspondientes. Al término del consejo recoge los bastones, los cuida durante las demás etapas de la celebración y los devuelve antes de iniciar cada uno de los *nawésali* de la noche.

Sakitáni. La principal tarea del *sakitáni* es tocar las campanas de la iglesia para llamar a la comunidad a la celebración. Se hacen tres llamados: dos de aviso y uno de inicio. Las tareas del *sakitáni* continúan cuando inician las danzas, pues él es quien toca las campanadas al término de las danzas de *matachín*, que hacen referencia a que debe comenzar la siguiente etapa de la celebración: las oraciones.

Tenánchi. Este cargo es principalmente ocupado por una mujer y entre sus tareas se encuentra barrer la iglesia antes de comenzar las celebraciones y esparcir el humo sagrado

(o sahumero) dentro de ella justo antes de que los danzantes y los asistentes hagan acto de presencia.

Chapeyóko. Las tareas de este participante son preparar el equipo necesario y coordinar las danzas de principio a fin, es decir, cuida todos los materiales que se utilizan en las danzas de matachín, dirige y organiza tanto a los danzantes como su participación y es responsable de hacer las invitaciones para que se integren nuevos matachines. La época decembrina es la que representa más carga de actividad para él.

Monárko. Se encarga de marcar la entrada a las diferentes coreografías; es quien direcciona la ejecución de las danzas, por lo que debe conocer y enseñar los pasos a los bailarines y se ubica siempre al frente de ellos.

Matachín. Su intervención comienza desde las primeras campanadas, las cuales congregan a todos los danzantes y marcan el inicio de su recorrido por los alrededores del pueblo. A menudo se cuenta con más de un grupo danzantes de matachín, cada uno conformado por 10 a 16 varones (ya que siempre deben ser números pares) de todas las edades, desde niños hasta adultos mayores.

Seméame. Cada grupo de matachín se conforma principalmente de los danzantes, sin embargo, también son acompañados por un pequeño ensamble encargado de hacer la música que guía la ejecución de las diferentes coreografías, estos músicos son nombrados *seméame*. El acompañamiento musical durante todas las danzas consta de aproximadamente tres diferentes temas musicales y está integrado por dos o tres personas que tocan el violín y la guitarra (n el trabajo de campo en Munérachi sólo se observó violín y guitarra), cuya combinación varía: un violín y una guitarra, dos guitarras y un violín o dos violines y una guitarra.

Kóriame. Las mujeres, niñas, niños, algunos hombres que no danzan y demás población en general son participantes principalmente pasivos, cuya función es ser receptores de todos los actos que van sucediendo a lo largo de la celebración. Estos participantes pueden ser considerados como receptores o audiencia (Gumperz J., 1986: 60).

Fines (ends). Con relación a los fines comunales, se espera que la mayor parte de la población del pueblo asista a estas celebraciones, ya que estas fiestas representan un mandato de *Onorúame*. Asistir y participar en la fiesta se conoce como una herencia por parte de los ancestros y de igual forma representa un comportamiento socialmente adecuado. En otras palabras, la finalidad es dar continuidad a las conexiones entre las diversas comunidades participantes, ya que de esta manera se promueve la consolidación de las redes sociales entre la gente de una ranchería con otra; otras finalidades son mantener comunicación con la comunidad, satisfacer necesidades religiosas y de activación social, pues las fiestas son un buen momento para congregarse en pequeños grupos para ir juntos a celebrar. En la mayoría de las ocasiones, al día siguiente de las celebraciones

en la iglesia, continúan en las casas de las personas de la comunidad, lo que fomenta la unidad, la cohesión e intercambio entre los asistentes.

Respecto a los fines del *silíame* y su mensaje, el discurso hace una constante insistencia a que la población continúe participando en las festividades; les recuerda la importancia de la celebración que están llevando a cabo y por qué es fundamental consagrar la fiesta; hace especial énfasis en lo negativo que resulta tener vicios y por qué se espera que no continúen con ellos (principalmente se refiere al uso desmedido del alcohol); de igual forma, puntualiza constantemente que es mejor que la población vaya a la iglesia a rezar, que se integre a los grupos de danzantes, que modele su comportamiento; adicionalmente hace mención a que esto es lo que *Onorúame* espera de ellos y al seguir estas recomendaciones se verán gratificados en sus hogares y quehaceres de la vida cotidiana.

Actos (acts). Cada uno de los participantes compone sus actividades bajo una serie de distintos actos y la unión de todos es lo que logra que el evento comunicativo en general cumpla sus objetivos. El *silíame* conoce el rol que juega su puesto dentro la comunidad y que una de sus tareas primordiales es que dentro de las celebraciones se debe contar con su guía y aparición; esto conlleva que prepare sus discursos con el tiempo necesario y de la manera que crea conveniente. Al llegar a la iglesia el *silíame* se posiciona en la parte más cercana al altar, generalmente sobre el frente izquierdo. Mientras los matachines presentan sus danzas, el *silíame* ocupa el mismo espacio y, una vez terminadas, las filas que se hubiesen formado a los costados de las paredes interiores del templo se desvanecen; a continuación, el *silíame* se posiciona de rodillas frente al altar, comienza a orar en *ralámuli ra'íchaala*, reza cinco aves marías con un volumen de voz casi imperceptible, pero que logra escucharse en todo el templo gracias al silencio que inunda el lugar, a pesar de que esté lleno.

Cuando termina de orar se levanta y todos los hombres hacen una fila detrás de él, mientras que las mujeres hacen una fila cargada hacia la pared derecha del interior de la iglesia. Una vez listas las filas, se lleva a cabo el siguiente patrón, que primero es interpretado por el *silíame*:

1. Se santigua
2. Da un giro hacia la izquierda y queda frente al altar
3. Se santigua de nueva cuenta
4. Gira una vez más hacia izquierda y 5. Camina hacia afuera del templo con dirección al atrio.

Después de que todas las personas hacen esta serie de gestos ante el altar, salen al atrio frontal de la iglesia, entonces el *ropili* toma los bastones de mando y los entrega a sus correspondientes. El *silíame* se posiciona frente a la puerta de la iglesia y al corroborar que no queda ninguna persona dentro inicia el *nawésali*. El discurso comienza como si fuera un monólogo dirigido a todos los asistentes; en algunas partes se escucha la respuesta de los hombres a coro y ocasionalmente el discurso hace referencia directa al final del consejo. Una vez que se da por concluido el *nawésali*, entran todos de nueva cuenta al templo y se repite la estructura de participación de todas las partes; esto se

hace dos ocasiones durante el transcurso de la noche de celebración. La participación del *akánte* es breve: da un discurso después de que el *siltame* dio el primer *nawésali* y reafirma lo dicho por aquel.

La festividad comienza con la participación del *sakitáni*, que hace el llamado a la comunidad tocando las campanas (de esta manera indica que se preparen y asistan a la fiesta). El *sakitáni* suena las campanas desde las siete de la noche, tres horas antes de las danzas de matachines, toca nuevamente las campanas aproximadamente a las nueve de la noche y hace un tercer llamado cerca de las once de la noche, para entonces alguno de los grupos de matachines danza en el templo ya que ellos se congregan desde la primera llamada. El *sakitáni*, pendiente de todo lo que pasa dentro de la iglesia, espera hasta que los matachines dejan de bailar y, en ese momento, vuelve a sonar las campanas, justo antes de comenzar cada uno de los momentos de oración.

La mujer encargada de barrer la iglesia esparce el sahumerio dentro del templo antes de que comiencen a bailar, se coloca al lado derecho del templo y durante toda la noche se dedica a echar el humo antes de cada danza, luego, con ayuda de otra persona (mujer, hombre o algún niño) permanece al pendiente de mantener las velas y veladoras del altar encendidas.

El *chapeyóko*, que antes de comenzar las fiestas cuidó de los materiales para la danza y organizó a los danzantes de matachín, también participa en las danzas el día del evento, caminando al frente de los bailarines junto al *monárko*, quien los dirige; en algunos de los casos los grupos de los matachines vienen de otras rancherías danzando y ellos se encargan de dirigirlos.

La participación del *monárko* dentro de la fiesta comienza con la danza: se sitúa al frente de los bailarines y dirige cada una de las coreografías, por ejemplo, agita su sonaja de manera continua cuando hay que dar giros y lanza gritos que asemejan a aullidos de manera intermitente.

Por su parte, los matachines comienzan su participación antes de las fiestas, pues tienen un periodo de preparación y son responsables de tener lista toda la indumentaria que utilizarán ese día. En la víspera de cada celebración danzan toda la noche, sólo detienen la danza cuando inicia la oración y cuando hay que escuchar el *nawésali*. Su ofrenda y principal tarea es la danza y la peregrinación; cuando se congregan dos o más grupos de matachines (porque cada ranchería lleva su propio conjunto de danzantes), ceden los lugares en el templo y mientras unos danzan frente al altar, los otros grupos peregrinan a los alrededores de la iglesia mientras esperan su turno.

Los músicos encargados de tocar en las fiestas tienen tres años como tiempo estimado de servicio; su tarea es acompañar en todo momento la celebración (a excepción del *nawésali*), principalmente la danza, incluso acompañan a los danzantes en su peregrinaje y hacen un breve acompañamiento musical durante la oración que da el *siltame* dentro de la iglesia. Al inicio de la danza y marcha de matachín los músicos deben seguir figuras rítmicas muy específicas porque deben concordar con los pasos coreografiados, así que la velocidad y el tiempo deben ir con el trabajo de los danzantes. Cada grupo de matachines lleva a sus propios músicos, así que hacen el recorrido juntos. Cuando se sitúan dentro de la iglesia, los músicos siempre quedan a la izquierda.

Los demás asistentes (hombres que no danzan, mujeres, niñas y niños) tienen una participación mayormente de espectadores y oyentes: las mujeres se sitúan del lado derecho del altar para apreciar las danzas de *matachín* y los hombres se localizan del lado izquierdo; al llegar el momento de la oración todos estos participantes se colocan de rodillas frente al altar en su lado correspondiente, después de la oración se santiguan (como ya se describió), salen de la iglesia y llega el momento del *nawésali*, que se lleva a cabo en el atrio. Una vez que todos están afuera, los hombres se ubican alrededor y dejan el centro despejado, las mujeres se colocan a la derecha de las autoridades, todas juntas, acompañadas por los niños y niñas y en esta disposición todos escuchan el *nawésali*; al término regresan al interior de la iglesia y se repite la misma serie de pasos hasta el amanecer.

Tono/clave (key). El tono está definido mayormente por los hechos que componen al discurso en cuestión y puede ser no verbal, como un gesto, la postura, los códigos de vestimenta o el acompañamiento musical. Estas características son perceptibles en la fiesta *kuliami bamí* y de manera meramente lingüística en el tono de principio del *nawésali* se presentan las siguientes consideraciones:

1. Tanto en el inicio como en el final el *nawésli* tiene una velocidad tranquila, sin embargo, a lo largo de la parte intermedia la velocidad del mensaje es más acelerada.
2. Una vez comenzado el *nawésali*, se dice de forma continua hasta su conclusión; las respiraciones del hablante son apenas perceptibles, esto es, en los cinco o diez minutos que pueda durar el discurso no hay pausas.
3. El gobernador da todo el discurso con una voz serena, en volumen fuerte, más no agitado, ni exaltado.
4. Se puede decir que el discurso sigue una línea recta de modulación con relación al volumen.
5. La comunidad de habla que funge como receptora del mensaje hace pequeños mormullos de certeza y aceptación, tanto con la cabeza asintiendo de arriba abajo como de forma oral.

Es importante considerar que los canales de transmisión son variables, ya que la fiesta se compone de diversos actos; si bien el más usado es el canal oral debido al discurso, también existe el canal auditivo que se da toda la noche gracias a las oraciones que hace el gobernador y por la música que está presente durante toda la fiesta; y no se puede dejar de mencionar a la danza que, como actividad corporal, es también un canal de transmisión de mensaje, un mensaje de cumplimiento, obediencia hacia las tareas de la comunidad y, sobre todo, de colaboración y tributo (porque son una ofrenda dirigida a *Onorúame*, la cual, según Gumperz, puede ser considerada como señal kinestésica (1986: 85)).

Instrumentos (instrumentalities). En general, y como se menciona en el punto anterior, el principal instrumento es la voz; no obstante, en el caso de aquellos participantes

que tienen una participación menos oral sí cuentan con instrumentos. Por ejemplo, los músicos (que necesitan toda una estructura para emparejarse con la danza de matachín) hacen uso de una guitarra y un violín; mientras que los danzantes utilizan distintos tipos de instrumentos para llevar a cabo su participación y transmitir su mensaje, uno de ellos es el *tenábali*, el cual funciona como una percusión, está elaborado de capullos de mariposa y se enrolla alrededor de los tobillos del pascolero, quien dirige la danza al frente y los va sonando con sus movimientos, además, utilizan las coronas que se hacen sobre las *koyeras*, las sonajas que ayudan como recurso de percusión en la danza, el vestuario colorido a base de paliacates, listones, flores de papel y capas.

El gobernador, por su parte, utiliza como instrumento el bastón de mando, el cual, como se ha mencionado antes, también es usado por otras autoridades y existe una persona encargada de resguardarlos.

Otros instrumentos que se ven presentes en las fiestas son las velas que deben estar encendidas durante toda la noche con ayuda de la diligencia de las *tenánchi*, las imágenes de los santos que se sitúan sobre el altar y las campanas que son el instrumento utilizado para hacer el llamado a la población.

Normas (norms). En todas las sociedades se establecen reglas o normas al momento de la interacción en los diferentes eventos comunicativos. Naturalmente, las normas deben ser anunciadas a las personas para que sean seguidas con la propiedad solicitada, sin embargo, en ocasiones estas normas ya están prescritas en el consciente de los participantes y no es necesario enumerarlas porque han sido adquiridas e interiorizadas con la práctica.

En el caso de las celebraciones que aquí se describen, las instrucciones no son dadas a la gente, sino que se van adquiriendo con la participación, hasta que se crean ambientes de secuencia en los que todos conocen qué cosas se pueden hacer y qué otras no serían adecuadas al contexto.

Desde la etnografía de la comunicación pudieran abordarse tanto las normas de interacción como las normas de interpretación. En relación con las normas de interacción que se presentan en este evento comunicativo, se pueden mencionar las acciones indebidas, no las que se piden que no se hagan, ya que esto no sucede; por ejemplo, en ningún momento de la noche se interrumpen los actos de habla, si el *silíame* u otra autoridad se encuentra orando u ofreciendo un discurso, no se le interrumpe de ninguna manera; la solemnidad a la hora de orar y al momento de escuchar el *nawésali* se extiende entre todos los asistentes, el silencio es una muestra de respeto y existe una notable intención de ser buenos receptores de los mensajes que ahí se están ofreciendo para ellos. Por su parte, las normas de interpretación se encuentran más enfocadas en los participantes que ejercen un mensaje para la comunidad: los músicos, los danzantes y demás participantes activos tienen que estar sumamente preparados para su intervención, tienen la responsabilidad de conocer su papel y todos sus actos, tienen un compromiso firme y que se cumple al pie de la letra; en otras palabras, la norma es conocer a la perfección todo lo relacionado con su actividad para así transmitir el mensaje que su papel demanda. Así pues, el músico debe saber cómo tocar en sincronía con la danza, los matachines

deben conocer las danzas correctamente para poder seguir el paso (además de preparar sus materiales e instrumentos con el tiempo necesario), el *sakitáni* tiene que estar pendiente del momento exacto en que debe dar las campanadas para anunciar los actos del evento en el orden correspondiente, las mujeres que se encargan de mantener el espacio limpio deben llevar a cabo sus actividades antes de que la gente llegue y también deben iluminar el lugar para que los danzantes puedan bailar sin problemas y la gente pueda observarlos. La norma es cumplir al pie de la letra con las características que tienen sus obligaciones para que la interacción sea clara, coherente y sobre todo permita la funcionalidad de todos los actos.

Géneros (*genres*). Para describir los géneros que conforman los eventos comunicativos, Sherzer (1986) menciona que sólo pueden ser descritos adecuadamente en relación con los demás componentes del uso del habla con los cuales interactúan; con esto se refiere a que deben ser considerados todos los demás actos del evento. Una vez que todos los componentes están debidamente consolidados puede decirse de forma general a qué género se encuentra inclinado tanto el discurso como su contextualización.

En este punto se dividen los géneros en dos: 1) aquellos que corresponden a las fiestas decembrinas en general y 2) el género discursivo del *nawésali*. En el caso ralámuli, se pueden englobar primeramente las fiestas decembrinas dentro de un género religioso, pues son fiestas cristianas que se adquirieron a partir de la evangelización y, si bien el cumplimiento en ellas es esencial para todo el pueblo y es parte de las actividades con las que se debe cumplir comunalmente, no es una actividad ritual, aunque sí son de género religioso y espiritual, ya que por medio de ellas se puede pedir y agradecer a *Onorúame* y al participar existe un sentimiento generalizado de estar cumpliendo con él, además, el espacio para esta actividad es la iglesia y usualmente la invitación de la gente para asistir es “Vamos a rezar a la iglesia”.

Por otra parte, querer encajonar al *nawésali* en un género discursivo específico resulta más complejo, porque este discurso funciona en diferentes contextos y siempre con intenciones distintas. En primera instancia, se diría que el *nawésali* es una representación ralámuli de un discurso político, ya que es totalmente responsabilidad de las autoridades en turno presentarlo ante la comunidad, incluso cuando se da a los jóvenes lo hace el *mayólo*, que forma parte de esta estructura de gobierno tradicional. La investidura de quien da el discurso en la *kulámi bamí* y en las demás fiestas le da una responsabilidad tanto de autoridad como de moralidad.

En segundo lugar, el discurso de las fiestas decembrinas es un género que contiene información para gente adulta y, si bien se ven niños en la fiesta, la población infantil es menor, su representación es de menos del 10% de los asistentes a las fiestas; incluso es importante mencionar que la gente ralámuli dice que el *nawésali* debe darlo el *silíame* o la gente *ochérame* (adultos mayores), al igual que algunos géneros narrativos como los mitos, que son narrativas exclusivas de gente adulta. En tercer lugar, se situaría al *nawésali* como un género discursivo de control social o poder, técnica utilizada por todas las sociedades y la sociedad ralámuli no es la excepción, porque contiene mensajes alusivos a lo que está bien o está mal y tiene la intención de que la gente recuerde lo que se dijo

en el discurso y lo implemente en su día a día; así, si se le anima a que sea diligente con su trabajo, lo hará porque es parte de sus obligaciones. En definitiva, el discurso no consigue que absolutamente toda la población siga los consejos, pero sí se puede hablar de una población mayoritaria.

REFLEXIONES FINALES

El *nawésali* funciona de la manera en que se ha descrito en todas las situaciones que se contextualice ya sea fiestas, rituales, funerales o incluso en los espacios de consejo no sociales, como cuando se les presenta a los jóvenes en casos particulares. Este consejo es merecedor del orden por parte de los oyentes y ha ayudado a las generaciones a seguir en la medida de lo posible las recomendaciones que les dan sus autoridades, lo que logra un equilibrio entre su organización interna y la cohesión entre sus integrantes. Puede modificar el pensamiento y sobre todo condiciona el comportamiento de quienes lo escuchan, aunque no es precisamente generador de opinión pública, porque existe un trasfondo de elección para quien da el mensaje (autoridades) y estar en el puesto los hace competentes para tal. Sin embargo, al tratarse de un discurso social genera un eje de trabajo transversal entre todos, con una comunidad consolidada y unida para lograr que las cosas sean de la mejor manera posible. Hasta este momento no se clasifica en un género discursivo concreto, sin embargo, por sus características puede ser por sí mismo un género tal cual dentro de este idioma, sin la limitación de tener que sumergirlo en una categorización de discurso religioso, político o de poder.

Después de contextualizar el evento comunicativo *kuliami bamí*, se resume bajo las siguientes consideraciones. La comunidad de habla se conforma por los habitantes del pueblo de Munérachi, quienes participan en su conjunto en las fiestas, no por obligación, sino porque forma parte de su vida y asistir es significativo tanto para su formación moral, como política y espiritual. Esta comunidad de habla se estructura al tener el mismo código lingüístico y cultural de tal manera que pueden compartir eventos como el anteriormente descrito de una manera integral, ya que no sólo se trata de la capacidad lingüística de poder escuchar, si no de seguir las pautas que el discurso dicta en sus vidas, lo que convierte a todas estas personas en una comunidad.

El evento comunicativo se conforma de una serie de actos, dentro de los cuales se pueden ejecutar diversas actividades que comunican de una manera u otra un mensaje para las personas que fungen como receptores o audiencia. El evento comunicativo tiene un fin específico que se relaciona con la emisión del mensaje que puede ser emitido por medio de un emisor y que llega al receptor. Si este fin se lleva con éxito, se reflejará en múltiples escenarios de la vida cotidiana de los integrantes de esa sociedad; el evento será trascendental, no se quedará sólo en el momento que se otorga, sino que persistirá y se reproducirá.

Speaking fue la herramienta que se utilizó en esta ocasión para describir punto por punto cada una de las propiedades del evento comunicativo, debido a que no se compone sólo de personas dialogando, todo lo contrario, es una forma compleja de analizar los

actos de habla, la interacción y, en general, todos los puntos que conforman un intercambio de información entre personas, tomando en cuenta las pautas culturales de cada sociedad, las normas, la descripción de quiénes y cómo participan, los objetivos, los fines e incluso encuadrando a qué género discursivo pertenecen los mensajes celebrados en los eventos comunicativos.

REFERENCIAS

- ARENDRT, Hanna. 2001. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- BUSSMANN, Hadumod. 2006. *Routledge Dictionary of Languages and Linguistics*. London y New York: Routledge.
- CÁRDENAS, Blanca. 2012. *We raíame go'ame La construcción cultural del sabor en la comida rarámuri*. Tesis de licenciatura. Ciudad de México: ENAH.
- CORTÉS, Luis, y CAMACHO, María Matilde. 2003. *¿Qué es el análisis del discurso?* Barcelona, España: OCTAEDRO.
- DE VELASCO, Pedro. 2006. *Danzar o morir: Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. Guadalajara: ITESO, IBERO.
- DURANTI, Alessandro. 1992. "La etnografía del habla. Hacia una lingüística de la praxis", en F. Newmeyer (coord.), *Panorama de la lingüística moderna*. Universidad de Cambridge: Cambridge, pp. 253-274.
- GARDEA, Juan y CHÁVEZ, Martín. 1998. *Kite amachíala kiya nuruámi. Nuestros saberes antiguos*. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua / UNESCO.
- GUMPERZ, John. 1986. *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of the communication*. Basil: Blackwell.
- HYMES, Dell. 1962. "The ethnography of speaking", en T. Gladwin, y W. Sturtevant, *Anthropology and Human Behavior*. Washington: Anthropological Society of Washington, pp. 13-56.
- HYMES, Dell. 1964. "Introduction: Toward Ethnographies of Communication", *American Anthropologist*, 66 (6): pp. 1-35.
- HYMES, Dell. 1986. "Models of the Interaction of Language and Social Life", en J. Gumperz, y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics. The ethnography of communication*. Basil Blackwell, pp. 35-71.
- KATAYAMA, Roberto. 2014. *Introducción a la Investigación Cualitativa. Fundamentos, métodos, estrategias y técnicas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- MERRILL, William. 1992. *Almas rarámuris*. México: CONACULTA / INI.
- MORALES MUÑOZ, Marco Vinicio. 2014. *Aquí la mujer se siente más responsable. Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Entre relaciones de complementariedad y desigualdad*. Tesis de doctorado. Ciudad de México: CIESAS.
- MORENO PINEDA, Edgar Adrián. 2013. *Chabé nilúame natáli: Análisis de los referentes principales en el discurso mítico ralámuli*. Tesis de maestría. Hermosillo: Universidad de Sonora.

- MORENO PINEDA, Edgar Adrián. 2014. "Vitalidad lingüística del rálámuli de Cumbres, el caso del ejido Munérachi", en E. Moreno, D. Leyva, y A. Valenzuela (coords), *Documentación lingüística emergente. Del dato al hecho hay mucho trecho*. Chihuahua: ICHICULT, pp. 99-114.
- MORENO PINEDA, Edgar Adrián. 2018. *Etnografía de la comunicación. Un acercamiento al rálámuli (tarahumara) de Munérachi*. Chihuahua: INAH / EAHNM.
- OLIVOS, Luis. 1997. *Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara*. Tesis de licenciatura. Ciudad de México: ENAH.
- PINTADO CORTINA, Ana Paula. 2012. *Los hijos de riosi y riablo: Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. Ciudad de México: INAH.
- PRADO, Cristian. 2007. "La etnografía de la Comunicación. Un modelo olvidado". VI Congreso Chileno de Antropología Valdivia: Colegio de Antropólogos de Chile A. G., pp. 1511- 1522.
- PRIETO, Luis. 1980. "La etnografía del habla". *Lenguas Modernas*(7) Santiago de Chile: Universidad de Chile, pp. 9-16.
- RUÍZ-FUNES, Ramiro. 1995. *Caminando por las cuevas de gigantes: patrón de asentamiento y distribución espacial en la Sierra Tarahumara. Un estudio etnoarqueológico*. Tesis de licenciatura. Ciudad de México: ENAH.
- SARIEGO, Juan Luis. 2008. *La sierra tarahumara: travesías y pensares*. Ciudad de México: INAH.
- SAVILLE-TROIKE, Muriel. 2003. *The Ethnography of Communication: An Introduction* (3a ed.). Oxford: Blackwell Published Limited.
- SHERZER, Joel y DARNELL, Regna. 1986. "Outline guide for the ethnographic study of speech use", en J. Gumperz, y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 548-554.

Entre santos, venados y pascolas. Actitudes lingüísticas de niños, niñas y adolescentes yoreme en Ohuira

Amid Saints, Deer and Pascolas. Linguistic attitudes of the children and adolescents Yoreme from Ohuira

FERNANDA ABIGAIL PULIDO VALENZUELA

Departamento de Culturas Étnicas y Diversidad, Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, México

fernandapulido2497@gmail.com

ORCID: 0009-0006-8174-1135

JORGE EDUARDO BUSTILLOS MÁRQUEZ

Instituto de Documentación de Lenguas Originarias, Chihuahua, México

j0rg333@outlook.com

ORCID: 0009-0008-7552-2408

■ **RESUMEN:** El presente artículo describe y analiza los datos recabados en la comunidad de Ohuira, Sinaloa, México sobre las actitudes lingüísticas hacia la lengua yoremnokki por parte de niños, niñas y adolescentes pertenecientes a la población yoreme de dicha comunidad. Se pretende describir actitudes lingüísticas negativas y positivas por medio de entrevistas guiadas en las que se revelan algunos aspectos importantes de la percepción que estos niños tienen hacia la lengua que actualmente es utilizada únicamente por sus abuelos y, en el mejor de los casos, los padres entienden (hablantes de herencia), pero ya no la utilizan. En esta investigación se utilizó el método de análisis cualitativo desde el enfoque de la sociolingüística, con el que se buscó actualizar y describir las actitudes lingüísticas presentes en las nuevas generaciones, y profundizar en los fenómenos de desplazamiento que afectan a esta lengua así como su repercusión en la trasmisión de la misma.

■ **ABSTRACT:** I present the results of an analysis of elements concerning genericity based on data from Mexican Spanish. Findings on universe delimitation of definite phrases and the set sense maintenance in their plural form, as well as genericity of indefinite phrases in titles of texts were crucial in Semantic processes representation. From a proposal on the sense of definite and indefinite nominal phrases, I finally offer a description of the interpretation process arriving at genericity.

PALABRAS CLAVE:

sociolingüística, desplazamiento, prestigio lingüístico, estereotipos lingüísticos, vitalidad lingüística

KEYWORDS:

sociolinguistic, displacement, linguistic prestige, linguistic stereotypes, linguistic vitality

Fecha de recepción: 15 de enero de 2024, fecha de aceptación: 5 de octubre de 2024

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1.547

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 110-124. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-
Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se centra en describir y analizar las actitudes lingüísticas de niños, niñas y adolescentes de la comunidad yoreme en Ohuira (Sinaloa, México) hacia la lengua nativa de la región: el yoremnokki (mayo). La lingüística es la ciencia encargada de estudiar las formas o estructuras de las lenguas, pero es mediante la sociolingüística que se puede ver el reflejo de esas estructuras en una comunidad de habla; es decir, la manera en que los grupos sociales utilizan su lengua en la interacción dinámica espontánea y cotidiana para transmitir significados o connotaciones sociales, además de valores sentimentales.

A partir de lo anterior surge la pregunta principal que guía esta investigación: ¿Cuáles son las actitudes que tienen los yoreme de la comunidad Ohuira, Sinaloa hacia la lengua yoremnokki? y otras preguntas que también se busca responder, como ¿Cuáles son los factores sociales y extralingüísticos que intervienen en las actitudes lingüísticas de los yoreme hacia el yoremnokki? ¿Qué consecuencias traen consigo estas actitudes lingüísticas? ¿Cuáles son las actitudes de los yoreme hacia otras lenguas con las que tienen contacto?

Metodología

Tal como afirma Flick (2004), “el científico social no sólo observa, sino que participa de la construcción de aquello que analiza”. Bajo este ojo de análisis se recopiló información mediante trabajo de campo sobre la percepción y experiencia de los actores sociales, no sólo por observación, sino también por escucha y compilación de todo tipo de datos accesibles sobre este tema en su entorno.

El trabajo de campo consistió en visitas a la comunidad de Ohuira en el estado de Sinaloa durante aproximadamente un mes; además, se contó con la participación de 18 colaboradores, aunque para este artículo sólo se analizó la información de los que tenían entre 9 y 16 años que se identifican como yoreme, pues se le dio un enfoque específico a las infancias y adolescencias de dicha comunidad. Así pues, en esta investigación se

trabajó con una muestra no probabilística, es decir, la elección de los hablantes estuvo subyugada a las necesidades o con las características particulares de la investigación, y por ello varían en edad y sexo, porque socioculturalmente cumplen un rol fundamental a tal punto que influyen no sólo en el habla sino también en la organización social de una comunidad o incluso en la visión o percepción cultural de una forma de vida.

Para la recolección de los datos se observaron las situaciones o eventos y a sus participantes, de manera que se pudiera elaborar una descripción del fenómeno de las actitudes lingüísticas, además se hicieron anotaciones en diario de campo, grabaciones y entrevistas, que aspiraron a un estilo no-directivo; asimismo, se usaron diversos medios como cuestionarios con preguntas guiadas previamente analizadas y enfocadas a contestar las preguntas que sirvieron de guía (arriba expuestas), con las que se pretendió examinar distintos ámbitos de uso de la lengua, como la religión, el hogar, la escuela, entre otros. Por último, se procuró identificar las actitudes de las personas introspectivamente de tal manera que las expresaran de la forma más realista posible, es decir, sin importar si era una actitud positiva o negativa.

ACTITUDES LINGÜÍSTICAS

Los estudios de las actitudes lingüísticas han cobrado relevancia porque son uno de los muchos puntos de partida que ayudan a identificar la situación social de una lengua y realizar, a favor de ella, proyectos de revitalización o planificación lingüística. Por ejemplo, Castillo (2009) indica que gracias a estudios de índole social y lingüístico los proyectos para la planificación tienen lugar con el acompañamiento y perspectiva de la misma comunidad. Para Sima Lozano y Be Ramírez (2016) las actitudes lingüísticas hacen hincapié en el trasfondo histórico que implica hablar de la visión social y lingüística de un determinado grupo social. Por su parte, Moreno (2009) menciona que la actitud lingüística es una manifestación de la actitud social de los hablantes y se distingue por referirse a la lengua y a su uso dentro de una comunidad lingüística; y también subraya que conocer la actitud positiva o negativa de determinada lengua es esencial; este concepto, además, integra tanto la valoración como la visión del uso de una lengua. Asimismo, Christiansen (2012) menciona que las actitudes lingüísticas pueden ser importantes en la definición de una sociedad lingüística, en la explicación de cambios lingüísticos, en el desarrollo, en el cambio de un idioma a otro y en el mantenimiento de una lengua.

El aporte de estos autores es importante porque el acompañamiento de la visión social de la comunidad de habla es indispensable y necesaria para planificar cualquier tipo de política lingüística que quiera tomar en cuenta a los propios hablantes de una lengua. Después de señalar los distintos puntos de vista de estos reconocidos autores, se puede decir que tienen un punto de convergencia, independientemente de sus líneas teóricas, pues concuerdan en la importancia del estudio de las actitudes lingüísticas como una línea de investigación esencial para el entendimiento de la visión social de los propios hablantes de las lenguas de estudio.

En el ámbito de las lenguas indígenas mexicanas, que por su contexto histórico han sido minorizadas, Sima y Be (2017) mencionan que las actitudes hacia las lenguas nativas se producen en contextos contradictorios, pues, por un lado, se dejan ver las “bondades” de la herencia indígena y se glorifican en museos y como historia pero, por otro, los hablantes no tienen acceso a los beneficios que tiene el resto de la población, por lo que son objeto de simbolismo y valoraciones, en este caso negativas. Con lo anterior se puede decir que las actitudes lingüísticas existentes hacia el yoremnokki traspasan más allá de la lengua, pues quienes las hablan son sujetos de actitudes que por siglos han acarreado violencias sistemáticas que los convierten en sociedades rezagadas.

CREENCIA LINGÜÍSTICA

Las actitudes lingüísticas pueden estar basadas en hechos reales, pero, como afirma Arroyo (1999), en la mayoría de los casos se originan a partir de creencias del todo inmotivadas. Las creencias lingüísticas son importantes dentro del marco conceptual de las actitudes lingüísticas, ya que son uno de sus componentes. Las creencias lingüísticas son el sustento de las actitudes lingüísticas, sean actitudes positivas o negativas están sustentadas y difundidas por una creencia lingüística. Mejía (20021) menciona muy acertadamente que las creencias que dan origen a las actitudes están conformadas a su vez por aspectos relacionados con la cognición de los usos lingüísticos de una comunidad dada y por un componente afectivo ligado a los usos lingüísticos.

Hay que resaltar que las actitudes pueden ser negativas o positivas, nunca neutras, pues se estaría ante una ausencia de actitud. Muñoz (2019) define las creencias lingüísticas como la manera en que nos comportamos, en que nos desenvolvemos ante un acto o un individuo y cómo está basada en creencias. En otras palabras, a partir de las creencias las personas mantenemos actitudes ante la realidad, las situaciones y los individuos, así que los conceptos de actitud y creencia están unidos por naturaleza. Es Falcón (2018) quien menciona que las creencias lingüísticas tienen los siguientes componentes: un componente cognoscitivo y un componente de acción o de conducta y así están estrictamente relacionadas las actitudes lingüísticas.

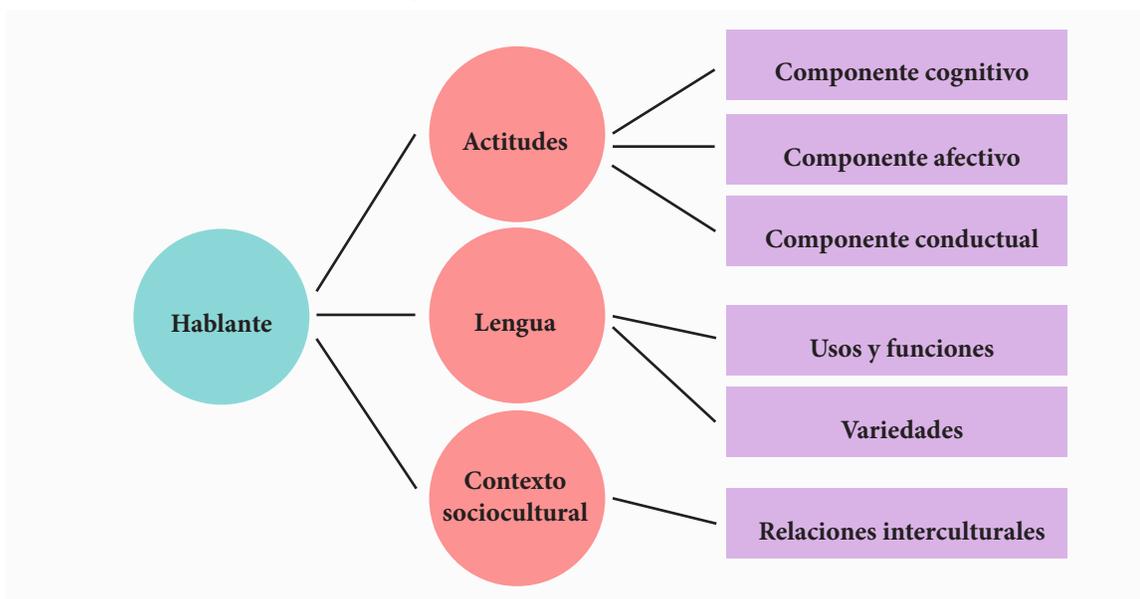
De esta manera las creencias lingüísticas existen dentro de cada individuo ya sea como una actitud o como algo que se crea en el momento de la situación comunicacional. Por otro lado, existe un debate sobre si las actitudes lingüísticas son inherentes o se forman en situaciones comunicativas particulares. Christiansen (2012) sugiere que este debate puede abordarse desde una perspectiva constructivista social o desde la psicología social; sin embargo, la realidad parece estar en algún punto intermedio entre estas dos posturas, ya que la interacción social y los procesos cognitivos juegan un papel crucial en la formación y expresión de las actitudes hacia el lenguaje, como se analizará en este artículo. Christiansen (2012) agrega, además, que quienes estudian las actitudes lingüísticas las buscan en la conversación con los informantes, ya que es el punto de partida de la psicología social, o en la conversación y la interacción misma que las crea, si se tiene una aproximación constructivista social.

Esta investigación analiza un intermedio entre ambas, ya que la lengua es una estructura interna que conlleva procesos cognitivos, pero su uso y aprendizaje es totalmente mediante interacción social y muchas de sus prácticas fueron conscientes en un principio pero al reproducirse y normalizarse se vuelven inconscientes para el hablante. Por consiguiente, es mediante conversaciones y demás instrumentos que se pudo detectar que algunos padres de los colaboradores fueron conscientes al ya no enseñar el yoremnokki, y por ello las generaciones actuales simplemente ya no la utilizan, aunque inconscientemente durante las pláticas resaltan y describen a la perfección las violencias que han recibido por ser indígenas.

Como se mencionó, Falcón refiere un componente cognoscitivo y un componente de acción o de conducta para la creencias lingüísticas, pero es Castillo (2009) quien ayuda a definir los componentes de una manera más exacta y concisa:

1. Componente afectivo (evaluativo). Se refiere a la valoración positiva o negativa que hace un sujeto de un objeto, en este caso la lengua, si le agrada o desagrada, si lo considera bueno, malo o si lo rechaza o acepta.
2. Componente conductual (conativo). Tiene que ver con la intención de la conducta de un sujeto ante esa actitud, aquello que haría el sujeto ante la presencia del objeto o de una situación.
3. Componente cognitivo (conocimiento). Se define por la información que tiene un sujeto acerca del objeto actitudinal. Ver esquema 1

Esquema 1. Modelo de las actitudes lingüísticas basado en la interpretación de las conceptualizaciones de Castillo (2009)



Por su lado, Sima y Be (2017) mencionan que en el componente afectivo no solamente se ubica un saber compartido, también se halla presente una evaluación que se expresa en las palabras de los hablantes o de los que están en contacto con el idioma;

es decir, un grupo de población califica a una variante lingüística motivado por circunstancias temporales o definitivas y opina sobre una lengua a partir de ideas arraigadas o de discursos temporales.

PRESTIGIO LINGÜÍSTICO

El prestigio lingüístico es considerado como un factor fundamental en la formación de actitudes lingüísticas, como lo mencionan Fallas y Sancho (2018). Dado que las actitudes lingüísticas aparecen ligadas al concepto de prestigio como una conducta (algo que se tiene) o como una actitud (algo que se concede) es necesario averiguar qué se considera prestigioso, pues, en su mayoría, aquellos que poseen prestigio social también lo tienen en su forma de hablar. Esta dinámica se refleja claramente en el contexto de las lenguas minorizadas, cuyos hablantes raramente tienen prestigio social, lo que conlleva que sus idiomas queden relegados a una posición desfavorecida. Christiansen (2012) menciona dos enfoques principales en el estudio del prestigio lingüístico: valor inherente y norma impuesta. En el valor inherente, se analiza la actitud hacia dos variantes lingüísticas comparadas entre sí, sin considerar a sus hablantes. En cambio, la norma impuesta implica una valoración positiva de una variante sobre la otra debido a que es hablada por un grupo de mayor prestigio. Ferguson (1974) contribuyó al concepto de que la fama de una lengua o variante lingüística considerada como refinada, superior y elegante (en la que se puede incluir cualquier palabra que denote “superioridad”) depende en gran medida de su prestigio; si una lengua tiene baja aceptación y los hablantes la rechazan, entonces carece de prestigio.

Moreno (2009), por su parte, define prestigio como algo que se tiene y se demuestra, lo llama conducta, pero también algo que se concede mediante la actitud, es decir, lo define como un proceso de concesión de estima y respeto hacia individuos o grupos que reúnen ciertas características, las cuales son visibles para quien no cree poseerlas y llevan a la limitación de las conductas y creencias de los individuos o grupos. Por otra parte, señala dos conceptos importantes para el estudio de las actitudes lingüísticas y su tratamiento: la seguridad lingüística y la inseguridad lingüística, que se entienden como la relación que existe entre lo que un hablante considera correcto, adecuado o prestigioso y su propio uso lingüístico. Se habla de seguridad lingüística cuando lo que el hablante considera como correcto o adecuado es de mayor “prestigio” y coincide con los usos espontáneos del mismo hablante. Por otra parte, la inseguridad lingüística surge cuando tal coincidencia disminuye o desaparece. Estos conceptos se ven claramente aplicados en la comunidad de estudio, porque, mientras que el yoremnokki se encuentra en declive de uso, el español funge como una lengua dominante y de prestigio; además, el inglés, probablemente por las instituciones de educación, se ha vuelto una lengua de prestigio incluso superior porque promete un mejor nivel de vida que hablar español o yoremnokki.

En resumen, se puede señalar que el prestigio social también conlleva al prestigio lingüístico. Usualmente los grupos de poder y prestigio son los que dictan las normas

de uso en la lengua o determinan cuáles son las variantes de prestigio de cierto grupo lingüístico, incluso dentro de las mismas lenguas minorizadas, y todo esto tiene una influencia importante en las actitudes lingüísticas. En este artículo es importante señalarlo ya que se está partiendo de la lengua en contexto de uso.

ESTEREOTIPOS DE LA SOCIEDAD Y SUS LENGUAS

En el tejido social, las lenguas no sólo funcionan como herramientas de comunicación, también están rodeadas de una carga simbólica. El tema de los estereotipos se señala desde ámbitos académicos como la psicología, pero en este caso es necesario señalarlo desde la lingüística, ya que por medio de las actitudes se propaga y refirma dicho concepto. Mejía (2021) menciona que los estereotipos permiten que se establezcan predicciones y negociaciones en la interacción comunicativa entre las diferentes variantes de una lengua o, en el caso de las situaciones de lenguas en contacto, entre las diferentes lenguas. Esto se debe a que los estereotipos confinan a los hablantes dentro de los límites de grupos cerrados, que a su vez están incluidos en conjuntos más amplios, previamente definidos a partir de una red de valores que señalan fronteras de diversidad hacia el exterior de los grupos y de homogeneidad hacia el interior de éstos.

Un estereotipo es una imagen o idea que ha sido aceptada por un grupo o sociedad y tiene carácter inmutable (RAE, 2014); esto se puede retomar desde la lingüística porque, como ya se ha mencionado, las actitudes lingüísticas muchas veces, o quizás siempre, son actitudes hacia los hablantes de una lengua y las ideas estereotípicas que generalmente se tienen de grupos específicos están muy relacionadas con su habla.

Por su parte, Christiansen (2012) hace hincapié en que las actitudes negativas junto con las creencias pueden producir prejuicios, que son valoraciones negativas hacia un grupo social o hacia los individuos. Antillón (2021) hizo un análisis del discurso en textos de un medio de comunicación local de la ciudad de Chihuahua, en el que deja en claro los prejuicios hacia la comunidad indígena rarámuli (tarahumara). Lo interesante de este trabajo es que deja al descubierto cómo los usuarios de una lengua de prestigio, el español en este caso, promueven estereotipos y prejuicios, que se transforman en actitudes negativas hacia esa comunidad. Estos estereotipos divulgados sin premura son los principales motores del rechazo de ese grupo social, lo que impide o dificulta las buenas relaciones entre la persona que posee el prejuicio y el perjudicado.

LENGUAS MINORIZADAS Y HEGEMÓNICAS

En primer lugar, hay que explorar qué se entiende por una lengua hegemónica o dominante y, luego, definir qué se entiende por una lengua minoritaria o minorizada; además, es importante cuestionar por qué ciertas lenguas adquieren estos estatus sociales. Moreno (2009) menciona que una lengua hegemónica es una lengua poderosa que tiene cierto prestigio. Ésta domina a una región o país por encima de otras y sus características

de dominio se ven reflejadas en sus hablantes. Por ejemplo, las lenguas de prestigio se pueden identificar porque son utilizadas en diversos ámbitos sociales, políticos, económicos y culturales. Las lenguas hegemónicas suelen tener una presencia significativa en instituciones gubernamentales y medios de comunicación, al contrario de las lenguas minorizadas o de menor prestigio, las cuales han sufrido marginación, persecución o incluso prohibición en algún momento de su historia, como es el caso del yoremnokki. En el siguiente apartado se podrá ver cómo esta marginación no es una cosa del pasado; a pesar de que estamos en el Decenio de las Lenguas Indígenas y existen decretos a nivel mundial que tienen como objetivo la preservación de la diversidad lingüística, estos programas terminan siendo insuficientes.

SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA EN LA COMUNIDAD DE OHUIRA

La muerte de las lenguas no es un fenómeno actual; en la historia de la humanidad se estima que al menos 30,000 lenguas se han extinguido sin dejar huella. Lo nuevo es la rapidez con la que perecen. Se ha observado que el ritmo de extinción de las lenguas ha alcanzado proporciones sin precedentes. De acuerdo con pronósticos sombríos, entre el 50% y el 90% de las lenguas habladas actualmente morirán en el curso del presente siglo (Trujillo y Terborg, 2009).

Tal como afirma Flick (2004), “el científico social no sólo observa, sino que también participa en la construcción de aquello que analiza”; por ello, para este trabajo se recopiló información sobre la percepción y experiencia de los actores sociales. Mediante el trabajo de campo, se pudo observar, escuchar y recoger todo tipo de datos accesibles sobre este tema en su entorno natural; además, se tomó en cuenta el grado de estudio de los hablantes, porque marcó una línea de investigación importante, ya que fue una constante que se quisiera aprender otros idiomas para tener una superación académica adicional a la que la lengua nativa de la región ofrece. Asimismo, gracias a la observación y a las notas de las entrevistas, dentro del análisis se pueden ver los tres componentes de las creencias lingüísticas que se explicaron antes.

Tabla 1. Metadatos de los colaboradores

Número	Género	Edad	Actividad de trabajo	Origen	Escolaridad	Condición lingüística	Lee o escribe en alguna de estas lenguas
1	F	11	Ninguno	Ohuira	Primaria	Monolingüe en español	Con dificultad en español
2	M	9	Ninguno	Mochis	Primaria	Monolingüe en español	Con dificultad en español
3	M	14	Ninguna	Mochis	Secundaria	Monolingüe en español	Con dificultad en español
4	M	16	Ninguna	Mochis	Preparatoria	Monolingüe en español	Lee y escribe en español

Tabla 2. Características de origen de los colaboradores

Número	Género	Edad	Lugar de origen de los padres y abuelos	Condición lingüística origen de los padres/abuelos	¿Usted le enseña la lengua/yoremnokki a alguien más?
1	F	11	Ninguno	Ohuira	Primaria
2	M	9	Ninguno	Mochis	Primaria
3	M	14	Ninguna	Mochis	Secundaria
4	M	16	Ninguna	Mochis	Preparatoria

A través de cuestionarios, observación participante y notas de diario de campo, se pretendió explorar la complejidad de la situación sociolingüística actual de la comunidad de Ohuira, con la finalidad de tener una comprensión más profunda de las prácticas lingüísticas y su significado. Esta comunidad presenta una realidad compleja debido a la rica diversidad cultural que conlleva el contacto entre distintas lenguas; este contacto refleja la dinámica real del uso del yoremnokki y el español en diversos espacios cotidianos, que van desde el hogar y la escuela hasta el ámbito comunitario y laboral.

Como ya se ha mencionado, el yoremnokki es una lengua en desuso en Ohuira, y muestra de ello es que el hablante más joven que se encontró fue un colaborador de 45 años; encontrar jóvenes, adolescentes o niños hablantes es una tarea difícil, sólo se encontraron algunos que dicen entenderlo, como se puede ver en la tabla 3.

Tabla 3. Relación de uso del yoremnokki

Colaborador	¿Hablas yoremnokki?
Colaborador 1	No.
Colaborador 2	Lo puedo entender pocas veces, casi no.
Colaborador 3	Muy poco; no sé si decir que sí.
Colaborador 4	No.

Cabe mencionar que los niños y jóvenes que dicen entender poco es porque tienen registrado un léxico reducido o pequeñas frases como: kaita “nada”, lios em chaniabu “buenos días”, chiokoe utte ‘esia “gracias”, etcétera, lo cual se corroboró a través de la observación que se realizó durante el trabajo de campo para esta investigación. En cambio, quienes tienen un conocimiento o bien un registro más amplio del yoremnokki son personas mayores de 45 años, lo cual se pudo corroborar durante la fiesta de la Virgen del Carmen al observar a un grupo de adultos mayores interactuando en yoremnokki; ver tabla 4.

Tabla 4. Tabla de relación edad- si/no hablan la lengua yoremnokki

Colaborador	¿Qué personas hablan más seguido el yoremnokki?
Colaborador 1	Los mayores a veces.
Colaborador 2	Mi tío, mi abuela y mi mamá.
Colaborador 3	Los viejitos.
Colaborador 4	Algunos adultos, tíos, abuelos.

En esta tabla 4 se observa cuál es el grupo prototípico de hablantes de yoremnokki, y cabe señalar que los lugares en donde se hace presente la lengua son mayoritariamente de índole religioso. Es importante destacar que el uso de la lengua siempre está condicionado a que haya alguien más que la entienda como interlocutor, aunque no la hable, por ello las conversaciones se limitan sólo a adultos, sobre todo a adultos de edad avanzada.

En las notas de diario de campo y mediante la observación se pudo comprobar que este fenómeno se debe a que los jóvenes mencionan constantemente que “hay lenguas que te dan mejores oportunidades”, lo cual se refleja en la tabla 5.

Tabla 5. El aprendizaje de los idiomas

Colaboradores	¿Si existieran cursos gratuitos para aprender idiomas cuáles te gustaría aprender?
Colaborador 1	Inglés, para hablar con mi tío.
Colaborador 2	Inglés y yoreme para poder conocer más gente que hable otros idiomas.
Colaborador 3	Inglés.
Colaborador 4	Inglés, francés y ruso; son los idiomas que más me interesan, me van mejor.

Algunas de las ideas que los jóvenes repetían constantemente son que se puede acceder al “éxito” a través de un idioma extranjero y la idea de que aprender español o un idioma extranjero es sinónimo de “progreso”; por ejemplo, algunos colaboradores (distintos a los que se registran aquí) mencionaron que para poder acceder a estudiar se debe hablar español. De esta manera se puede constatar que el aprendizaje de los idiomas está ligado estrechamente con su prestigio lingüístico, pues se sabe que un idioma de prestigio es hablado por un grupo social que normalmente tiene las mismas cualidades positivas que su idioma, en otras palabras, no es sorprendente que el prestigio lingüístico desempeñe un papel fundamental en la formación de actitudes hacia los idiomas.

Respecto al uso del yoremnokki en los medios de comunicación, se pudo atestiguar que los jóvenes tienen interés en que se cuente con la presencia de esta lengua en los medios porque consideran que así se conocería más. Cabe mencionar que los medios de comunicación que se tienen en mente son actuales, más bien digitales, por eso se considera que valdría la pena rescatar el yoremnokki por estos medios, además de que sería una oportunidad de apropiarse de espacios y captar otros posibles usuarios de esta lengua.

Tabla 6. Uso de medios digitales

Colaboradores	¿Le gustaría que en la radio, periódico, televisión o redes sociales tuviera más participación el yoremnokki?
Colaborador 1	Sí, así lo conocerían más personas.
Colaborador 2	Sí, así lo vemos en el celular.
Colaborador 3	Sí, porque así aprendería mejor el yoreme.
Colaborador 4	Sí, así le puede interesar a más gente.

A los colaboradores más jóvenes se les formuló la pregunta “¿Qué crees que pase si la gente deja de hablar yoremnokki?” y las repuestas siempre estuvieron relacionadas con las fiestas tradicionales, lo que dejó ver que es uno de los pocos lugares con los que ellos relacionan la lengua porque es donde la escuchan; no obstante, señalaron que si no se hablaba yoremnokki desaparecería. Es importante subrayar esto, ya que, a pesar de que los jóvenes están conscientes de que si no se habla yoremnokki desaparecerá, no tienen interés en aprenderlo ni todo lo relacionado con las fiestas tradicionales; incluso una de las preguntas que se les formuló estuvo relacionada con aprender el oficio de músico tradicional y la respuesta en su mayoría fue que no les interesaba. Por el contrario, cuando se cuestionó sobre el aprendizaje de un idioma diferente al yoremnokki, la respuesta fue que sí les interesaba hablar inglés u otras lenguas extranjeras. Lo anterior se muestra en la tabla 7.

Tabla 7. Fiestas tradicionales

Colaboradores	¿Te gustaría participar en las fiestas tradicionales cuando seas grandes?, ¿en qué oficio?
Colaborador 1	No.
Colaborador 2	No sé, pero me entretiene.
Colaborador 3	No.
Colaborador 4	Quizá, me gusta el arpa.

Otro punto importante fue involucrar a los colaboradores en un ejercicio de proyección en el que reflexionaran qué pasaría si ya no se hablara yoremnokki. En los colaboradores jóvenes son alarmantes las repuestas: el español está tan normalizado que consideran que si se dejara de hablar yoremnokki no sería de gran relevancia. En cambio, los colaboradores adultos reflexionan sobre la pérdida de la lengua y la relacionan con la pérdida de tradiciones y herencias.

Tabla 8. Proyección de desuso de la lengua

Colaboradores	¿Qué crees que pase si la gente deja de hablar yoremnokki?
Colaborador 1	Ya se habla el español, así seguiría.
Colaborador 2	Se acaban las tradiciones.
Colaborador 3	Hablaríamos todos español.
Colaborador 4	Se perderían las costumbres.

En resumen la percepción del desuso, ventajas o desventajas de hablar una lengua indígena, en este caso el yoremnokki, es una realidad compleja, pues por un lado los hablantes reconocen la importancia de su idioma como un medio de aprendizaje para que sus tradiciones y cultura continúen, pero los esfuerzos que se hacen desde la misma comunidad no toman en cuenta a las nuevas generaciones y las nuevas formas de aprendizaje que harían posible que hubiera nuevos usuarios de dicha lengua. Por otro lado el pasado negativo de ser hablante de una lengua indígena sigue permeando en las posturas de los jóvenes respecto a aprender un idioma que les dé una “mejor” oportunidad.

LEALTAD LINGÜÍSTICA HACIA LA LENGUA YOREMNOKKI

La deslealtad lingüística es un concepto fundamental en el estudio de las actitudes lingüísticas, pues está estrechamente relacionada con ellas. Pfeiler (1993) menciona que este fenómeno contribuye en la modificación de la identificación étnica y genera una ausencia de sentimiento de lealtad lingüística. Con esto se entiende un punto central de la investigación, pues existe un cambio en el aprendizaje de la lengua. La lealtad lingüística se puede ver reflejada como respuesta ante la posibilidad de cambio de la lengua, lo que lleva a los hablantes a conservar la lengua amenazada y considerarla como un símbolo. Durante las observaciones de campo y las notas de diario se pueden ver reflejados dichos componentes de las actitudes lingüísticas y se manifiestan como un sentimiento de afecto y emoción hacia lo aprendido durante los primeros años de vida.

En la siguiente tabla se puede ver cómo los colaboradores más jóvenes tienen como motivación aprender yoremnokki para comunicarse con los adultos mayores, es decir, abuelos y tíos, o bien, para poder entender lo que sucede en las fiestas tradicionales. Cabe señalar que su desinterés en participar posiblemente viene de que no entienden el contexto de las fiestas tradicionales en su totalidad. Ver tabla 9.

Tabla 9. Respuestas de la motivación de aprender yoremnokki.

Colaboradores	En caso de que no hables yoremnokki, ¿te gustaría aprenderlo? Sí/No ¿Por qué?
Colaborador 1	Sí, para hablar con mis abuelos.
Colaborador 2	Sí, para entender las conversaciones de mi familia.
Colaborador 3	Sí, porque mis papás lo hablan.
Colaborador 4	Sí, se oye bien.

A partir de esta tabla 9 se puede señalar que los colaboradores más jóvenes tienen como motivación para aprender yoremnokki el poder comunicarse con familiares mayores; entonces sería importante analizar con mayor profundidad la relación intergeneracional y ver si mediante ésta la lengua yoremnokki toma espacios de uso.

Se puede rescatar que la lealtad lingüística al igual que las creencias y las actitudes lingüísticas, además de todos los temas que se han tocado en esta investigación, tienen un trasfondo complejo adicionales a los factores internos y externos de la misma comunidad que dan pie a la transformación de nuevas actitudes, nuevas creencias o bien pueden modificar la visión de la lealtad lingüística.

La lealtad lingüística se manifiesta en aquellos que tienen un apego emocional y afectivo hacia el yoremnokki y están motivados por las experiencias y recuerdos tempranos de la infancia. Estas personas tienden a valorar su lengua como un símbolo de identidad cultural y la conservan en espacios de índole cultural/religioso, incluso cuando enfrentan presiones para cambiar a otro idioma dominante. Moreno (2009), por otro lado, menciona que la deslealtad lingüística se observa en aquellos que carecen de conexiones emocionales o recuerdos significativos asociados con su lengua materna o bien tienen esos recuerdos pero son negativos; esto puede ser mucho más notorio entre los jóvenes que han crecido en un entorno en el que el idioma minoritario no es valorado ni utilizado ampliamente, lo que resulta en una falta de “compromiso” o apego hacia el mismo.

A modo de resumen se puede ver cómo el análisis muestra los estereotipos lingüísticos y las dinámicas sociales como cruciales para comprender el desuso de la lengua yoremnokki, así como las luchas por preservarla en un entorno dominado por otras lenguas hegemónicas.

CONCLUSIONES

Los datos que se analizaron y fueron expuestos durante este artículo son una recopilación de vivencias pasadas y presentes de la comunidad yoreme de Ohuira. Es importante no sólo denunciar el hecho de que una lengua está siendo desplazada, sino indagar a profundidad dicho fenómeno. Bajo esta premisa es que en este análisis se hizo un recorrido, en el que se puso el foco en el devenir y el quehacer de un idioma, tocando actitudes lingüísticas y sus componentes: la situación sociolingüística actual de la comunidad, creencias lingüísticas, lealtad y estereotipos lingüísticos, con el fin de obtener un panorama general de la vivencia actual de la lengua yoremnokki en la comunidad de Ohuira.

Esta investigación se centró en describir cuáles son las actitudes lingüísticas de las personas adscritas al pueblo yoreme de la localidad Ohuira hacia la lengua étnica de la región. El tema de las actitudes lingüísticas resulta ser un concepto complicado de describir y estudiar porque se debe analizar en los distintos ámbitos de la vida de la comunidad para comprender la dinámica sociolingüística que compete al contacto de yoremnokki frente al español.

En el caso específico del yoremnokki, se pudo leer a lo largo de este artículo que son varios factores los que influyen para que una comunidad tenga actitudes positivas

o negativas, o bien la lengua tenga una valoración. Estas actitudes no son más que la consecuencia inminente de toda una trayectoria histórica que han recorrido los yoreme e indudablemente son el reflejo de la discriminación y marginación de las que han sido y son sujetos desde hace muchas generaciones, incluso se han normalizado a tal grado en toda la sociedad, que el resultado es que las generaciones actuales ya no hacen uso de la lengua nativa de la región, porque no representa para ellos las mismas ventajas sociales que se supone que da aprender otros idiomas como el español o el inglés. Éste es un desafío que enfrentan muchas lenguas indígenas.

Por otro lado, es importante señalar tres puntos destacables de esta investigación:

1. Los colaboradores tienen una visión de la responsabilidad que tiene el ámbito educativo en el proceso de preservación o desuso de la lengua indígena.
2. Existe una discusión del papel de los nuevos medios de comunicación en el proceso de desplazamiento, pero también como instrumento de permanencia del yoremnokki debido a que por medio de las redes los usuarios de la comunidad realizan intercambios comunicativos con el resto del mundo, o bien cambian información con otras comunidades indígenas. Por ello debe reconocerse la importancia de explorar cómo se desenvuelven las nuevas generaciones en los medios de comunicación actuales.
3. La comunidad está reflexionando acerca de lo que implica la desaparición del yoremnokki, lo cual representa un posible inicio para fomentar estrategias que tengan como objetivo el aprendizaje y uso de esta lengua.

A pesar de que, en general, las actitudes hacia el yoremnokki son positivas, existen manifestaciones de actitudes negativas hacia la lengua e identidad yoreme por parte de algunos colaboradores que no hablan la lengua indígena, que han sido elaboradas y difundidas desde la perspectiva de las sociedades hegemónicas.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTILLÓN, Elisa. 2021. Análisis de oraciones coordinadas en noticias referentes a la población rálámuli en la prensa: caso 'El Heraldo' de la ciudad de Chihuahua. Tesis de licenciatura. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- CASTILLO, Mario. 2009. "El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto sociocultural: el caso del mexicano de Cuetzalan". *Anales de Antropología* 40(1). Disponible en <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2006.1.9962>
- CHRISTIANSEN, Ane. 2012. Creencias y actitudes lingüísticas acerca de las formas de tratamiento en Nicaragua. Tesis doctoral. La Universidad de Nordland. Disponible en <https://bora.uib.no/bora-xmlui/handle/1956/5807>
- FALCÓN, Manuel. 2018. "Identidades y preferencias lingüísticas en comunidades de la Selva Central del Perú". *Letras* 89(129): pp. 128-153. Disponible en <http://dx.doi.org/10.30920/letras.89.129.6>

- FALLAS, Johnny y María de los Ángeles SANCHO. 2018. *Actitudes lingüísticas hacia las variedades del español en Costa Rica*. Costa Rica: Universidad Nacional.
- FERGUSON, Charles. 1974. "Diglosia", en Garvin, P. y Lastra, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. México: Universidad Autónoma de México. pp. 247-265.
- FLICK, Uwe. 2004. *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- MEJÍA, Monica. 2021. "Actitudes lingüísticas, revisión teórica y repercusiones en la enseñanza de lenguas extranjeras". *Cuadernos de lingüística hispánica* 37(100). Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Disponible en <https://doi.org/10.19053/0121053X.n37.2021.11841>
- MORENO, Francisco. 2009. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Editorial Planeta.
- MUÑOZ, Mónica. 2019. "Las actitudes y creencias lingüísticas de estudiantes universitarios". *Revista* 9(18). México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en [10.23913/ride.v9i18.444](https://doi.org/10.23913/ride.v9i18.444)
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). 2014. *Diccionario de la lengua española*. Disponible en <https://dle.rae.es>.
- SARNOFF, Irving. 1966. "Social attitudes and the resolution of motivational conflict", en M. Jahoda, y N. Warren (eds.) *Attitudes*. Harmondsworth: Penguin. pp. 279-84.
- SIMA, Eyder y Pedro BE RAMÍREZ. 2016. "Actitudes lingüísticas hacia la maya por yucatecos bilingües de la Región 90 de Cancún". *Culturales* 5(1): pp. 217-253. Disponible en <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/492>
- TRUJILLO, Isela y Roland TERBORG. 2009. "Un análisis de las presiones que causan el desplazamiento o mantenimiento de una lengua indígena de México: El caso de la lengua mixe de Oaxaca". *Cuadernos Interculturales* 7(12): pp. 127-140.

Recursos retóricos en el relato del tubáli en el ralámuli de Munérachi

Rhetorical resources in the story of the tubáli in the ralámuli of Munérachi

EDGAR ADRIÁN MORENO PINEDA

Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, México

dgr.adrian@gmail.com

ORCID: 0009-0000-7044-0667

■ **RESUMEN:** La presente investigación analiza las características retóricas del relato del tubáli “gigante” que corresponde al género discursivo chabé nilúame natáli “lo que se pensaba antes”, y que forma parte de la cosmovisión de la sociedad ralámuli del pueblo de Munérachi, Batopilas, Chihuahua. El objetivo es dar cuenta de las estrategias retóricas y los requerimientos básicos del texto, además de enfatizar en las características sociales y culturales que tiene dentro de la comunidad. El texto que se analiza fue recolectado en trabajo de campo a partir de la colaboración de Matías Químare y Aniceta Recalache, además del apoyo en la transcripción y traducción de Serafina Químare e Ignacio Recalache.

PALABRAS CLAVE:
discurso, tarahumara,
arte verbal,
narraciones

■ **ABSTRACT:** The present investigation analyzes the rhetorical characteristics of the tubáli text ‘the giant’ that corresponds to the discursive genre chabé nilúame natáli ‘what was thought before’, which is part of the worldview of the ralámuli society of the town of Munérachi, Batopilas, Chihuahua. The goal is to account for the rhetorical strategies and the basic requirements of the text, and emphasizing the social and cultural characteristics that it has within the community. The text that is analyzed was collected in field work from the collaboration of Matías Químare and Aniceta Recalache, in addition to the support in the transcription and translation of Serafina Químare and Ignacio Recalache.

KEYWORDS:
discourse, tarahumara,
verbal art, narratives

Fecha de recepción: 14 de enero de 2024, fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2024

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1.521

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 126-152. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-
Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

MUNÉRACHI: LENGUA, CULTURA Y SOCIEDAD TARAHUMARA

El *ralámuli ra'ichara* (idioma tarahumara) pertenece a la rama sureña de la familia yuto-nahua, subfamilia taracahita, junto con el warijío, mayo y yaqui (Moctezuma, 2012), y cuenta con al menos cinco variantes: oeste, norte, cumbres, centro y sur (Valiñas y Porras, 2001). La región de donde se obtuvieron los datos para este trabajo se encuentra dentro de la variante cumbres. Sin embargo, como lo mencionan Valiñas y Porras (2001), existe una subdivisión al interior que se encuentra marcada por cuatro áreas representadas por las comunidades de Basíware, Kírare, Wawachíke y Munérachi. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI) de 2020, la población de 3 años y más que se declaró hablante de tarahumara suma un total de 91,554 personas, lo que significa que es el pueblo originario con mayor cantidad de hablantes en el estado de Chihuahua, ya que representan el 77.8% del total de las personas que habla alguna lengua indígena y conforman el 2.5% de la población total en el estado.

Del total de hablantes de tarahumara, aproximadamente 6,462 (7.60%) corresponden a la variante cumbres (*ralámuli ra'ichala*), que se distribuyen en el municipio de Batopilas y en algunas comunidades de los municipios de Guachochi y Urique. Una división interna de la población es la que corresponde al sistema de rancherías, las cuales se agrupan entorno a un pueblo, que es una misión o fundación colonial y en el que se realizan las reuniones, celebraciones y rituales correspondientes al ciclo ritual agrícola.

No se puede hablar de los *ralámuli* como una sociedad homogénea, debido a que presentan una diferenciación interna tanto en aspectos culturales como lingüísticos. Estas diferencias se observan de comunidad en comunidad y varían según el entorno geográfico en el cual se ubican. Si se hablara en general de la cultura *ralámuli*, se caería en el error de no dar cuenta de las diferencias intraétnicas evidentes, puesto que se trata de una sociedad diversa.

El trabajo de campo que sustenta esta investigación se realizó en el pueblo de Munérachi, durante la temporada de marzo-abril del año 2022, por lo que, para el caso de la descripción de los datos etnográficos y lingüísticos, únicamente se hará referencia a los *ralámuli* que habitan en las rancherías que pertenecen a este pueblo.

En las rancherías que conforman el pueblo de Munérachi es común el monolingüismo en *ralámuli*, principalmente entre los niños y las mujeres. La mayoría de las personas que son bilingües *ralámuli*-español aprendió esta última lengua en la escuela primaria. La utilidad del español es percibida sobre todo 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 Guachochi para la venta de artesanías.

LA RETÓRICA Y EL ARTE VERBAL

La presente investigación plantea un estudio que aborda las distintas estrategias lingüísticas que utilizan los hablantes de rálámuli para construir una narración; de manera particular se centra en el análisis del relato del *tubáli* “gigante“, el cual se incluye dentro del género discursivo conocido como *chabé nilúame natári* “lo que se pensaba antes“, que forma parte de la cosmovisión de la sociedad rálámuli del pueblo de Munérachi. Asimismo, se hace una relación con la forma en la cual los relatos son entendidos por los oyentes o asistentes a la celebración, tomando en cuenta el contexto social y cultural en el cual es producido; por ello, el análisis de la retórica tiene lugar a partir del arte verbal, mediante la propuesta de Sherzer (2002).

El arte verbal y los juegos de palabras son motivo de descripciones y análisis en los distintos discursos producidos por las sociedades alrededor del mundo. Sin embargo, el continente americano se distingue principalmente por tener una tradición de análisis que está en auge desde hace unas décadas. Así pues, es preciso retomar la pregunta que hiciera Jakobson (1960, p. 350) “¿Qué hace que un mensaje verbal sea un arte?” Esta interrogante se considera como fundamental punto de partida, ya que también se podría aplicar a lo que la sociedad occidental considera arte dentro de elementos discursivos, ya sea escritos u orales, en los que se pueden citar obras de literatura, poesía, narrativas relacionadas con lo religioso y lo sagrado. A esto conviene agregar la siguiente pregunta: ¿Lo artístico de un discurso se considera a partir de su aceptación social o se da según las características retóricas que manifiesta? En un sentido social dependerá de quien lo evalúe; sin embargo, un estilo discursivo también puede presentar características retóricas que permitan definirlo como arte.

Entonces, considerar un estilo discursivo como arte verbal o juego de palabras dependerá de la manera en la que se manejen sus elementos retóricos independientemente de la sociedad que se trate. A partir de lo que señala Jakobson (1960, p. 352) “para cualquier comunidad de habla, para cualquier hablante, existe una unidad de lenguaje, pero esos códigos representan un sistema de subcódigos interconectados; cada lengua abarca varios patrones concurrentes los cuales están caracterizados por una función diferente”, se aclara que la función del mensaje es importante al momento de realizar la identificación y definición del discurso como arte verbal, es decir, el receptor del mensaje tiene que comprender dicho mensaje dentro de un contexto específico. En esta investigación se hace uso de la denominación de arte verbal siguiendo a Sherzer (2002), quien refiere que las distintas estructuras o construcciones lingüísticas a analizar se utilizan para caracterizar un género discursivo específico. De esta manera se puede entender:

la estructura del lenguaje y el uso del lenguaje como creativo, adaptativo y emergente, en el que la gramática y la situación sociolingüística proporcionan potenciales que se actualizan y explotan en el discurso, especialmente los discursos verbalmente lúdicos y verbalmente artísticos. Los límites entre el juego de lenguaje y el arte verbal son difíciles de delimitar y son tanto culturales como lingüísticos. Al mismo tiempo,

hay ciertas formas verbales en las que la relación entre las dos es particularmente destacada y donde está bastante claro que las formas de juego del habla constituyen los componentes básicos del arte verbal (p. 70).

Así pues, la identificación de las construcciones lingüísticas permite tener una visión amplia sobre el comportamiento de un discurso particular. Al momento de acercarse al discurso como tema de estudio, también se problematiza respecto a los procesos de interacción, en los que se muestran acercamientos, como lo plantea Philips (2013, p. 82): “el lenguaje constituye procesos socioculturales a través de la interacción cara a cara. El lenguaje comparte y se comparte por el proceso de interacción social”. Es por ello que en dichos procesos de interacción se desprenden prácticas culturales específicas de cada sociedad con el objetivo de llevar a cabo un fin comunicativo común a todos los individuos. Esta definición recuerda lo propuesto por Sherzer, que, como se mencionó, corresponde a un enfoque antropológico. Es importante resaltar que la presente pesquisa se acerca al arte verbal desde el enfoque de la lingüística antropológica, ya que este análisis no se restringe a un nivel de la lengua particular, sino que puede llevarse a cabo en cualquiera de los cinco niveles (fonético-fonológico, morfológico, sintáctico, semántico y pragmático) y busca vincular dichos rasgos con las funciones culturales y su adaptabilidad. No obstante, abordar los distintos niveles permite tener una mayor profundidad en la descripción del fenómeno a analizar. Como Sherzer (1987) aclara, el propósito de este enfoque no es únicamente el análisis de los contextos monolingües, sino que el panorama se abre hacia el estudio de contextos multilingüísticos, donde incluso se pueden abordar las lenguas en contacto.

CARACTERÍSTICAS RETÓRICAS EN EL RELATO DEL TUBÁLI

Es preciso mencionar que fueron varios y diferentes recursos retóricos los identificados a lo largo del análisis del texto, el cual está conformado por un total de 76 cláusulas, que pueden leerse en el anexo al final de este artículo. Sin embargo, aquí sólo se tratarán aquellos mecanismos que se consideraron relevantes para caracterizar al género *chabé nilúame natáli* como elemento discursivo de análisis. Las características de los elementos lingüísticos a analizar corresponden con los recursos retóricos de la oralidad que Estrada *et. al.* (2019) describen para los discursos en lengua yaqui, hablada en el sur del estado de Sonora, los cuales son:

1. Protocolo de inicio
2. Conectores discursivos
3. Deícticos temporales y espaciales
4. Recurso metapragmático explícito
5. Enfáticos
6. Repeticiones
7. Evidenciales

Estos recursos permiten conocer y profundizar en las características de un evento comunicativo que tiene relevancia social dentro de la población ralamuli de Munérachi, por lo que acercan al conocimiento de los relatos como discursos retóricos. Para llevar a cabo el propósito se recopiló el relato a través de trabajo de campo en un contexto social de transmisión, esto es, al oscurecer, después de la cena junto a la fogata en la casa de la familia. Se contó con la colaboración de Matías Químare, quien indagó el relato con su mamá Aniceta Recalache; Serafina Químare asistió con la transcripción e Ignacio Recalache participó en la revisión de la traducción, ya que sólo se grabó la versión en ralamuli. A continuación, se describen los recursos retóricos del texto.

Protocolo de inicio

El relato inicia con la evocación a un periodo anterior al actual. La primera cláusula, por medio del adverbio *chabé* “antes”, señala un pasado próximo, una temporalidad en la que existe la humanidad y convive con las entidades. Si se tratara de un pasado remoto, las fórmulas de inicio incluirían la palabra *chukuchí* “al principio”, que hace alusión a una temporalidad en la que los agentes o protagonistas son los animales y normalmente se usa en relatos de creación. Es importante resaltar que en el protocolo de inicio, además de manifestar la temporalidad, sitúa la problemática a tratar: la ausencia de infantes, ejemplos (1) y (2)¹, lo cual se atribuye a la existencia de los *tubáli* “gigantes”, cuya primera mención aparece en la cuarta cláusula.

(1)

1. Chabé, pe a' bachá rawé pi belá oché-la-ame,
 Antes, pues AFIRM primero día pues CERT crecer-CE-NOM

chopi piré-la ruá je naí wichimóba,
 solo habitar.PL-REP CIT aquí mundo

Antes, en los tiempos de nuestros antepasados, había pura gente mayor en este mundo,

¹ Abreviaturas: 1: primera persona; 2: segunda persona; AFIRM: afirmativo; APL: aplicativo; CE: característica existencial; CERT: certeza; CIT: citativo; CONJ: conjunción; DEM: demostrativo; DES: desiderativo; DIR: direccional; FUT: futuro; FUT.PAS: futuro pasivo; INC: incoativo; IMP: imperativo; LOC: locativo; MPAS: medio pasivo; MOD: modo; MOT.IMP: moción imperativo; NOM: nominalizador; PDO.PAS: pasado pasivo; PFV: perfectivo; PL: plural; POS: posesivo; PROG: progresivo; REA: realis; REP: reportativo; REV: reversivo; SG: singular; TOP: tópico.

(2)

2. *ke bilé té-la ruá kuuchi.*
 No uno existir-REP CIT niño.PL
 Dicen que no había niños.

(3)

3. *Échiali we'é nirú-la, ruá*
 Así tierra haber-REP CIT
 Así era la tierra, dicen

(4)

4. *Jobátame Tubáli anilí-ame échiria belá ke wési té-la*
 Bravo gigante decir-NOM así CERT no alguno existir-REP

ruá kuuchi.
 CIT niño.PL
 Los llamados *tubáli* bravos no dejaban ningún niño.

Conectores discursivos

Los conectores discursivos tienen la función de dar coherencia y cohesión a las narraciones. De manera general, Schiffrin los define como “elementos secuencialmente dependientes que agrupan las unidades de conversación” (1996, p. 31). Por ello, el estudio de estos conectores tiene lugar a partir del discurso, pues se encuentran principalmente entre enunciados o diálogos.

El uso de conectores discursivos señala la secuencia, así como la coherencia que tiene el relato, e incluso forma un ritmo en la oralidad. Los conectores recurrentes a lo largo del relato del *tubáli* son *échia'li* “así”, “luego”, “entonces”; *échona jona* “desde entonces”; *échiria, érika* “por eso”; *arí, je* “así”, *japiría* “como”; *jea, je, jápi* “entonces”; los cuales se muestran en los ejemplos (5) a (9).

(5)

7. *Échiria ke me nirú-la ruá kuuchi chabé ka.*
 por eso no casi haber-REP CIT niño.PL antes TOP
 por eso casi no había niños antes.

(6)

14. *Échi ralámuli je'a nii-la ruá churía olá-sa-wa suwíme'i*
 DEM tarahumaras entonces ser-REP CIT cómo hacer-PROG-MPAS matar.PL

ré échi Tubáli aní-la ruá.
 REA DEM gigante decir- REP CIT

Los tarahumaras, entonces, dijeron cómo hacerle para matar a los *tubáli*.

(7)

35. *Jápi ke ko'á-le, ka ke suwí-le ruá.*
 Entonces no comer-PFV, TOP no morir.PL-PFV CIT
 Los que no comieron no se murieron.

(8)

54. *Je aní-la ruá échi mukuí*
 Así decir-REP CIT DEM mujer
 Así dijo la mujer

(9)

64. *olá-la ruá jápiria ané-le.*
 Hacer-REP CIT como decir-PFV
 Así le hizo como dijeron.

Deícticos temporales y locativos

Las lenguas emplean distintos recursos para dar cuenta de cómo se conciben los elementos de su entorno dentro de un espacio y un tiempo. La deixis temporal aporta información para situar a los oyentes en una sucesión de hechos tomando como referencia al acto de habla (lugar y tiempo del hablante). En el caso del relato del *tubáli* los mecanismos que se observan se atestiguan en la cláusula de inicio con el uso del adverbio temporal *chabé* “antes” y la fórmula temporal *bachá rawé* “en el primer día”, ejemplo (10), la cual se relaciona con el tiempo de enunciación. De igual manera, existen descripciones que sitúan los hechos en momentos del día, ya sea durante la tarde *pi wéra rawíli* (11) o en la noche, *alí rokokó* (12).

(10)

1. *Chabé, pe a' bachá rawé, pi belá oché-la-ame,*
 Antes, pues AFIRM primero día pues ACERT crecer-CE-NOM
- chopí piré-la ruá je na'í wichimóba,*
 solo habitar.PL-REP CIT aquí mundo
 Antes, en los primeros días, había pura gente mayor en este mundo

(11)

48. *Pi wéra rawíli, échi mukuí ma ku chiná simí-la ruá.*
 Pues ahora medio día, DEM mujer ya REV esconder ir-REP CIT
 Al medio día, la mujer se fue a esconder.

(12)

62. *Je ané-lta ruá échi Tubáli alí rokokó wa'lú kipa-mé ruá,*
 Así decir-APL CIT DEM gigante CONJ noche grande nevar-REAL CIT
 Le dijeron al *tubáli* que en la noche iba a nevar mucho, dicen

Al tratarse de una narración anclada dentro del actual Munérachi, es rico en expresiones locativas. En este sentido se utilizan adverbios espaciales como *ripákie* “arriba, antes de la cumbre”; *échomi* “en cualquier lugar”; *pachaana* “hacia adentro”; *jemi, mi* “allá”; *na* “aquí”, los cuales se advierten en los ejemplos (13) a (15). De igual manera, existen menciones referenciales hacia lugares específicos, como a la cueva donde vivían los gigantes (16) y las trojes en las que escondían a las mujeres (17).

(13)

10. *Échomi éname ka ruá,*
 Dondequiera andar TOP CIT
 Donde quiera andaban

(14)

28. *jápona onó-la imé-le suwábaka.*
 Donde papá-POS tirar-PFV todo
 Allá donde su papá tiró todo (15)

(15)

56. *jéria ku nawé-sa ruá échi mukí jémi kawí-chí.*
 así REV llegar-PROG CIT DEM mujer allá monte-LOC
 Así regresó la mujer al pueblo.

(16)

5. *Échi Tubáli ani-lí-ame we piré-la ruá mi*
 DEM gigantes decir-CE-NOM muy habitar.PL-REP CIT allá

ripákie, resoquí,
 arriba cueva

Los llamados *tubáli* vivían allá arriba, en las cuevas

(17)

12. *pacháa-na rilowí-chi érika achá-rame aría ritéme*
 Adentro-DIR troje-LOC así poner-NOM así esconder

nii-la ruá.
 ser-REP CIT

Por eso las escondían adentro en una troje

Recurso metapragmático explícito

El recurso metapragmático explícito “busca ‘contextualizar’ las formas lingüísticas (tipos y símbolos) a contextos de uso (típicos o reales) como medios del hablante empleados o desplegados agentivamente para afectar/efectuar ciertos fines o propósitos funcionales” (Silverstein, 1993, p. 34). En este sentido, se ve una cuestión de uso social sobre el aspecto gramatical que guía la acción del hablante sobre una estructura.

Este tipo de estructuras acerca a una evaluación que emite el narrador de forma despersonalizada sobre los acontecimientos que narra (en el nivel referencial). Es así que “el éxito en la narración, la evocación, la presuposición, etc., de tales estructuras de participación en la creación de texto, realizaciones aparentemente perfectibles del arte literario flexionado por el género (o módulo), determinan el valor probatorio de una obra a lo largo de las líneas de verosimilitud y fantasía, sus apelaciones para la identificación con personajes denotados e implícitos y, por lo tanto, su evocación general de un universo ficticio localizable con respecto al de su audiencia” (Silverstein, 1993, p. 35).

En este sentido, al final del relato analizado se conjuga un elemento cuantificador *we* “muy”, “mucho” con el verbo *natása* “pensar”, ejemplo (18), que muestra una interpretación por parte del narrador.

(18)

75.

Ralámuli ke náta-ame nii-sa ka chabé bachá piré-eme
 tarahumaras no pensar-NOM ser-PROG TOP antes primero habitar.PL-NOM

a' we natásaka olá-la ruá
 AFIRM muy pensamiento hacer-REP CIT

Los tarahumaras que vivieron primero hicieron las cosas con mucho pensamiento

Enfáticos

El uso de enfáticos es muy productivo en las lenguas yutoaztecas y, en particular, en los diversos discursos de las distintas variedades del tarahumara, “el énfasis juega un papel importante en la síntesis del habla expresiva al resaltar el enfoque de un enunciado para llamar la atención del oyente. Como sólo hay unas pocas palabras enfatizadas en una oración, el problema de la limitación de datos es uno de los más importantes para la síntesis enfática del habla” (Wu *et al.*, 2015, p. 74). De manera general, se puede decir que los enfáticos, como marcadores lingüísticos, “se usan en cierto contexto y no es gramaticalmente requerido, pero satisface significados discursivos” (Colinet y Winterstein, 2011, p. 28). Dicha definición se complementa con lo expresado por Ishikawa (2001) quien refiere que las partículas enfáticas conectan las presuposiciones del discurso con el contenido asertivo del enunciado actual.

Entonces, este tipo de mecanismos se deja como posibilidad de uso por parte de los hablantes, no como requerimiento gramatical. De esta forma, lo emplean los hablantes con el objetivo de dar mayor intensidad a una idea o dejar claro un segmento del discurso que se considere importante. En el relato que se analiza, se observa un énfasis al referir a los *tubáli* cuando se utiliza el elemento *aniliame* “al que llaman” en la introducción de referente, ejemplos (19) y (20), y posteriormente en las acciones del *tubáli*, cuando se utiliza la fórmula *pi binówi*, con el fin de aclarar al oyente que es el propio *tubáli* “gigante” quien realiza la acción, ejemplos (21) y (22).

(19)

4. **Jobátame Tubáli ani-lí-ame échiria belá ke wési té-la**
 Bravo gigante decir-CE-NOM así CERT no alguno existir-REP

rua kuuchi.
 CIT niño.PL

Los llamados *tubáli* bravos no dejaban ningún niño

(20)

5. *Échi Tubáli ani-lí-ame we piré-la ruá mi*
 DEM gigantes decir-CE-NOM muy habitar.PL-REP CIT allá

ripákie, resochí,
 arriba cueva

Los llamados *tubáli* vivían allá arriba, en las cuevas

(21)

43. *Échi Tubáli, pi binówi, ku upí-la ko'a-náli ruá.*
 DEM gigante pues si mismo REV esposa-POS comer-DES CIT
 El tubáli mismo quería comerse a la esposa.

(22)

44. *Pi binówi mukuí nulé-lta ruá ba'wí ratábachanala.*
 pues sí mismo mujer mandar-APL CIT agua calentar
 Él mismo mandó a la mujer a calentar agua.

Repeticiones

Las repeticiones se dan dentro de un discurso cuando se reiteran de manera literal o con una pequeña variación palabras, cláusulas, frases (Estrada *et al.*, 2019). Esto es, ocurre cuando se reitera de manera literal o con una pequeña variación (Garcés, 2004).

Las repeticiones en los discursos orales tienen diversas funciones entre las que se pueden incluir eliminar la redundancia sin que exista una pérdida del lenguaje y disminuir la velocidad del flujo de información en el discurso (Brody, 1986; Derbyshire, 1977). De manera general, en cuanto a la estructura del discurso proveen cohesión, congruencia y desprenden una serie de connotaciones que configuran las relaciones socioafectivas entre los hablantes (Camacho, 2005).

A su vez, las repeticiones pueden relacionarse con lo que en la literatura académica se conoce como *paralelismos*, los cuales abarcan también la similitud de la estructura sintáctica, aunque no exista coincidencia semántica. Es decir, los paralelismos se pueden considerar cuestiones generales, mientras que las repeticiones, ya sea de palabras, frases o cláusulas, son de carácter específico. En el caso de este relato, las repeticiones se observan en las fórmulas que se utilizan para el habla reportada como *je aníla ruá...* “así dijo...”, la cual se introduce al inicio o al final de lo que el referente menciona, como se muestra en (23) y (24).

(23)

36. *Je aní-la ruá:*
 Así decir- REP CIT
 Y dijo:

37. *We ne bilé mukí chikóma-la jípika.*
 Muy 1.SG uno mujer robar-REP ahora
 Me voy a robar una mujer.

38. *Je aní-la ruá échi Tubáli.*
 Así decir- REP CIT DEM gigante
 Así fue como dijo el *tubáli*.

(24)

52. *Ku nawá-li échi mukí je aní-la ruá:*
 REV llegar-.PFV DEM mujer así decir-REP CIT
 Cuando la mujer llegó dijo:

53. *Pe ne chiná ku simí-ki we ne majawá.*
 Pues 1SG esconder REV ir-1.PFV muy 1SG tener miedo
 Me fui a esconder porque tengo mucho miedo.

54. *Je aní-la ruá échi mukuí*
 Así decir-REP CIT DEM mujer
 Así dijo la mujer

Evidencialidad

En términos generales y de acuerdo con Mushin (2001), la noción de evidencia evoca la fuente de la cual un hablante conoce algo que quiere expresar en el lenguaje; existen distintos tipos, según la fuente de información de la cual procede. Entonces, la evidencialidad sirve para indicar de dónde proviene el conocimiento y el grado de credibilidad que el hablante le asigna (Kareem, 2008); en otras palabras, se codifica la fuente de donde se obtiene la información. De acuerdo con Willett (1988) existen dos tipos de evidencia: i) directa o atestiguada e ii) indirecta o de segunda mano. La principal característica de la evidencia directa es que obtiene información a través de los sentidos, es decir, puede ser visual y audible, principalmente, aunque también se puede hacer uso de otros sentidos. Por su parte, la evidencia indirecta o de segunda mano se puede dividir en reportada e inferida, en el primer caso se incluye la información de segunda o tercera mano y el folklore, mientras que la información inferida incluye las razones o resultados.

Es importante referir que los elementos de certeza se pueden considerar como parte de la modalidad dentro del dominio epistémico, ya que expresan la evaluación de la verdad de una proposición (Bybee y Fleischman, 1995, p. 2). Entonces, se pueden distinguir otros tipos de modalidad dentro de este dominio: hipotética (la creencia en la proposición puede ser verdadera), interrogativa (codifica una pregunta sobre la verdad de la proposición) y negativa (niega la verdad de la proposición) (Frajzyngier, 2002, p. 165). Por lo tanto, la evaluación de la verdad con respecto a la información no es exclusiva de los elementos de certeza.

En el caso concreto del relato de estudio, la evidencialidad se marca por medio del uso del reportativo *-la*, mismo que se acompaña con el citativo *rua* “dicen”, como se muestra en los ejemplos (25) a (27). Al aparecer de una forma recurrente tanto el reportativo como el citativo, se intuye que dicho relato muestra una característica cultural, ya que el informante pone de manifiesto que la información se ha transmitido de generación en generación, característica de este género discursivo, en el cual aparecen entes y seres humanos.

(25)

8.

Pi mukí ropeeme aría miila-ka ko'áme nii-la ruá.
 Pues mujer embarazada así matar-PROG comer-NOM ser-REP CIT
 A las mujeres embarazadas también las mataban y se las comían.

(26)

20. *ma ku biti-chí si-lá ruá*
 ya REV casa-LOC ir.PL-REP CIT
 Y se fueron a la casa

(27)

69. *pi bilé-pi aminá banaká simí-la ruá.*
 Pues uno-solo allá fogata ir-REP CIT
 Nomás uno salió con una fogata.

Aspectos sociales y culturales sobre el relato del tubáli

El relato del *tubáli* presenta gran difusión en la región; es conocido por la mayoría de la población y se continúa transmitiendo de generación en generación. Es interesante notar que la designación de *tubáli* está relacionada con la antigua etnia de los tubares, ahora desaparecidos, a quienes posiblemente los *ralámuli* tienen en la memoria como personas con características semejantes a las de los gigantes. Por ello, se puede hablar

de un relato que pasó a la tradición oral como parte de la propia historia del pueblo y su relación con otras poblaciones que ahora han desaparecido. Dentro de las últimas menciones que se tienen de los tubares son las referidas por Carl Lumholtz (1945, p. 432) a finales del siglo XIX y principios del XX.

Se les encuentra desde el pueblo de San Andrés, a tres millas de Morelos, hasta el de los Tubares. Según la tradición, se extendía antiguamente su dominio mucho más arriba y sobre ambas márgenes del río, hasta donde está ahora Baborigame; pero se les redujo gradualmente a la localidad en que residen hoy los restos de la tribu. Dícese que eran valientes y que sostenían constantes luchas contra los tarahumares. No quedan ya arriba de dos docenas de tubares legítimos y sólo cinco o seis de ellos saben su propia lengua, que tiene relación con el náhuatl. El nombre de la tribu según ellos lo pronuncian es *tuhualim*.

En la descripción que realiza Lumholtz sobre los tubares, se aprecia una mención a las luchas que mantenían con la población ralámuli (tarahumara). En este sentido, la conceptualización de los tubares se mantuvo presente en relatos sobre el pasado histórico de la población ralámuli de Munérachi. Es importante mencionar que en otras regiones donde el relato es conocido no mencionan al gigante como *tubáli* sino con la palabra *ganó* o *kanó* que, de igual manera, es conocida en Munérachi.

Dentro de los aspectos culturales a destacar, en el relato se menciona el *oposí* “chilicote” (*Erythrina flabelliformis kearney*), que se usa como un veneno que se le da a los gigantes después de cumplir con la faena de trabajo, algo que actualmente en la realidad se lleva a cabo como parte de las actividades comunales. Si bien el chilicote en exceso puede ser dañino, en algunas regiones se utiliza como remedio para la diarrea y el vómito (Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, 2009); no obstante, durante el trabajo de campo no se atestiguó un uso curativo de la planta en la región de Munérachi. Por otra parte, la referencia al *tónali* como un alimento que se reparte en la población al terminar un trabajo comunal o en los rituales del calendario agrícola ayuda a contextualizar culturalmente el relato, como se observa en el ejemplo (28).

(28)

15. <i>Échi</i>	<i>ralámuli</i>	<i>ma</i>	<i>we</i>	<i>sapúka</i>	<i>bilé taa</i>	<i>mili-sa</i>
DEM	tarahumaras	ya	muy	rápido	uno pequeño	matar-PROG

<i>tónili</i>	<i>niwá-ba</i>	<i>oposí</i>	<i>raká-la</i> .
tónali	hacer-INC	chilicote	semilla-POS

Los tarahumaras le hicieron un *tónali*, con la semilla del frijol chilicote para matarlos.

16. <i>Muchúwi</i>	<i>ka</i>	<i>ma</i>	<i>niwá-sa</i>	<i>ka</i>	<i>ma</i>	<i>nulé-la</i>
Estar.sentado.PL	TOP	ya	hacer-PROG TOP	ya	mandar-REP	

ruá *nóchanalá.*
 CIT trabajar
 Cuando hicieron el *tónali* lo invitaron a trabajar.

17. *Échi Tubáli ma we sapúka noocha-ame nii-la ruá,*
 DEM gigante ya muy rápido trabajar-NOM ser-REP CIT
 El *tubáli* trabajó muy rápido

18. *ma nulé suwáka ipó-ka mawéme nii-la ruá.*
 ya mandar todo aplanar-PROG terreno de siembra ser-REP CIT
 Ayudó a preparar el terreno para sembrar.

El relato tiene un anclaje dentro del territorio, pues se refieren a las cuevas como sitios que eran hogar de los *tubáli*, como se muestra en el ejemplo (29). En este sentido, tanto los elementos arqueológicos como osteológicos, además de las huellas de humo o intemperismo presentes en las cuevas, le dan veracidad a la historia, como se puede advertir en el ejemplo (30).

(29)

5. *Échi Tubáli anilí-ame we piré-la ruá mi*
 DEM gigantes decir-NOM muy habitar.PL-REP CIT allá

ripákie, *resoquí,*
 arriba cueva
 Ellos, los llamados gigantes, vivían allá arriba, en las cuevas

(30)

67. *Échi ralámuli ma na'í aché-la ruá échi Tubáli wa'lú*
 DEM tarahumaras ya fuego poner-REP CIT DEM gigante grande

rosorása bití-la ruá kochi-yá rosorása.
 nido casa-POS CIT dormir-PROG nido

Los tarahumaras prendieron fuego al nido grande del *tubáli* cuando estaba dormido en el nido.

Por último, el relato del *tubáli* da pie a la mención de *olumá*, como se observa en el ejemplo (31), una entidad que se considera dañina, porque cuando aparece puede matar a una persona causándole sangrado. Erróneamente se interpreta a *olumá* con las estrellas fugaces; sin embargo, de acuerdo con el dato etnográfico obtenido el 4 de enero de 2013, está asociada con la caída de meteoritos en la región, y se piensa que una manera de protegerse del daño que pueden causar es bebiendo un té de palo de Brasil. La mención de

olumá es tabú en Munérachi; se cree que si se menciona su nombre se atrae su presencia, lo que generaría consecuencias negativas en la población.

(31)

68. *Échi Tubáli ma kárika suwí-la ruá aché-li na'í achésu-wa,*
 DEM gigantes ya así morir.PL-REP CIT poner-PFV fuego prender-APL
 Los *tubáli* se murieron todos cuando les echaron fuego

69. *pi bilé-pi aminá banaká simí-la ruá.*
 Pues uno-solo allá fogata ir-REP CIT
 Nomás uno salió con una fogata.

70. *Échi la najitá-la ruá "olumá" ani-lí-wame échi belá.*
 DEM ASÍ convertir-REP CIT *olumá* decir-CE-NOM DEM CERT
 Él se convirtió en lo que llaman *olumá*.

CONCLUSIONES

La población *ralámuli* de Munérachi manifiesta un amplio panorama en la transmisión de saberes a través de la historia oral. Los relatos se incluyen en el género discursivo conocido como *chabé nilúame natáli*, que está conformado por relatos que dan cuenta de la historia propia de la sociedad y que se transmiten de generación en generación. Dentro de estos relatos destaca el de los *tubáli* “los gigante”, el cual es conocido de manera general en las rancherías que conforman el pueblo de Munérachi, además de presentar versiones diferentes en otras regiones de la Sierra Tarahumara.

El relato de los *tubáli* muestra estrategias retóricas que lo estructuran. En el presente artículo se analizaron siete estrategias, a saber: protocolo de inicio, conectores discursivos, deícticos temporales y espaciales, recurso metapragmático explícito, enfáticos, repeticiones y evidenciales.

Dentro de los elementos a destacar se puede mencionar que el protocolo de inicio sitúa al oyente en una temporalidad específica, además de la problemática a desarrollar durante el relato; los conectores discursivos marcan las secuencias, mientras que los deícticos temporales y espaciales sitúan al oyente en un periodo específico, lo que ayuda a reconstruir el pasado de la propia sociedad, que pudiera estar relacionada con el contacto que tuvieron con otras poblaciones, en este caso los tubares, descritos por Carl Lumholtz, un explorador noruego a finales del siglo XIX y principios del XX, cuya historia se respalda con los sitios arqueológicos.

Por otro lado, el recurso metapragmático explícito y los enfáticos ayudan a resaltar la información que se busca transmitir; mientras que las repeticiones se formulan principalmente cuando se da cuenta del habla reportada. Por último, los evidenciales desvinculan la información de quien la está transmitiendo con el uso del citativo *ruá* así como

del morfema reportativo en los verbos *-la*, que hacen que la historia no se considere del todo cierta. Por ello, es importante generar comparaciones con otros relatos que permitan caracterizar el discurso de *chabé nilúame natáli*, además de conocer las estrategias retóricas propias de este género discursivo.

BIBLIOGRAFÍA

- AIKHENVALD, Alexandra (ed.). 2018. *The Oxford Handbook of Evidentiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. 2009. “Chilicote”. Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=erythrina-flabelliformis> (Consultado el 15 de abril de 2023).
- BRODY, Jill. 1986. “Repetition as a Rhetorical and Conversational Device in Tojolabal (Mayan)”. *International Journal of American Linguistics* 52(3): pp. 255-274.
- BYBEE, Joan y Suzanne FLEISCHMAN. 1995. *Modality in Grammar and Discourse*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- CAMACHO ADARVE, María Matilde. 2005. “La repetición como procedimiento reformulador en el discurso oral”, en M. Casado Velarde, R. González Ruiz y Ó. Loureda Lamas (eds.), *Estudios sobre lo metalingüístico (en español)*. Frankfurt: Peter Lang.
- COLINET, Margot y Grégoire WINTERSTEIN. 2011. “Emphatic NPI/FCI and Adversative Discourse Relations, a Probabilistic Approach”, en M. Okumura, D. Bekki, and K. Satoh (eds.), *New Frontiers in Artificial Intelligence. JSAI-isAI 2011*, Lecture Notes in Computer Science, 7258: pp. 27-39. Springer, Berlin, Heidelberg. Disponible en https://doi.org/10.1007/978-3-642-32090-3_4
- DERBYSHIRE, Desmond. 1977. “Discourse redundancy in Hixkaryana”. *International Journal of American Linguistics* 43(3): pp. 176-88. Disponible en <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/465479> (Consultado el 15 de octubre de 2024).
- ESTRADA FERNÁNDEZ, Zarina, Anabela FLORES CARLÓN y Rebeca GUTIÉRREZ ESTRADA. 2019. *Jeeka Aniata jiapsi: Jiak jamutta etejoi / Vida de Jeka Ania: Historia de una mujer yaqui*. México: Universidad de Sonora.
- FILLMORE, Charles. 1975. *Santa Cruz Lectures on Deixis*. Bloomington: Indiana U.P.
- FRAJZYNGIER, Zygmund. 2002. “System interaction in the coding of modality”, en Sjeff Barbiers, Frits H. Beukema, Wim van der Wurff (eds.), *Modality and its interaction with the Verbal System*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar. 2004. “La repetición: formas y funciones en el discurso oral”, en Rosa María Castañer y José María Enguita Utrilla (eds.), *In memoriam Manuel Alvar, Archivo de Filología Aragonesa*, LIX-LX: pp. 437-456.
- GIVÓN, Talmy. 2001. *Syntax*, Volume I. Amsterdam, the Netherlands: John Benjamins Publishing.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). 2020. “Hablantes de lengua indígena”, *Cuéntame de México*. Disponible en <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx> (Consultado el 15 de abril de 2023).

- ISHIKAWA, Akira. 2001. "Emphatic particles and their scopal interactions in Japanese". *Proceedings of the 15th Pacific Asian Conference*, City University of Hong Kong, pp. 73-84.
- JACKOBSON, Roman. 1960. "Linguistics and Poetics", en Thomas A. Sebeok (ed.), *Style in Language*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, pp. 350-377.
- JAMES, Deborah. 1984. "On the semantic function of dubitative in Moose Cree", en William Cowan (ed.), *Papers of the fifteenth Algonquian conference*. Ottawa: Carleton University Press, pp. 287-302.
- KAREEM, Sawsan. 2008. "Linguistic and extralinguistic study of evidentiality in English with reference to Fitzgerald's *The Great Gatsby*". *Journal of Al-qadisiya in Arts and Educational Science* 7(1): pp. 86-98.
- LUMHOLTZ, Carl. 1945 [1902]. *El México Desconocido*. Ciudad de México: Ediciones Culturales de Publicaciones Herrerías.
- MOCTEZUMA, José Luis. 2012. "La familia yutoazteca sureña: una introducción". *Aproximaciones a la documentación lingüística del Huichol*, Carmen Conti, Lilián Guerrero y Saúl Santos (eds.), España: Universidad de Jaén.
- MUSHIN, Ilana. 2001. *Evidentiality and Epistemological Stance*. Amsterdam: John Benjamins.
- PHILIPS, Susan. 2013. "Method in anthropological discourse analysis: the comparison of units of interaction". *Journal of Linguistic Anthropology* 23(1): pp. 82-95.
- SCHIFFRIN, Deborah. 1996. "Narrative as self-portrait: Sociolinguistic constructions of identity". *Language in Society* 25: pp. 167-203.
- SHERZER, Joel. 1987. "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture". *American Anthropologist* 89(2), pp. 295-309.
- SHERZER, Joel. 2002. *Speech play and verbal art*. Austin: University of Texas.
- SILVERSTEIN, Michael. 1993. "Metapragmatic discourse and metapragmatic function", en John Lucy (ed.), *Reflexive Language Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33-58.
- VALIÑAS, Leopoldo y Eugeni PORRAS. 2001. "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara", en C. Molinari (ed.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: CONACULTA/INAH, pp. 105-125.
- Willett, Thomas. 1988. "A cross-linguistic survey of the grammaticalization of evidentiality". *Studies in Language* (12): pp. 51-97.
- WU, Zhiyong, Yishuang NING, Xiao ZANG, Jia JIA, Fanbo MENG, Helen MENG y Lianhong CAI. 2015. "Generating emphatic speech with hidden Markov model for expressive speech synthesis". *Multimed Tools Applications* 74: pp. 9909-9925. Disponible en <https://doi.org/10.1007/s11042-014-2164-2> (Consultado el 15 de octubre de 2024).

ANEXO

1. *Chabé, pe a' bachá rawé pi belá oché-la-ame,*
 Antes, pues AFIRM primero día pues CERT crecer-CE-NOM

chopi piré-la ruá je na'í wichimóba,
 solo habitar.PL-REP CIT aquí mundo
 Antes, en los tiempos de nuestros antepasados, había pura gente mayor en este mundo,
2. *ke bilé té-la ruá kuuchi.*
 No uno existir-REP CIT niño.PL
 Dicen que no había niños.
3. *Échiali we'e nirú-la, ruá*
 Así muy haber-REP CIT
 Así era la tierra, dicen
4. *Jobátame Tubáli ani-lí-ame échiria belá ke wési té-la*
 Bravo gigante decir-CE-NOM así CERT no alguno existir-REP

ruá kuuchi.
 CIT niño.PL
 Los llamados *tubáli* bravos no dejaban ningún niño.
5. *Échi Tubáli anilí-ame we piré-la ruá mi*
 DEM gigantes decir-NOM muy habitar.PL-REP CIT allá

ripákie, resochí,
 arriba cueva
 Los llamados *tubáli*, vivían allá arriba, en las cuevas
6. *échona jóna ená-la ruá kuuchi a-ká miila-ka.*
 donde desde andar-REP CIT niño.PL buscar-PROG matar-PROG

ku to-yá ruá chomí resochí,
 REV llevar-PROG CIT allá cueva,
 desde donde iban en busca de niños y se los llevaban para matarlos allá a la cueva
7. *échiria ke me niirú-la ruá kuuchi chabé ka.*
 por eso no casi haber- REP CIT niño.PL antes TOP
 por eso antes casi no había niños.

8. *Pi mukí ropeeme aría miila-ka ko'-áme nii-la ruá.*
 Pues mujer embarazada así matar-PROG comer-NOM ser-REP CIT
 A las mujeres embarazadas también las mataban y se las comían.
9. *Échi Tubáli muchuwí jápomi piré-le rálamuli*
 DEM gigante estar.sentado.PL donde habitar.PL-PFV tarahumaras
 Los gigantes vivían donde vivían los tarahumaras.
10. *Échomi éna-me ka ruá,*
 Donde andar-MOT.IMP TOP CIT
 Donde quiera andaban,
11. *mukí ropeeme a-yá-ni,*
 mujer embarazada buscar-PROG-APL
 en búsqueda de mujeres embarazadas,
12. *pacháa na rikowí-chi érika achá-rame aría rité-ga*
 adentro POSP.LUGAR troje-LOC así poner-NOM así encontrar

niila ruá.
 ser-REP CIT
 por eso las escondían adentro en una troje
13. *Échi Tubáli we rasáme nii-la ruá.*
 DEM gigante muy irrespetuoso ser-REP CIT
 Así eran los *tubáli*, no respetaban.
14. *Échi rálamuli je'a nii-la ruá churía olá-sa-wa suwíme'i*
 DEM tarahumaras entonces ser-REP CIT como hacer-PROG-APL matar.PL

ré échi Tubáli aní-la ruá.
 REA DEM gigante decir-REP CIT
 Los tarahumaras idearon cómo hacer para matar a los *tubáli*.
15. *Échi rálamuli ma we sapúka bilé taa milii-sa*
 DEM tarahumaras ya muy rápido uno pequeño matar-PROG

tónili niwá-ba oposí raká-la.
 tónali hacer-INC chilicote semilla-POS
 Los tarahumaras le hicieron un *tónali*, con la semilla del frijol *chilicote* para matarlos.

16. *Muchúwi ka ma niwá-sa ka ma nulé-la*
 Estar.sentado.PL TOP ya hacer-PROG TOP ya mandar-REP

ruá nóchanala.

CIT trabajar

Cuando hicieron el *tónali* los invitaron a trabajar.

17. *Échi Tubáli ma we sapiúka nocha-ame nii-la ruá,*
 DEM gigante ya muy rápido trabajar-NOM ser-REP CIT
 El *tubáli* trabajó muy rápido,

18. *ma nulé suwáka ipó-ka mawéme nii-la ruá.*
 ya mandar todo aplanar-PROG terreno de siembra ser-REP CIT
 ayudó a preparar el terreno para sembrar.

19. *Pe ayó suwábasa mawé-ya*
 pues pronto terminar deshiebar-PROG
 Rápido terminó de deshiebar

20. *ma ku bití-chí si-lá ruá*
 ya REV casa-LOC ir.PL-REP CIT
 y se fueron a la casa

21. *ko-pó-ria tónali.*
 comer-FUT.PL-MOD tónali
 a comer el *tónali*.

22. *Ma ko-sáka,*
 Ya comer-PROG
 Después de comer,

23. *ma ku simí-la ruá wa'lú sikolíchi matóra-la ruá*
 ya REV ir-REP CIT grande olla hombro-POS CIT

tónili mató-ka

tonali cargar en el hombro-PROG

se llevó una olla grande de *tónali* en el hombro

24. *imé-la ruá échi Tubáli,*
 caer-REP CIT DEM gigante
 y se cayó el *tubáli*,

25. *ma ní mulube ku ináraga ruá tónali mató-ka*
 Ya muy cerca REV andar-PROG CIT tónali cargar en el hombro-PROG

wa'lú sikólichí
 grande olla
 ya cerca de su casa llevaba el *tónali* en el hombro en una olla grande

26. *aríá ma imé-la ruá.*
 entonces ya caer-REP CIT
 entonces se cayó.

27. *Échi kuchu-wala we sapúka juma-ka si-la ruá*
 DEM niños-POS muy rápido correr.PL-PROG ir.PL-REP CIT
 Los hijos del *tubáli* fueron corriendo rápido

28. *jápona onó-la imé-le suwábaka.*
 Donde papá-POS tirar-PFV todo
 allá adonde su papá tiró todo.

29. *Tebáka ko'á tónali kolúwa-rame*
 Luego comer tonali liquido-NOM
 Luego encontraron el *tónali*

30. *we risú ikii-le we ra'isálíka ku inari-li-pa.*
 Muy pobre pasar-PFV muy rico REV andar-PFV-PAS
 muy pobres andaban les gustó mucho.

31. *we ra'íame ku mató-ka,*
 Muy delicioso REV cargar en el hombro-PROG
 Trajo algo muy rico,

32. *je aní-la ruá kuchú-wala ka.*
 así decir-REP CIT niños-POS TOP
 así dijeron los hijos.

33. *échi Tubáli kuchú-wala ma aríá chíó suwí-la ruá,*
 DEM gigante hijos-POS ya entonces también morir.PL-REP CIT
 Entonces los hijos del *tubáli* también se murieron

34. *ma kosaa-ka tónali.*
 Ya comer-PROG tónali
 por comerse el *tónali*.

35. *Jápi ke ko'a-le, ka ke suwí-le ruá.*
 Entonces no comer-PFV, TOP no morir.PL-PFV CIT
 Los que no comieron no se murieron.
36. *Je aní-la ruá:*
 Así decir- REP CIT
 Y dijo:
37. —*We ne bilé mukí chikóma-la jípika.*
 Muy 1SG uno mujer robar-REP ahora
 —Me voy a robar una mujer.
38. *Je aní-la ruá échi Tubáli.*
 Así decir-REP CIT DEM gigante
 Así fue como dijo el *tubáli*.
39. —*Ma upé-la ruá échi mukuí yuká.*
 Ya tener.esposa-REP CIT DEM mujer con
 —Me casaré con esa mujer.
40. *Ma bilé rané-la ruá Tubáli raná-la.*
 Ya uno tener.hijo-REP CIT gigante hijo-POS
 Entonces tuvo un hijo el *tubáli*.
41. *Ma wa'lú towí nii-la ruá*
 Ya grande niño ser-REP CIT
 Cuando el niño ya estaba grande
42. *échi mukuí ma uché siné ropéame nii-la ruá.*
 DEM mujer ya otra vez embarazada ser-REP CIT
 esa mujer otra vez se volvió a embarazar.
43. *Échi Tubáli, pi binówi, ku upí-la ko'a-nali ruá.*
 DEM gigante pues sí mismo REV esposa-POS comer-DES CIT
 El *tubáli* mismo quería comerse a la esposa.
44. *Pi binówi mukuí nulé-lta ruá ba'wí ratábachanala.*
 Pues sí mismo mujer mandar-APL CIT agua calentar
 Él mismo mandó a la mujer a calentar agua.
45. *Échi mukuí ke machí-la ruá chu olá-ma riká ba'wí rata-ame.*
 DEM mujer no saber-REP CIT como hacer-FUT.SG manera agua caliente-ADJ
 Ella no sabía para qué calentaba el agua.

46. *Échi raná-la je an-é-la ruá binówi iyé-la:*
 DEM niño-POS así decir-IMP-REP CIT si mismo madre-POS
 Pero el niño le dijo a su propia madre:
47. —*¡Aránaga! Mujé ma ko-pó ruá mo.*
 Cuidado. 2SG ya comer-FUT.PL CIT 2SG
 —¡Cuidado! te van a comer.
48. *Pi wéra rawlí, échi mukuí ma ku chiná simí-la ruá.*
 Pues ahora día, DEM mujer ya REV esconder ir-REP CIT
 Al medio día, la mujer se fue a esconder.
49. *Ma ruyé suwáka japóna asá-le eyé-la.*
 Ya contar todo donde estar.sentado-PFV mamá-POS
 Cuando dijeron dónde estaba la mamá.
50. *Échi mukuí eyé-la je ani-la ruá:*
 DEM mujer mamá-POS así decir-REP CIT
 Así dijo la mamá:
51. —*¿Chu mi ría tamí ko-nále?*
 ¿por 2SG manera a mi comer-DES
 —¿Por qué me quieres comer?
52. *Ku nawá-ki échi mukí je aní-la ruá:*
 REV llegar-PFV DEM mujer así decir-REP CIT
 Cuando la mujer llegó dijo:
53. *Pe ne china ku simí-ki we ne majawá.*
 Pues 1SG esconder REV ir-1.PFV muy 1SG tener miedo
 —Me fui a esconder porque tengo mucho miedo.
54. *Je aní-la ruá échi mukuí*
 Así decir-REP CIT DEM mujer
 Así dijo la mujer
55. *ma ne ko-pó ruá ne*
 Ya 1SG comer-FUT.PL CIT 1SG
 porque se la querían comer
56. *jéria ku nawé-sa ruá échi mukí jémi kawi-chí.*
 así REV llegar-PROG CIT DEM mujer allá monte-LOC
 así regresó la mujer al pueblo.

57. *Aría échi ralámuli ma napawíka,*
Entonces DEM tarahumaras ya junto
Entonces los tarahumaras se juntaron,
58. *ra'ichá-ka ruá suwábaka, jápiki piré-le jémi kawi-chí.*
hablar-PROG CIT todos así habitar.PL-PFV allá monte-LOC
hablaron entre todos, entre todos los que vivían ahí en la comunidad.
59. *Je aní-la ruá ma natá-sa ka ma simí-ba-la ruá*
Así decir-REV CIT ya pensar-PROG TOP ya ir-INC-REP CIT

échomi Tubáli piré-li-chi.
donde gigante habitar.PL-PFV-LOC
Entonces pensaron en ir a donde vivía el *tubáli*.
60. *Ma sí-sa ka je ané-la ruá:*
Ya ir.PL-PROG TOP así decir-REP CIT
Entonces fueron y le dijeron:
61. —*Wa'lú saká-la rosorása kochi-sí.*
Gran hierba-POS nido dormir-APL
—Haz un nido grande con hierba.
62. *Je ané-lta ruá échi Tubáli alí rokokó wa'lú kipa-mé, ruá,*
Así decir-APL CIT DEM gigante CONJ noche grande nevar-REAL CIT
Le dijeron al *tubáli* que en la noche iba a nevar mucho, dicen
63. *jéria ané-lta ruá aría ne bichíwi-la ruá*
Así decir-APL CIT así 1SG crear-REP CIT
así le dijeron y él hizo caso,
64. *olá-la ruá jápiria ané-le.*
Hacer-REP CIT como decir-PFV
así le hizo como dijeron.
65. *Échi ralámuli niwá wa'lú rosorása achá-sa ruá.*
DEM tarahumaras hacer grande nido poner-PROG CIT
Los tarahumaras hicieron un nido muy grande.
66. *Ma rokokó ma éna-la ruá échi ralámuli iné-na ácha bichiwá.*
Ya noche ya andar-REP CIT DEM tarahumaras ver-DIR acaso crear
Entonces en la noche fueron a cerciorarse los tarahumaras.

67. *Échi rálámuli ma na'í aché-la ruá échi Tubáli wa'lú*
 DEM tarahumaras ya fuego poner-REP CIT DEM gigante grande

rosorása bití-la ruá kochi-yá rosorása.
 nido casa-POS CIT dormir-PROG nido

Los tarahumaras prendieron fuego al nido grande del gigante cuando estaba dormido en el nido

68. *Échi Tubáli ma kárika suwí-la ruá aché-li na'í achésu-wa,*
 DEM gigantes ya así morir.PL-REP CIT poner-PFV fuego prender-APL
 Los *tubáli* se murieron todos cuando les echaron fuego

69. *pi bilé-pi aminá banaká simí-la ruá.*
 Pues uno-solo allá fogata ir-REP CIT
 nomás uno salió con una fogata.

70. *Échi la najitá-la ruá "olomá" ani-lí-wame échi belá.*
 DEM ASÍ convertir-REP CIT olomá decir-CE-NOM DEM CERT
 Él se convirtió en lo que llaman *olomá*.

71. *Ma kárika suwába-lame nii-la ruá échi Tubáli ani-lí-wame.*
 Ya así acabar-NOM ser-REP CIT DEM gigante decir-CE-NOM
 Desde entonces se acabaron los *tubáli*.

72. *echia'lí jóna ma a' ochéra-la ruá kuuchi.*
 Entonces desde ya AFIRM crecer-REP CIT niños.PL
 Desde entonces ya crecieron los niños.

73. *Ma a' ochéra-sa ka ma awíka ku mowé-la ruá.*
 Ya AFIRM crecer-PROG TOP ya bailar REV abundar-REP CIT
 Desde entonces ya los niños abundan.

74. *Rálámuli chabé bachá piré-me ke náti-li olá-sa ka pi ke*
 Personas antes primero habitar.PL-REA no pensar-PFV hacer-PROG TOP pues no

siné wiká mowee-ma riwé-la ruá.
 veces mucho abundar-FUT.SG haber-REP CIT

Si las personas de antes no hubieran pensado desde entonces no hubiéramos crecido muchos

75. *Rálámuli ke náta-ame nii-sa ka chabé bachá piré-eme*
 tarahumara no pensar-NOM ser-PROG TOP antes primero habitar.PL-NOM

a' we natásaka olá-la ruá

AFIRM muy pensamiento hacer-REP CIT

Los tarahumaras que vivieron primero hicieron las cosas con mucho pensamiento

76. *japiría a' mowéma ralámuli.*

De esta manera AFIRM abundar gente

para que abunde la gente.

- Notas -

Un breve recorrido de la lingüística antropológica en Chihuahua

A brief overview of Anthropological Linguistics in Chihuahua

CHRISTIAN PEÑA SAN AGUSTÍN

Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, México

christian.pena@chihuahua.gob.mx

ORCID: 0009-0009-9390-0932

■ **RESUMEN:** La presente nota es un breve recorrido por el surgimiento y desarrollo de la lingüística en el estado de Chihuahua. En primer lugar, se menciona la importancia de la lingüística antropológica como una interdisciplina para el análisis de los idiomas originarios y la relevancia de los hablantes dentro de este análisis. En segundo lugar, se describe el inicio y desarrollo de la lingüística antropológica, sus precursores y los primeros lingüistas del norte y para el norte. En tercer lugar, se mencionan algunos retos que las futuras generaciones de lingüistas enfrentarán durante las siguientes décadas. Por último, se hacen algunas proyecciones en las que la lingüística antropológica en el estado puede incidir en pro de los idiomas originarios y de sus hablantes.

■ **ABSTRACT:** This note provides a brief overview of the emergence and development of linguistics in the state of Chihuahua. Firstly, it highlights the importance of anthropological linguistics as an interdisciplinary field for analyzing native languages and the significance of speakers within this analysis. Secondly, it describes the beginnings and evolution of anthropological linguistics, including its pioneers and the first linguists focused on and from the northern region. Thirdly, it mentions some challenges that the future generations of linguists will face in the coming decades. Lastly, it offers projections on how anthropological linguistics in the state can contribute to the benefit of native languages and their speakers.

Palabras clave:

Interdisciplina,
idiomas originarios,
norte de México

KEYWORDS:

interdisciplinary,
native languages,
northern Mexico

Fecha de recepción: 18 de julio de 2024, fecha de aceptación: 21 de noviembre de 2024

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1.573

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 156-164. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-
Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

LINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA: UNA INTERDISCIPLINA SUMAMENTE NECESARIA

La ciencia, entendida como un conjunto de conocimientos sistematizados, jerarquizados y ordenados del quehacer humano, nos ha dado la capacidad de conocer, entender y categorizar el mundo desde diversas ópticas. Esto se comprueba cuando se observan las aportaciones de las distintas disciplinas existentes y, más aún, con la hiper especialización que surge día con día en cada una de ellas. Una de las múltiples ocupaciones de la ciencia es el lenguaje y, si bien es cierto que el estudio de los idiomas tiene sus raíces en los análisis de la antigua India y Grecia, el ser humano no ha dejado de hacerse preguntas como ¿Por qué hablamos diferente? ¿Cómo surgieron los idiomas? ¿Cuál fue el primer idioma en la tierra?, para las cuales han surgido múltiples respuestas desde diversas posturas, sin embargo, es la lingüística quien ofrece un enfoque que reta a entender estos cuestionamientos desde sus distintos niveles de análisis y desde múltiples corrientes. La lingüística es la ciencia que estudia el lenguaje como un conjunto de hechos y teorías que se han construido en torno a él, considerándolo en su aspecto oral y escrito y sintetizando a reglas la variabilidad de fenómenos (Luna *et al.*, 2005, p. 136).

Con este quehacer de la lingüística es claro que representa todo un desafío describir los sucesos que surgen cuando los seres humanos interactúan, ya sea mediante diálogos, discursos, monólogos o, incluso, en conversaciones cotidianas, que podrían ser simples para los hablantes pero que están cargadas de significados que hay que desentrañar para darles un carácter científico, así se trate de un morfema o de una partícula discursiva.

Con esto en mente, la lingüística como ciencia se vuelve relevante porque existe la necesidad de explorar los idiomas existentes y porque, además de conocer la estructura de una lengua y el comportamiento cerebral, es imprescindible para entender la diversidad del ser humano y comprender que las lenguas no son sólo un conjunto de reglas y gramáticas que tienen funciones locutivas, ilocutivas y perlocutivas, sino que detrás de ellas hay personas: niñas y niños que juegan en su receso mientras realizan flexión y

derivación entre risas, mujeres que crean códigos de habla en tanto que se detienen en la calle para actualizarse en su día a día, hombres que con un chiflido imitan los tonos de sus idiomas para pedirse un favor a distancia, jóvenes que exploran los límites de su lengua para intentar interponerse ante su contrincante en una batalla de rap callejero con un *beat* de fondo, y ancianos tratando de recordar las palabras que los jóvenes ya no usan y que al lograrlo se vuelcan sobre ellos las memorias de una infancia nostálgica; detrás de los idiomas están sus hablantes.

En consecuencia, la lingüística puede vincularse con otras disciplinas y considerar, además de la forma y función de un morfema, a las y los hablantes, sus respectivos contextos y su historia (individual y al mismo tiempo colectiva) que sugieren cómo, cuándo, dónde y de qué forma se usa un morfema.

Ciertamente la lingüística ha tenido múltiples correlaciones con otras disciplinas en función de su quehacer: formal, aplicada, pericial, psicológica, terapéutica... pero hay una que es relativamente reciente y merece ser explorada: la que vincula a la cultura.

La lingüística antropológica es una interdisciplina que describe y explica las lenguas en su contexto de uso y considera el comportamiento humano para entender la diversidad y los idiomas como un vehículo de ideología, creencias y prácticas culturales. El precursor de esta interdisciplina fue Franz Boas (1911) quien con su influencia mediante del relativismo cultural puso en el mapa el estudio del lenguaje en un contexto social y cultural. Boas ayudó a entender que el lenguaje, además de un sistema de comunicación, también es un sistema que se ve permeado por los comportamientos, las estructuras sociales y la historia de un pueblo; de igual manera, puso énfasis en la diferenciación entre una sociedad y otra, y subrayó que para tener una comprensión detallada es necesario adentrarse en las particularidades que ofrece esta imbricación entre lengua, cultura y sociedad.

En otras palabras, se puede visualizar a los idiomas más allá de sus estructuras mediante la observación del conocimiento que rodea el dato lingüístico con las herramientas de la antropología. Así pues, esta interdisciplina ha dado como resultado el entendimiento de múltiples prácticas culturales ligadas a la vida cotidiana de las poblaciones, las cuales pueden verse reflejadas en la oralidad.

Esto no significa que la lingüística como tal no tenga la capacidad de ser una disciplina completa; significa que además de conocer la forma y la función del idioma, se puede conocer la relevancia que para una comunidad de hablantes tienen las construcciones fonológicas, morfológicas, sintácticas, semánticas y pragmáticas en su relación con aspectos bioculturales y sociales. Adicionalmente, es interesante notar que la lingüística antropológica no percibe al ser humano como un informante que ofrece datos para ser analizados, sino como un colaborador o interlocutor que contribuye a la construcción del conocimiento al compartir su idioma y cultura. De esta forma, la lingüística antropológica adquiere un carácter propio y complementario.

LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA LINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA EN CHIHUAHUA

En 2011 la escuela de Antropología e Historia del Norte de México (tercera escuela del Instituto Nacional de Antropología e Historia) sólo contaba con tres licenciaturas: Antropología Social, Antropología Física y Arqueología, las cuales ofrecían una gran cantidad de posibilidades de investigación y de estudio (en cuanto al comportamiento, a los vestigios y al cuerpo humano); sin embargo, lo que se sabía de lingüística en Chihuahua provenía de universidades públicas en las que a lo sumo abordaban estudios lingüísticos de idiomas como el español, el inglés o el francés.

Fue hasta 2012 que la licenciatura en Lingüística Antropológica se integró al plan de estudios. En ese año la EAHNM se convirtió en un nicho de profesionales interesados en describir y comprender la diversidad lingüística de Chihuahua. El proyecto arrancó de la mano de quienes en aquel entonces consolidaron la lingüística antropológica como una opción ante otras disciplinas que también abordaban el estudio del ser humano, pero sin considerar el idioma: los lingüistas Bianca Paola Islas Flores, Edgar Adrián Moreno Pineda y José Abel Valenzuela Romo, bajo la asesoría de Leopoldo Valiñas Coalla†, lo que ha dado como resultado 11 generaciones de egresados.

El perfil del cuerpo académico fue un valor agregado a la profesionalización de quienes realizamos este recorrido entre las aulas de clase y el trabajo de campo, pues fueron tres perspectivas muy distintas: la del escrutinio en los análisis lingüísticos, la del método antropológico y el trabajo en campo, y la de la sistematización del dato lingüístico.

De esta manera, pudimos adquirir experiencia en el trabajo de campo con diferentes pueblos originarios en distintos estados de la república y ese contraste de mundos e idiomas abrió el panorama y deconstruyó el pensamiento. Por esta razón se puede afirmar que la lingüística antropológica es todo un reto, pues obliga a salir de la zona de confort, del sistema de creencias y de todas aquellas situaciones que se dan por hecho.

En este recorrido entre las aulas y el campo, pudimos experimentar la otredad, esa capacidad de ser otro y construir una identidad y perspectiva a partir de otra persona, una que tiene idioma y cultura distinta a la nuestra; este impulso a observar otras perspectivas constituyó una de las ventajas de estudiar antropología. Gracias a ello pudimos darnos cuenta de que no basta con analizar el signo lingüístico, también es necesario conocer la historia del hablante, entender su trasfondo y en muchas ocasiones compartir espacio en sus actividades diarias, lo cual es todo un privilegio. Si bien es cierto que cada persona egresada y titulada ha tomado rumbos distintos, no se puede realizar ningún tipo de labor profesional sin considerar la observación participante, el registro en un diario de campo, la reciprocidad con quienes se colabora, la difusión de los idiomas originarios, el respeto a los derechos lingüísticos; y en este sentido, la ética en la lingüística antropológica invita a no enajenarnos de los sucesos, sin importar en dónde nos encontremos. Después de años de preparación, la lingüística antropológica ha dado sus frutos con la titulación de compañeras que han abordado temas sumamente interesantes en los pueblos o'oba y ralámuli, como los que se enuncian a continuación.

Salvador (2018) hizo un estudio del léxico relacionado con los sentimientos en el que propone una descripción de los ítems léxicos de distintas categorías utilizados para describir sentimientos y emociones, y que considera la interacción cultural de los hablantes rálámuli en la comunidad de Narárachi, municipio de Carichí, Chihuahua. Por otro lado, Anchondo (2019) presenta un plan de acción participativo para la revitalización del idioma o'oba de la comunidad Los Ojitos, en Ciudad Madera, Chihuahua; esta investigación se ha convertido en un referente sobre la revitalización lingüística en México, pues son muy escasas las propuestas en esta materia en nuestro país. Asimismo, Betancourt (2020) ofrece una perspectiva que contrasta con los casos de desplazamiento lingüístico, como en la comunidad de Kwéchi, municipio de Guachóchi, Chihuahua.

En su investigación, Betancourt utiliza descripciones sociolingüísticas para explicar los mecanismos y las interacciones que la escuela Benésica Anagupi utiliza para conservar la vitalidad de su lengua al interior de la escuela. Esta investigación es de suma importancia y su divulgación puede convertirse en un ejemplo de éxito que haga aportaciones importantes en el sistema educativo en Chihuahua.

Por su parte, Muñoz (2021) lleva a cabo una descripción de los sermones/consejos de los rálámuli de la comunidad de Munérachi, municipio de Batopilas. Desde el análisis del discurso y utilizando la etnografía de la comunicación, Muñoz ofrece una descripción del papel de los sermones/consejos en la conformación del sistema político-económico-religioso de los habitantes de esa comunidad, con el cual rigen su sistema normativo y lo comunican a través de la oralidad. Sin duda, la etnografía de la comunicación está adquiriendo relevancia en las investigaciones de la lingüística antropológica en Chihuahua.

Otra investigación encaminada al análisis del discurso es la de Antillón (2021) en la que por medio del análisis crítico del discurso se observan las oraciones coordinadas que se utilizan en notas periodísticas escritas para conocer las interpretaciones sobre sucesos relacionados con el pueblo rálámuli y que repercuten en el imaginario colectivo de la población chihuahuense.

Por último, Morales (2022) analiza la percepción auditiva desde la lingüística cognitiva en la localidad de Banaláchi y propone una categorización de sonidos acorde con las características de donde emanan, así como las motivaciones y los contextos culturales en los que se emiten. Este estudio describe la existencia de la percepción pura y activa, y la metáfora como un recurso para trasladar verbos de percepción hacia verbos de cognición.

Con estas valiosas investigaciones, se puede decir que poco a poco los estudios lingüísticos en Chihuahua se han ido diversificando, pues las temáticas y las perspectivas son distintas y se abordan desde enfoques innovadores. Además, las herramientas que las y los egresados han adquirido han beneficiado directa e indirectamente a los pueblos originarios con los que han colaborado, ya que persiste una gran desinformación sobre la diversidad de idiomas, tanto originarios como los que hablan los pueblos migrantes/residentes. Estos estudios, entonces, se traducen como un gran avance en la divulgación científica y sobre todo en la concienciación acerca de las problemáticas que aquejan a dichos pueblos y en las que los derechos lingüísticos se ven atropellados. No obstante, los retos a los que las y los lingüistas se enfrentan no son fáciles.

EL RETO DE LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA EN CHIHUAHUA

Las y los lingüistas de Chihuahua en las próximas décadas se enfrentarán a distintos retos que no son fáciles de asumir. Para empezar, una de las cuatro lenguas originarias del estado se encuentra en grave riesgo de desaparición: el o'oba (pima) cuenta con cada vez menos hablantes fluidos y en su mayoría son adultos mayores. La dificultad se acentúa porque estos hablantes están dispersos y muchos de ellos no tienen un relevo generacional, además, se suma que el sistema educativo es monolingüe español, uno de los principales factores del desplazamiento lingüístico. Por ello es imperativo que surjan nuevos investigadores que diseñen, implementen y gestionen proyectos lingüísticos y culturales para rescatar y documentar este idioma, de lo contrario seremos la generación que verá morir una lengua más. Por otro lado, los idiomas ralámuli (tarahumara), ódami (tepehuano del norte) y warijó (guarijío), aunque no presentan indicios de riesgo, no están exentos de ello. Como ya se mencionó, el factor principal que aqueja a estos idiomas y sus hablantes se encuentra en el sistema educativo, pero otro factor preocupante es la delincuencia organizada, que deriva en desplazamiento forzado y crea obstáculos para que las y los investigadores puedan realizar trabajo de campo.

Por lo demás, el ralámuli es el idioma que presenta mayor vitalidad lingüística y mayor número de hablantes; si bien su patrón de asentamiento y su ocupación territorial es relativamente disperso, se puede decir que la continuidad en las prácticas religiosas, políticas y culturales ha hecho que sigan surgiendo generaciones de hablantes. No obstante, muchas familias sufren desplazamiento forzado, por lo que emigran a distintas ciudades del estado y el resultado es un contacto de lenguas en el que el español impera en todas las esferas de la vida diaria, lo que deriva en un desplazamiento lingüístico contundente.

Un dato bastante esperanzador es que algunos de los lingüistas que están formándose en Chihuahua pertenecen a los mismos pueblos originarios, como Flor Esther y José Isidro Morales, quienes son ralámuli; esto enriquece enormemente los estudios porque estos lingüistas tienen una perspectiva más amplia y profunda de sus idiomas maternos y con sus investigaciones arrojan luz sobre temas de cognición y morfosintaxis.

En las últimas décadas Chihuahua se ha convertido en un estado con gran diversidad lingüística, pues, además de los cuatro pueblos que históricamente habitan gran parte de la zona serrana, también han llegado migrantes de pueblos originarios de otros estados de la república, principalmente a Ciudad Juárez. La cifra de estos migrantes asciende a más de un millón sólo en esta frontera, no obstante, aunque en menor medida, también llegan a los municipios de Cuauhtémoc, Hidalgo del Parral, Delicias y a la capital, Chihuahua. Los pueblos originarios con mayor número de migrantes en el estado son chinanteco, mazahua, mazateco, mixteco, mixe, náhuatl y en menor medida tlapaneco, yaqui, kiche.

Con el paso del tiempo los pueblos migrantes han pasado a ser residentes, con generaciones que habitan la frontera pero que mantienen los lazos de origen al reproducir sus prácticas culturales y sus idiomas con diversas estrategias de resistencia. Esto abre

un amplio panorama para las y los investigadores, pues ya no se trata de abordar sólo los cuatro idiomas originarios y sus complejidades lingüísticas, sino que ahora es igual de importante atender a los pueblos residentes y sus idiomas, que buscan abrir espacios para habitar y resignificar su nuevo hogar. En otras palabras, se podría decir que Chihuahua es un estado plurilingüe que les exige a las y los lingüistas conocer, entender y describir lo que está sucediendo entre las comunidades de los pueblos originarios.

Hay que resaltar que las y los lingüistas (tanto los que se han formado como los que se encuentran aún en formación) están incidiendo en distintas áreas del servicio público. La mayoría colabora o ha colaborado en distintos órganos gubernamentales a nivel estatal en donde se ofrece atención a los pueblos originarios, tanto en la cuestión lingüística, como en la humanitaria.

De igual manera, existen lingüistas aportando su conocimiento en asociaciones civiles enfocadas en la defensa del territorio y del desplazamiento, además, hay quienes fungen como gestores culturales para desarrollar proyectos de documentación y revalorización de los idiomas originarios, siempre de la mano de las y los hablantes.

PROYECCIONES DE LA LINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA EN CHIHUAHUA

Las y los lingüistas que colaboran en instituciones gubernamentales contribuyen en la visibilización de la lingüística como una herramienta para el mejoramiento del servicio público. Son cada vez más los lingüistas en distintos ámbitos que dan a conocer la necesidad de considerar los servicios profesionales de expertos en diversidad lingüística, por ello, existen servidores públicos que consideran como directrices la lingüística y la antropología y encuentran en ellas una alternativa para diseñar y aplicar proyectos y líneas de acción encaminadas a los pueblos originarios. Se espera que en los próximos años existan más lingüistas fungiendo como servidores públicos capaces de concienciar sobre las necesidades de este sector de la población.

Por otro lado, quienes ya colaboramos en instituciones gubernamentales vamos a contribuir en programas que abonen a la revitalización y reproducción de las lenguas de Chihuahua. Desde la Secretaría de Cultura estamos llevando a cabo acciones para fomentar la lectoescritura como una herramienta que complementa la oralidad en los idiomas del estado. Estos programas vienen acompañados de proyectos sobre normas de escritura, producción y distribución de literatura en todo Chihuahua, los cuales hacemos llegar a las escuelas de la zona serrana para el uso y aplicación en aulas de clase, así como centros recreativos, bibliotecas y centros culturales.

Asimismo, buscamos en todo momento la armonía entre las acciones realizadas como institución y los derechos humanos, culturales y lingüísticos; por ello, las y los hablantes son agentes activos de estos proyectos y participan activamente en talleres de transmisión de saberes tradicionales en los que se asegura la permanencia de la herencia cultural de los pueblos originarios y en los que el idioma cumple un papel fundamental para lograrlo. No se puede dejar de mencionar las capacitaciones, festivales y conmemoraciones en los que se sensibiliza a la población chihuahuense sobre la diversidad existente,

se promueve la erradicación del racismo y discriminación y se incentiva la lectoescritura por medio de premios y convocatorias en donde participan niñas, niños, adolescentes y adultos con propuestas que van desde lo oral hasta lo escrito.

Cabe resaltar que quienes colaboramos en estas instituciones haremos lo posible por influir en los distintos niveles de gobierno y gestionar los recursos necesarios para que los derechos lingüísticos de los pueblos originarios sean la directriz en el diseño de políticas lingüísticas en favor de los idiomas originarios. Del mismo modo, quienes aplican en programas de gestión y promoción cultural contribuirán en la documentación lingüística, creando repositorios y bases de datos para quienes deseen investigar desde distintas áreas del conocimiento. Por otro lado, aquellos colegas que se inclinan hacia la promoción cultural buscarán crear junto a las comunidades proyectos que las beneficien directamente en la reproducción de su idioma y en el relevo generacional de hablantes. Es importante mencionar que algunos lingüistas en formación extenderán el estudio de las lenguas a otros estados del noroeste en idiomas como el yoreme en Sonora o el kumiai en Baja California. En la medida en la que la lingüística avance, las y los investigadores formarán una red de apoyo en la que desde distintas áreas y desde distintos enfoques se construya un equipo de lingüística del norte y para el norte de México.

REFLEXIONES FINALES

Como hemos visto en este breve recorrido, la lingüística antropológica es relativamente nueva en Chihuahua, pero no ha sido un impedimento para que surjan lingüistas comprometidos con su vocación y con las y los hablantes de los idiomas originarios. Hemos visto que la lingüística ligada a la antropología enriquece el estudio de las lenguas, pues detrás están sus hablantes y entenderlos es aún más enriquecedor y provechoso. La formación de lingüistas en Chihuahua ha traído como beneficio un abanico que se diversifica con el tiempo y que abona tanto a la construcción del conocimiento lingüístico como a las dinámicas entre las comunidades de hablantes. Hemos visto también que los retos a los que nos enfrentamos en Chihuahua no son fáciles pues el desplazamiento lingüístico, la educación monolingüe y el crimen organizado dificultan la investigación; no obstante, siempre existen formas de contribuir a la revitalización de los idiomas originarios. El futuro para la lingüística antropológica en Chihuahua promete mucho y se puede decir que en las próximas décadas se posicionará en distintos ámbitos, no sólo para beneficio de la ciencia como tal sino para las y los hablantes, pues no hay lingüística en Chihuahua sin los pueblos originarios.

BIBLIOGRAFÍA

ANCHONDO DOMÍNGUEZ, Wendy Azucena. 2019. *Esfuerzos en la revitalización lingüística del pima bajo u oob no'ok en Ciudad Madera, Chihuahua*. Tesis de licenciatura. México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

- ANTILLÓN RODRÍGUEZ, Elisa Viviana. 2021. *Análisis de oraciones coordinadas en noticias referentes a la población rarámuri en la prensa escrita: caso el heraldo*. Tesis de licenciatura. México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- BETANCOURT SABATINI, Nuvia de los Ángeles. 2020. *Descripción sociolingüística del rarámuri ra'ichari en la escuela comunitaria Benésica Anagupi de Kwechi, municipio de Guachóchi, Chihuahua: un estudio de caso*. Tesis de licenciatura. México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- BOAS, Franz. 1911. *Handbook of American Indian Languages*. Part. I. Cambridge University Press.
- Instituto Nacional De Estadística y Geografía (INEGI). 2020. (Consultado el 28 de septiembre del 2024).
- LUNA, Elizabeth, Alejandra VIGUERAS ÁVILA y Gloria Estela BAEZ PINAL. 2005. *Diccionario Básico de Lingüística*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORALES MORENO, Flor Esther. 2022. *El sentido del oído entre los ralámuli. Un estudio desde la lingüística cognitiva*. Tesis de licenciatura. México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- MUÑOZ AMAYA, Carmen Herminia. 2020. "Rai'chali uchéliame" Etnografía de la comunicación del *nawésali* en la localidad *ralámuli* de *Munérachi*, Chihuahua. Tesis de licenciatura. México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- SALVADOR REYES, Sara Lucía. 2018. *Una aproximación lexicológica al vocabulario de los sentimientos en el ralámuli de Narárachi, Chihuahua*. Tesis de licenciatura. México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

El arte verbal en las lenguas yumanas

Verbal art in yuman languages

KATIA MARGARITA MOJICA CASTRO

Instituto de Documentación de Lenguas Originarias, Chihuahua, México

katiammojica@gmail.com

ORCID: 0009-0005-3986-2999

■ **RESUMEN:** Este trabajo tiene como objetivo principal visibilizar la riqueza y diversidad del arte verbal presente en las lenguas yumanas; busca también explorar las formas en que estas comunidades codifican y transmiten sus experiencias, conocimientos y cosmovisión por medio de los relatos. El corpus textual seleccionado permite identificar y analizar los estilos narrativos característicos de las lenguas yumanas, así como la amplia gama de géneros orales que emplean para abordar temas tan diversos como la historia, la geografía, la filosofía y las costumbres; asimismo, compara los diferentes estilos y géneros con el fin de identificar patrones comunes y particularidades que den cuenta de la riqueza y complejidad de este patrimonio cultural. Al analizar los cantos y relatos de diversas comunidades se pretende profundizar en la comprensión de la manera en que las lenguas yumanas son utilizadas como vehículo para expresar la identidad cultural, los valores comunitarios y la relación entre estas comunidades con su entorno natural y social.

Palabras clave:
yumanos, California,
arte verbal, relatos

KEYWORDS:
yumanos, verbal
art, California,
narratives

■ **ABSTRACT:** The main objective of this work is to make visible the richness and diversity of the verbal art present in Yuman languages and to explore the ways in which these communities codify and transmit their experiences, knowledge and cosmovision through stories. The selected textual corpus allows to identify and analyze the narrative styles characteristic of Yuman languages, as well as the wide range of oral genres they employ to address topics so diverse as history, geography, philosophy and customs. In addition, there is a comparison between the different styles and genres, in order to identify common patterns and particularities that account for the richness and complexity of this cultural heritage. By analyzing the songs and stories of various authors, the aim is to deepen the understanding of how Yuman languages are used as vehicles to express cultural identity, community values and the relationship of these communities with their natural and social environment.

Fecha de recepción: 10 de julio de 2024, fecha de aceptación: 18 de noviembre de 2024

DOI: 10.62190/amla.lmne.2025.7.1.585

Lingüística Mexicana. Nueva Época,
VII (2025), núm. 1: 166-178. ISSN: 2448-8194

Licencia Creative Commons Attribution-Non-
Commercial (CC BY-NC) 4.0 International

LA REGIÓN DE LAS CALIFORNIAS

Las Californias se caracterizan por tener sierras con algunos valles fértiles, como el de Guadalupe y el Valle de Ojos Negros. El clima templado hace que esta área sea excelente para el cultivo de la vid y de algunas frutas cítricas, además, es rica en minerales. Al sur, la Sierra se extiende hacia el Golfo de California formando una planicie llamada Los Llanos del Berrendo; mientras que al este se encuentra el desierto de Sonora. Algunas de las temperaturas más altas en el país se registran en el valle de Mexicali, sin embargo, con los mecanismos de irrigación del Río Colorado y el hecho de que la Laguna Salada, entre las Sierras de Juárez y de los cucapá, también se localiza cerca de Mexicali, este lugar se ha convertido en un emporio agrícola. Bajo este panorama, es comprensible encontrar a los yumanos distribuidos en estos valles cerca del agua.

En un principio, estas comunidades se dedicaban principalmente a la caza y la recolección, ya que estaban en constante movimiento; sin embargo, empezaron a surgir diferentes migraciones por la llegada de los colonizadores europeos, que los hizo bajar hacia lo que ahora es la parte sur de Estados Unidos y el Norte de México.

En estos movimientos se dividieron en clanes, que se formaban por un determinado número de familias patrilocales y exógamas. Estas formaciones se debían a que los hombres dirigían el clan y asumían papeles importantes dentro de estos lugares. Dado que evitaban la endogamia, aceptaban a familias ajenas al clan, en ocasiones era una gran cantidad de familias y en otras era pequeña, con la finalidad de tener nueva sangre. Hoy en día es común encontrar familias que se componen de dos grupos originarios. Así fue como surgieron alianzas con otras comunidades cercanas: los cucapá, por ejemplo, se aliaban con los maricopá y con los pima; mientras que los kumiai del desierto eran enemigos de los cucapá y se aliaban con los quechán y los mohave (Patterson, 1987, p. 18). Estas alianzas perduraron bastante tiempo, ya que era común que surgieran conflictos por territorios, principalmente a causa de la falta de tierras fértiles, animales para cazar

y frutas de temporada. En 1533 ante la llegada de Cortés a territorio californiano, hubo muy pocas expediciones hacia todo el territorio de la actual Baja California, debido a la falta de disposición de alimentos y los ataques de los nativos por la hostilidad que presentaban ante invasores. Fue hasta 1539 que hubo una expedición dirigida por Francisco de Ulloa, que llegó hasta la bahía californiana, donde descubrió la desembocadura del río Colorado; más adelante, en 1542, otra expedición importante fue la de Juan Rodríguez Cabrillo retomada por el Virrey Mendoza; no obstante, después de esa expedición este territorio dejó de tener interés para los españoles, por lo que se quedó abandonado por décadas, y eso dio un poco más de libertad a las comunidades indígenas que había y ayudó a su dispersión. Sólo se volvió a retomar un interés en esta zona cuando se empezó a evangelizar a los pueblos nativos, y por medio de estas misiones se empezaron a crear pequeños núcleos urbanos (Winkelman, 2006, p. 112).

LOS YUMANOS Y LA CONCEPCIÓN DE SUS LENGUAS

La historia de esta familia lingüística yumana, que también se puede denominar como *yumano-cochimi*, se remonta a hace 5,000 años y se ve representada a lo largo del desplazamiento que llevaron a cabo hacia el sur de la península de California. Desde ese momento empezaron a surgir asentamientos, dando como resultado diferentes comunidades. Ahora bien, de acuerdo con el INALI (2015) en esta región se encuentran seis pueblos originarios: kumiai, paipai, ku'ahl, cucapá, kiliwa y cochimí.

Los kumiai se establecieron en un territorio que iba del desierto central de la península a la parte sur de la Sierra de San Pedro Mártir y hasta el sur de la Sierra de San Francisco, la zona delta del río Colorado y las planicies costeras orientadas hacia el Océano Pacífico (Garduño, 2015, p. 17).

Por su parte, las comunidades cucapá tienen asentamientos en tres localidades distintas: una en Pozas de Arvizu, en Sonora, El Mayor y Cucapá Mestizo, en Mexicali, y los Somertone, en Arizona, Estados Unidos. El área en la que habitan los kiliwas abarca el valle de la Trinidad, que se localiza entre las sierras de San Miguel, San Pedro Mártir y el desierto de San Felipe, sin embargo, su población está compuesta por unas 5 personas, de las cuales sólo una pequeña parte habla la lengua kiliwa.

El paipai (los hablantes de la lengua la denominan *jaspuypai*) se habla en el estado de Baja California, en el municipio de Ensenada, principalmente en la comunidad de Santa Catarina. Los ku'ahl se ubican en Ensenada, Baja California, dentro de las comunidades Santa Catarina, El Aguajito (Mat Chip), Rancho Escondido y el Rancho Wikualpuk (El Ranchito).

La disminución de hablantes y la concepción que se tiene en torno al uso de la lengua tienen diferentes factores en las comunidades: la pérdida de las lenguas tiene un contexto muy grande. Mucho tiempo atrás la tradición de enseñar la lengua de manera intergeneracional era muy común, sobre todo porque se aprendía en un entorno monolingüe y de autoestudio, características comunes entre los yumanos, sin embargo, muchos de los relatos se han perdido a lo largo de los años por la pausa intergeneracional;

otro problema que afecta a las comunidades es que hay un distanciamiento demasiado grande entre los hablantes (los kilómetros influyen en la falta de interacción entre ellos), además, hay migraciones hacia las grandes ciudades que ocasionan una pérdida de las lenguas originarias ante la prevalencia del español, pues ya no son tomadas como algo necesario para comunicarse. El resultado es que se encuentran en mayor cantidad sólo monolingües en español o inglés y pocos bilingües en kumiai-español, cucapá-español, paipai-español, kiliwa-español y ku'ahl-español o en inglés. A esto se suma que ha habido una introducción de escuelas occidentales en las que sólo se habla español y son pocas las comunidades que cuentan con una escuela propia que entra en el sistema de escuela bilingüe. También se puede notar un incremento de no hablantes en los adultos de las comunidades; si bien en ciertos casos no toda la generación sufrió este impacto, en promedio la mayoría de los nacidos entre 1970-2000 no recibió esta transmisión intergeneracional.

Lo que se busca es que actualmente los adultos de la tercera edad y algunos adultos más jóvenes empiecen a enseñar la lengua a los niños y adolescentes de las comunidades, de manera que se logre que los hablantes reconozcan que hay un peligro inminente de que estas lenguas se vuelvan lenguas durmientes.

Ante este escenario se han implementado actividades que fomentan la relación de aprendizaje intergeneracional de la lengua: campamentos de verano e invierno realizados en las comunidades, en los que al finalizar se hace un convivio a gran escala con los niños, se lleva a un cantor y se juegan juegos tradicionales; la enseñanza de los cantos en las nuevas generaciones; talleres sobre las actividades que hacían sus antepasados, como la recolección de plantas con la que van señalando el nombre en la lengua y algún dato de ésta; adaptación de los juegos occidentales a la lengua, entre otras. De esta manera se busca fortalecer la transmisión de conocimientos a las nuevas generaciones.

ARTE VERBAL

Las lenguas yumanas presentan características muy llamativas en torno a lo que se denominaría *arte verbal*; por ello sus textos no se deben ver sólo como textos, sino como eventos (Hymes, 1972; Clements, 1996), en los que se incluyen y articulan tanto aspectos lingüísticos como rasgos del contexto: situación, participantes, propósitos comunicativos, tono o clave, y para su estudio considerarse la prosodia, los turnos de habla, los tonos de voz, el silencio, además de enfocarse en la comunicación social y cultural. En otras palabras, hay que buscar conocer las conceptualizaciones, estructura y análisis de la tradición oral, de tal manera que también sirvan de apoyo a los estudios de estas lenguas y den pie para abrirse a más investigaciones (Messineo, 2014, p. 33).

La tradición oral acompaña a la escrita, como se ha documentado por Albañez y Cañedo (2016), Cañedo (2020), Montes y Caccavari (2016), Luna, Olmos *et al.* (2008) y Portillo (2017), lo cual permite la transmisión del saber de una generación a la siguiente y facilita su comprensión y preservación, además, como dice Woodbury, 2003, se puede caracterizar el relato como una narrativa y el contenido histórico como una fuente de

carácter necesario basados en que son historias del pasado contadas por testigos del momento. Estos autores han documentado con precisión relatos y cantos que han persistido dentro de las comunidades yumanas y que se tomaron de ellas. No existe un material exhaustivo de estas lenguas, por ello estas aportaciones son de suma importancia para adentrarse a este tipo de relatos en torno al arte verbal.

Un aspecto importante de la vida de los yumanos es lo que se denomina *narrativa*, la cual constituye una práctica comunicativa relevante en la vida social. Las categorías de los diferentes relatos, incluyendo narraciones míticas, historias de vida, relatos de lugares, el origen de las emociones o personalidades, crónicas de hechos históricos, entre otras, demuestran que hay un amplio panorama respecto de la historia, la geografía, la política, los lazos sociales y las relaciones interétnicas. Si bien la ejecución de los géneros narrativos no requiere de un escenario físico y temporal específico ni de una situación social particular, se relaciona especialmente con contextos de interacción dialógica. Es muy común también hallar en los relatos una estrecha relación entre los hechos narrados y la historia personal o grupal del narrador, de manera que un mismo suceso se repite en narradores (Messineo, 2014, p. 101).

CARACTERÍSTICAS DE LOS RELATOS DE LAS LENGUAS YUMANAS

Los personajes principales de los relatos son figuras antropomorfas enfocadas en animales que son sagrados para la comunidad, como el coyote, la víbora, el oso, cenizote, gato montés, mariposa, etcétera, es decir, animales del entorno de las comunidades. También juegan un papel significativo recursos como el agua, las rocas, montañas, el encino, la bellota, etcétera. Todos ellos son tratados como seres que proveen alguna vitalidad y significado a las comunidades. Es de señalar que según la zona en la que se encuentre cada comunidad pueden agregarse más animales a los relatos, ya sean marinos, del desierto o de la montaña; sin embargo, los animales que se encuentran con mayor frecuencia en los relatos son la víbora y el coyote, los cuales pueden tener el papel de buenos o ser malos, siempre con la finalidad de dejar enseñanzas a la comunidad para resolver problemas o para transmitir cómo se originó algo en concreto.

La estructura de los relatos presenta, como es habitual, un inicio o planteamiento, un nudo o desarrollo y un desenlace. Es particular de estos relatos que en el planteamiento no se presenta en su totalidad al personaje principal, sino que la mayoría de las veces se revela como el estelar en el desenlace; por otra parte, los factores externos se adaptan totalmente a su dinámica social y por ello siguen siendo relatos muy exactos; también hay que señalar que muchos de ellos debieron desaparecer o adaptarse completamente a las zonas a las que fueron distribuyéndose en Baja California.

A continuación, se explica cada una de las narrativas que se presentan en este trabajo a partir de los géneros planteados por Messineo (2014) en su libro *Arte verbal qom*. Cada relato se basa en las explicaciones que las mismas comunidades han dado y las caracterizan unas de otras.

RELATOS DE ORÍGENES DE LAS EMOCIONES

Es frecuente encontrar este tipo de narraciones dirigidas sobre todo a los jóvenes y niños, ya que su finalidad es dar alguna enseñanza acerca de cómo solucionar los conflictos. Un ejemplo es la historia *Cabiuk jjabchail tchapa jha* “El origen de los celos”, narración que integra personajes cósmicos, en este caso estrellas (es de señalar que muchas de sus narraciones y relatos están basadas en el espacio y las constelaciones, ya que para ellos son parte de su territorio y representan una parte importante, al estar presentes en muchos ámbitos de su vida).

Esta historia se utiliza con frecuencia para dar una moraleja sobre cómo resolver un conflicto que uno mismo crea, porque se muestra que el enojo no perdura para siempre y que en ciertos hechos puede haber una resolución cuando las cosas se dejan en el olvido. La historia no tiene una hora de contarse, por ende es fácil acceder a ella. Algunos términos como “jall pa ipai ñub ik knauch” se refieren a que así lo cuentan los paipai y remontan a un tiempo presente y al mismo tiempo señalan un referente al tiempo antiguo y sobre todo a su comunidad, con un recordatorio del peso que tienen las narraciones.

Cabiuk jjabchail tchapa jha

Knaucha mi ahe xumrshi juak chiun kió Pa ipai ik richs xumrshi kschaú all ja bchká kt tñab tpalulib sa xumrshi ha cuach jak xumrshi te rab chiunk ñuliok ncam pa uju j inchica ñuliok niam p kchkuar chikiawa chauch jall tej chumell nium yuk ñin kiuchum mat pait tumpir jj ahoha jaill tejchumell ñum tumpir kiam
 Srhis ñapai xumrshi k kuat aill pa kunab blib i kio iklawa cabium chau kio ah ulcatrshpoch i kiawa. Ja abcha na man ñu biu k chpa chauch jall pa ipai ñub ik knauch.

El origen de los celos

Cuentan que en el cielo hay dos estrellas que siempre están juntas.

Los paipai las llaman “las estrellas que pelearon por celos”.

La discusión se dio por la noche y fue presenciada por muchas estrellas. Algunas intervenían y otras sólo se divertían. El pleito se prolongó y comenzó a caer una lluvia de celos que se expandió por todo el mundo.

Sólo una, la estrella del tizón, fue capaz de controlar la situación y pidió que olvidaran lo acontecido.

Fue así como se originaron los pleitos por celos.

Así lo cuentan los paipai.

CAÑEDO, 2016.

El relato *Cabiuk jjabchail tchapa jha* “El origen de los celos” presenta una parte fundamental de enseñanza dentro de la comunidad paipai que, gracias a la traducción de Albañez y Cañeda, se ha hecho accesible a un público más amplio. La historia, centrada en la disputa de dos estrellas, ofrece una visión poética y profunda sobre la envidia y sus consecuencias. La metáfora de la lluvia de celos que cae sobre la tierra es particularmente poderosa, sugiriendo que esta emoción puede contaminar todos los aspectos de la vida. Sin embargo, la traducción plantea algunos desafíos, pues, aunque logra transmitir la esencia del relato, inevitablemente pierde parte de la riqueza lingüística. Entenderlo fuera de un contexto determinado e histórico sólo da una probada de la variedad de relatos que se ligan a cuestiones tan simples como las emociones. Algunas expresiones particulares de la lengua o referencias culturales podrían resultar más difíciles de comprender para un lector ajeno a la cosmovisión paipai.

RELATOS DE LUGARES

Los relatos enfocados en lugares son maravillosos y variados de encontrar, porque están dedicados a los lugares sagrados. Cada comunidad yumana cuenta con este tipo de historias, ya que son de suma importancia para ellas saber qué pasa en estos sitios y dónde se ubicaban.

Muchas de las historias de este tipo describen lugares que lamentablemente se han perdido con el paso de los años; sin embargo, aunque son pocas las que perduran, se atesoran con mucho cariño, ya que enseñan la historia de los lugares más emblemáticos y muchos de ellos están rodeados de aspectos míticos.

También es común encontrar narraciones que explican el origen de ciertos accidentes geográficos; por ejemplo, entre los cucapá existe la historia del origen de los montes, la cual está envuelta de hechos y seres extraordinarios responsables de que estos relieves se encuentren ahí. Como menciona Messineo (2014), en los relatos existe una estrecha relación entre los hechos narrados y la historia personal o grupal del narrador, es decir, aunque un suceso se repita de narrador en narrador, estará anclado en la experiencia propia de quien lo narre.

Es importante señalar que, debido a que abordan lugares sagrados, muchas de estas narraciones tienen restricciones para poderse contar: la hora, el gran respeto que debe haber, el tiempo y lugar determinados. Si en algún momento no se llega a contar la historia con la especificación y método que le corresponde, se considera una gran falta de respeto y se llega a sancionar a quien lo haga, ya sea por medio del karma o por medio de los consejos de ancianos dentro de las comunidades.

El siguiente relato tiene la finalidad de explicar, desde la perspectiva cucapá, cómo surgen los montes y otras zonas geológicas que forman parte del entorno de esta comunidad. Es de señalar que aparece un gigante, personaje que comparten muchos de los relatos de las comunidades del norte del país.

Skwañaw mapil kñap matkur kyaw

Kxon wishpá ñimayuyit
 Mapíl páxa, lówí xachaq, panák kVnwám iñam xakzi'il lhuyék zayék
 Chum'úr tay ñama, chum'ur tay kwaq xakaxwátay
 Alo, xakz'ília ow kwaqya, matkumán iñamya mam ñawíxashaq shuréy iñam, uman
 Mamp pkuwítt, pVzayék, zayék umán matkumán Mam kwakú paúkay
 Kwakú shréy, alo, ñishmal shu'uy, ulú, shey supás, alo
 Urr/IV'ul, mVkúr, uchúch, pawap, ukátt, alo
 Wikñílh, kzayék zayék, ñimkurt, ñawíxashaq ñimkur
 Mam pwáttzya
 Cucapá za'ach ushi wi: swam

El origen de los montes

Cuentan que hace muchos años en el Cerro del Águila vivía un niño con su tía.
 (ver al perro pinto)
 Cerca de ahí vivía también un monstruo muy grande de testículos gigantes,
 uno rojo y uno azul.
 El niño decidió un día ir a matarlo, tomó su arco y le apuntó.
 Primero le reventó el huevo rojo, el agua comenzó a correr y de ahí se formó
 el río Colorado.
 Enseguida le reventó el azul y así se formaron los mares.
 El animal se revolcó de dolor y persiguió al niño hasta que llegaron al
 Cerro del Águila mientras el niño pedía ayuda a su tía.
 Wishpá sacó cerilla de su oreja, la hizo bolita y de un golpe mató al animal.
 Ahí quedó y de su cabeza se formó el Cerro Prieto.
 Así los cucapás hemos nombrado a todos los cerros.

PORTILLO, 2017.

Este relato destaca por tener una rica carga cultural y lingüística, pues remite a hechos históricos y geológicos que juegan un papel dentro de la comunidad. Presenta los sucesos de manera visual, en un formato corto y animado que puede limitar la profundidad con la que se exploran los recursos lingüísticos. Ahora bien, la traducción de este tipo de relatos siempre varía respecto a los hablantes; en este caso sería interesante hacer una recopilación de este texto con diferentes personas, tomando en cuenta tanto comunidades de México como de Estado Unidos, y seguramente se encontrarán diferencias o bien complementos de este texto.

CANTOS

En estas lenguas los cantos representan historias ya que su composición tiene como finalidad contar algún hecho, describir el entorno y animales, pero también existen aquellos que están rodeados de significados profundamente ancestrales y míticos. Hay cantos para casi todas las ocasiones, pero aquellos destinados a ritos fúnebres son ante todo guardados con recelo.

Muchos de los cantos van acompañados de pequeñas estrofas, se repiten de 8 a 16 veces y cada uno tiene su propia danza, la cual representa movimientos de animales y posiciones estratégicas según el tipo de canción que se esté ejecutando. Al igual que las historias, algunas canciones contienen restricciones para ejecutarlas, ya sea porque deben tocarse a horas específicas, en algún lugar especial y con las personas adecuadas o van ligadas a ciertos rituales de iniciación.

A continuación, se presentan dos cantos con temáticas muy diferentes, en los que se pueden observar las características señaladas, en uno se abarcan las acciones del león y otro habla de cómo se busca una salida. Aunque al ser lenguas emparentadas presentan similitudes, no todos los cantos son compartidos por igual en todas las comunidades.

Jay yooy Omar

Jay yooy omar ayak-kay
 Showey are mayooyme Owey are mayooyme
 Mawey*¹ are mayooyme
 Showey are, mawey* are mayooyme Owey,
 are mawey are mayooyme.

El león anda cazando

Me levanto de la cama, me preparo para ganar
 Quiero mucho a mis parientes.
 Platico mucho con mis parientes Mawey* mis parientes
 Quiero mucho mawey* a mis parientes
 Platico mucho mawey* con mis parientes

MONTES y CACCAVARI, 2016, p. 66.

“El león anda cazando” es una canción de juego, pero al mismo tiempo contiene elementos rituales o simbólicos. La figura del león, por ejemplo, podría representar fuerzas de la naturaleza o aspectos de la vida comunitaria. Es importante señalar que esta canción se comparte entre varios pueblos y generalmente se considera una versión kiliwa

¹ El asterisco en esta palabra está porque no hay una traducción para ella.

de una canción kumiai, lo que hace visible que la interrelación cultural es común en las tradiciones musicales indígenas, y por ello las melodías y letras se adaptan y transmiten entre diferentes comunidades.

Shimaya kakapa

Shimaya kakapa, shimaya way awen yongo
Wa me yawen yongo, wamen yongo shimaya way awen yongo, way awen yongo,
way awen yongo.

Buscando la salida

Ando buscando la salida, ya he dado vueltas al frente.
Ya he dado vueltas atrás, aquí comienzo a girar dando vueltas. Busco la salida, ya he
dado vueltas al frente, ya he dado vueltas atrás.

LUNA, OLMOS *et al.* 2008.

Luna, Olmos *et al.* (2008, p. 10) proponen cinco géneros para los cantos kumiai: festivos, fúnebres, lúdicos, de cuna y curativos. Esta clasificación, aunque centrada en el kumiai, ofrece un marco conceptual valioso para la sistematización y análisis comparativo de los repertorios musicales de las lenguas yumanas, porque muchos de los cantos de esta familia son compartidos entre los grupos. Los textos “Jay yooy Omar” y “Shimaya kakapa” se basan en tradiciones orales y emplean el lenguaje como herramienta para preservar y transmitir su cultura; a pesar de sus diferencias temáticas y lingüísticas, comparten el objetivo de visibilizar y valorar las voces y cosmovisiones de los pueblos originarios. Por un lado, el primer canto es una narración tradicional kiliwa que cuenta la historia de un león hambriento y por medio de ella se transmiten conocimientos sobre la naturaleza, la caza y la relación de los kiliwas con su entorno, además, se puede notar que el texto es sencillo y directo, pero cargado de simbolismo y significado cultural. Por otro lado, el segundo es un canto kumiai, que destaca por ser un homenaje musical a Gloria Castañeda y tener un sentido más poético: se centra en la riqueza de la cultura kumiai y en la importancia de preservar las tradiciones, y el tipo de lenguaje utilizado es más poético y evocador, buscando conectar con las emociones del lector.

RELATOS DE PRESERVACIÓN

Otros relatos que se pueden encontrar son los que narran cómo era la vida de los ancestros y se enfocan en un pasado que aún tiene algunos rastros en el presente, por ello son narrados con bastante cariño y hacen hincapié a que no debe dejarse lo que ha pasado de generación en generación como algo olvidado.

Estas narraciones generalmente son contadas en eventos grandes, donde las comunidades comparten historias y experiencias, y son transmitidas por las personas mayores,

ya que son quienes poseen la mayoría de los relatos y conocimientos. El relato que se presenta a continuación proviene de la lengua kua'hl, la cual hasta el momento se ha clasificado como durmiente, pues sólo tiene dos hablantes (lo que ocasiona que sea difícil encontrar relatos en esta lengua). Es uno de los pocos materiales en lengua kua'hl, a pesar de que sus hablantes luchan para que la lengua no se olvide organizando actividades de difusión, y es un relato que aborda la forma en que deben cuidarse todos los conocimientos que fueron adquiridos por los ancestros y que las nuevas generaciones tienen la obligación de resguardar.

ÑechYeych Ñech Kua'hl

Kur ñuyuy Tipai wuajal ñuay. Marrtuaiy chimach, na niyiu chaniwMarrta chamil.
ÑmatchMarrtatuam kualeuli. Ajkai skiukaniwa ñechi inlichli nip-am ñuay koatlal.
Yus piñuayuklauayÑechi karkuar nikuchkaÑechi yeeyum guakum karkuar mayumli
trrumak ajka.

Nuestro corazón kua'hl

Cuentan que hace muchos años antes la gente vivía en cuevas. Dormían en el monte, iban y venían, ellos eran dueños de todo. La tierra era de ellos. Han pasado muchos años desde que andaban ahí. Quedamos bien pocos, pero aquí estamos todavía y vamos a seguir hablando. Nosotros con todo el corazón nunca vamos a dejar la lengua kua'hl.

CAÑEDO, 2020.

Este texto, al igual que los relatos anteriores, presenta la característica de ser corto. Esto se debe a que son historias rápidas con enseñanzas concetas respecto a su identidad que crean una conexión con los antepasados, y sobre todo contribuyen a la preservación de su patrimonio lingüístico. Este tipo de textos presenta la perspectiva de la identidad propia de la comunidad que muestra *cómo* destaca y fomenta su lengua a las nuevas generaciones, además, hace un llamado a no dejar de lado de *dónde* provienen y la comunidad en la que están sumergidos. El hecho de que este relato al igual que otros ya puede encontrarse en formato audiovisual evoca un contexto *más amplio de cómo surge* y cómo se acompaña durante la narración; por lo tanto cada relato se tendría que ver no como objeto mental, sino más bien como algo concreto que se desarrolla en el transcurso de la narración y que traspasa la instancia del discurso en la que está momentáneamente atrapado (Urban, 1991, p. 2).

CONCLUSIÓN

Los relatos presentados en este trabajo, provenientes de diversas comunidades yumanas (paipai, kumiai, cucapá, kiliwa y kua'hl), permiten apreciar la riqueza y diversidad de este patrimonio cultural. A través de ellos se puede observar cómo se estructuran las narraciones, cuáles son los temas recurrentes y cómo se utilizan los recursos lingüísticos para crear mundos imaginarios y transmitir conocimientos ancestrales. Al comparar estos relatos, se pueden identificar tanto similitudes como diferencias, lo que invita a reflexionar al lector sobre las distintas percepciones que se tienen dentro de cada comunidad y lengua. Además, se puede observar cómo el entorno geográfico ha influido en la forma en que se han desarrollado los relatos y cómo se han adaptado a lo largo del tiempo desde la oralidad. Asimismo desde estas comparaciones se puede experimentar una probada del tipo de relatos que existen dentro de las comunidades y a partir de ello sería necesario realizar un análisis desde un enfoque más lingüístico para saber cómo están estructurados los textos, el tipo de morfología que se encuentra y qué es lo que une a estos relatos entre ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- CAÑEDO, Amalia (trad.). 2016. "El origen de los celos / Cabiuk jjabchail tchapa jha". *68 voces, 68 corazones*. Disponible en <https://68voces.mx/pai-pai-el-origen-de-los-celos>
- CAÑEDO CASTRO, Telma (trad.). 2020. "Nuestro corazón Kua'hl / ÑechYeych Ñech Kua'hl". *68 voces, 68 corazones*. Disponible en <https://68voces.mx/kuahl>
- CLEMENTS, William. 1996. *Native American Verbal Art: Texts and Contexts*. University of Arizona Press.
- GARDUÑO, Everardo. 2010. "Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva". *Estudios fronterizos* 11(22): pp. 185-205.
- GARDUÑO, Everardo. 2015. *Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Yumanos*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- HYMES, Dell. 1972. "Models of the Interaction of Language and Social Life", en John Gumperz y Dell Hymes (eds.) *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*: pp. 35-71. Wiley-Blackwell.
- HYMES, Dell H. 1981. "In vain I tried to tell you". *Essays in Native American ethnopoeitics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LUNA RUIZ, Xilonen (coord.), Miguel OLMOS (invest.), Norma CARBAJAL y Gregorio MONTES, Juan AGUIAR *et al.* (trads). 2008. "Kumiais: Homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante kumiai". Serie XIV. *Pueblos indígenas en riesgo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- MESSINEO, Cristina. 2014. *Arte verbal qom: consejos, rogativas y relatos de El Espinillo (Chaco)*, textos y comentarios de Mauricio Maidana. Buenos Aires: Rumbo Sur.

- MONTES, Gregorio y Eva CACCAVARI (trads.). 2016. “Jay yooy omar (El león anda cazando)”, en Leticia Armijo (comp.) *Desde donde late la tierra... Canciones en lenguas indígenas de México. El cancionero de Yolotli*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- PATTERSON, Julia. 1987. “Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California”. *Estudios Fronterizos* V(14): pp. 11–46. Disponible en <https://ref.uabc.mx/ojs/index.php/ref/article/view/419>
- PORTILLO González, Berta (trad.). 2017. “El origen de los montes / Skwañaw mapil kñap matkur kyaw”. *68 voces, 68 corazones*. Disponible en <https://68voces.mx/cuapa-el-origen-de-los-montes>
- URBAN, G. 1991. *A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*. University of Texas Press.
- WINKELMAN, Michael. 2006. “El kusiyai: chamanismo entre las poblaciones yumanas del norte de Baja California”. *Culturales* 2(3): pp. 111–131. Disponible en <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/43>
- WOODBURY, Anthony. 2003. “Defining documentary linguistics”, en Peter Austin (ed.), *Language Documentation and Description 1*. London: Hans Rausing Endangered Languages Project, Departament of Linguistics. Disponible en http://www.ddl.cnrs.fr/Colloques/3L_2008/3LCourseMaterial/Woodbury_2003_Documentation.pdf

- Reseñas -

Téllez Nieto, Heréndira (ed.). 2022. Andrés de Olmos. *Arte de la lengua mexicana*. Iberoamericana Vervuert, 413 pp.

GUADALUPE CABRERA GARCÍA

Departamento de Culturas Étnicas y Diversidad, Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, México

guadalupecabrera@gmail.com

ORCID: 0009-0003-6050-8383

La presente obra pertenece a la colección *El paraíso en el Nuevo Mundo*, y posee una relevancia significativa para las personas interesadas en los estudios de lenguas indígenas, en especial del náhuatl. Si bien el *Arte de la lengua mexicana* ha sido publicado con anterioridad, por Thelma D. Sullivan y René Acuña (1985) y por Ascensión Hernández y León Portilla (2002), Heréndira Téllez (2022) realiza una aportación profunda, densa y estructurada respecto a la obra de Olmos, de modo que el lector puede tener una perspectiva panorámica respecto al contexto de aspectos que impactaron en las reflexiones lingüísticas de este autor.

La estructura del libro consta de una introducción y dos capítulos: el capítulo 1, “Fray Andrés de Olmos, un humanista castellano en la Nueva España”, es un recorrido por la vida de Olmos, desde Burgos, hasta sus últimos días en Tampico, que permite tener acceso al contexto de la Nueva España y ayuda a dimensionar la perspectiva, apertura y lo relevante que era para los llegados a América conocer las lenguas indígenas, pues con ellas formaban nuevos cuadros que garantizaran la consolidación del proyecto político-religioso de España. El capítulo 2, “*El arte de la lengua mexicana*”, es la presentación de la obra de Olmos y su estructura: el pronombre, nombre, el verbo, la oración y la ortografía. Uno de los ejes que articula la obra de Téllez Nieto es la reflexión sobre cómo se desarrolló el establecimiento de la población hispana en el actual territorio mexicano y cómo fue que una de las principales políticas lingüísticas fue definir el idioma de administración, educación e implementación. Ante la diversidad lingüística existente, ponerse de acuerdo sobre el idioma a privilegiar era una tarea titánica, así que fue más fácil implementar una política en favor de la lengua de los colonizadores: el español.

El náhuatl era un idioma muy difundido en la parte centro y sur de México; existen diversas crónicas y relatos que hablan del éxito de la expansión de la población novohispana gracias a que estaban acompañados por personas que hablaban náhuatl. Es importante aclarar que el náhuatl no fue una lengua impuesta a los pueblos, no funcionaba como una lengua “franca” en sí, era la lengua común dentro de un abanico de posibilidades. Sin embargo, la sustitución lingüística se dio bajo diferentes circunstancias. Por un lado, hubo sociedades que tuvieron procesos de continuidad lingüística como el purépecha, el mixe, las lenguas zapotecas, mixtecas, entre otras, lo que no significa que no se implementaran políticas de sustitución o desplazamiento en favor del español, pero cuestiones políticas y religiosas se implementaron en dichas lenguas.

Por otro lado, se pueden referir lenguas que sufrieron el exterminio de sus hablantes, los cuales fueron, aunque no exclusivamente, aquellos que se encontraban fuera de lo que se conoció como Anáhuac y que se les dio la categoría de “salvajes”, como los tobosos, guachichiles, tecuexes, rayados, comecrudos, entre otros, a quienes se les buscó exterminar para poder implementar el dominio español sobre el territorio.

Es así que la población originaria se vio inmersa en una dinámica en la que el español se usaba en el ámbito administrativo y las lenguas originarias quedaron en el plano rural y de uso común en la vida cotidiana.

Si bien las políticas lingüísticas emanadas de España iban en el sentido del desplazamiento lingüístico, las acciones aplicadas en la Nueva España no tuvieron tal efecto, en parte porque podrían haber complicado la evangelización. Fue por ello que la mayor parte de la población era hablante de alguna lengua originaria en el territorio e incluso la población criolla las conocía. Ante este panorama, el estudio de las lenguas indígenas en México sin duda posee una reminiscencia de la época colonial y es aquí donde la lectura del *Arte de la lengua mexicana* de Fray Andrés de Olmos permite entender el contexto del surgimiento de los primeros referentes de lo que hoy se llama *lingüística mexicana*.

Dentro del desarrollo de trabajos que se acercan al conocimiento y descripción de las diferentes lenguas con las que se fue topando la avanzada colonial, muchas quedaron descritas en las artes y vocabularios. Es así que la parte de la historia de la lingüística mexicana queda retratada en este libro, e incluso se vislumbra cómo inician los procesos de desplazamiento lingüístico, cuyos efectos hasta el día de hoy se sigue luchando por revertir. La introducción de la obra permite ir a los lugares de la Nueva España, conocer la percepción de los otros “salvajes chichimecas”. La falta de datos biográficos precisos de Olmos, más que un hueco en la narrativa, da la oportunidad de presentar una exquisita investigación de textos de la época que cuentan estampas etnográficas de cómo se apreciaban las lenguas como instrumentos de evangelización (desindigenización) y la reflexión religiosa que el cristianismo otorga a la palabra. En este sentido, el lector se encuentra ante una obra que, además de abordar cuestiones lingüísticas, las entremezcla con datos sociales y culturales que permiten contextualizar el periodo histórico en el cual la obra se escribió.

La decisión de cambiar el orden de presentar los esbozos gramaticales remonta a una perspicacia de alguien que ha reflexionado después de enfrentarse a otra lengua, esas otras variedades a las cuales nos enfrentamos. Sin embargo, el propio Olmos es un referente de alguien que tenía como lengua materna una lengua distinta al español, pues hablaba euskera como lengua materna, y gracias a sus estudios religiosos tenía un amplio estudio en latín y griego, por ello, al encontrarse con el náhuatl, su visión e inquietud lingüística no fue algo novedoso en su vida. De ahí nació su curiosidad por registrar dicha lengua de una manera tan detallada que ha impactado en las ciencias sociales a lo largo del tiempo.

Las cartas del autor hacia el lector son una serie de justificaciones de los errores que otros estudiosos le adjudican a este *Arte de la lengua mexicana* y Olmos se jacta de haber realizado este escrito por encargo. La relevancia de estas líneas dirigidas al lector permite formularse nuevos planteamientos en la lingüística del presente, en que

la castellanización ha cobrado sus facturas desplazando a muchas lenguas nacionales y recuerda que el conocimiento de las lenguas ha dado armas a las que poseen mayor prestigio. Sería interesante volcar la perspectiva hacia un camino en el que el conocimiento fortalezca los procesos de reivindicación de los diferentes pueblos y comunidades que hoy en día luchan por el reconocimiento de sus derechos.

El texto invita a dimensionar los procesos de colonización entre matices, puesto que refiere cómo eran percibidos los hablantes, haciendo alusión a comentarios como “parcos a la hora de hablar e inexpertos en este tipo de enseñanza” (p. 87). Deja claro que en este ejercicio de registro del náhuatl no necesariamente la colaboración fue fluida y respetuosa, ya que Olmos asegura que “a duras penas y a la fuerza, como se dice, les conseguimos arrancar unas pocas de palabrillas” (p. 87); con lo cual se puede vislumbrar el esfuerzo de documentación lingüística que hizo Olmos ante una lengua desconocida y tan diferente de aquellas de las que tenía conocimiento. Andrés de Olmos fue alguien que impactó en el conocimiento y registro de diversas lenguas originarias, no sólo el náhuatl, sino también el totonaco y el tenek, y el grado de profundidad al que llegó habla de una reflexión lingüística excelsa, lo que posteriormente contribuyó con el estudio de sus obras por parte de la lingüística mexicana.

Por último, el presente libro invita al lector a acercarse al estudio de la diversidad lingüística a través de los registros históricos que, si bien algunos se han perdido en el tiempo y muchas lenguas no contaron con ellos, el análisis de estos textos permite tener una visión sincrónica de la diversidad lingüística actual y ayuda a entender los procesos de cambios y continuidades lingüísticas que se han dado a lo largo del tiempo.

Sánchez Fernández Manuel Alejandro e Iván Alberto Sanchís Pedregosa. 2023. *Identidades lingüísticas de México: corpus, documentación y revitalización*. Ensenada, BC: ICGH Publicaciones, Universidad Autónoma de Baja California.

CLAUDIA SARAI PARRA CHÁVEZ

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Chihuahua, México

claudia.parra@eahnm.edu.mx

ORCID: 0009-0005-1370-8758

En un país tan grande y vasto como México, se encuentra una amplia diversidad lingüística; para darse una idea, de acuerdo con el INEGI (2022), “en el Censo de Población y Vivienda 2020 se identificó que en México había 7,364,645 personas de tres años y más hablantes de alguna lengua indígena, lo que equivale a 6.1 % de la población total de ese rango de edad”. *Identidades Lingüísticas de México: Corpus, Documentación y Revitalización* está editado por Miguel Alejandro Sánchez-Fernández, estudioso de las lenguas yumanas, particularmente el paipai, y por Iván A. Sanchís Sánchez de Pedregosa, especialista en enseñanza de segundas lenguas, ambos académicos de la Universidad Autónoma de Baja California. Esta publicación muestra los resultados del Coloquio Ralmex, llevado a cabo en Ensenada, Baja California en 2021 y está dirigida a investigadores, académicos, estudiantes, hablantes y activistas en el tema, sin embargo, tiene alcance aun para cualquiera que esté interesado en la preservación y revitalización de las lenguas minorizadas, ya sea nacionales o extranjeras.

El propósito principal de esta obra es sumar al conocimiento ya existente sobre la creación del corpus, la documentación y la revitalización de lenguas mexicanas, algo posible gracias a la combinación de los diversos trabajos que en ella se presentan. *Identidades Lingüísticas de México: Corpus, Documentación y Revitalización* es una obra que, mediante las investigaciones de múltiples autores, da una muestra de la diversidad lingüística principalmente de dentro del país y hace especial énfasis en la importancia de la documentación y preservación de las diferentes lenguas indígenas y minorizadas en México y de las distintas dificultades que atraviesan ellas y sus hablantes. De esta manera contagia ese sentido de urgencia por entender, visibilizar y evitar que se pierdan todas estas disímiles formas de percibir e interpretar la vida y lo que nos rodea.

Antes de adentrarse en el desarrollo de los temas, en la parte introductoria, los autores hacen mención a trabajos precedentes relacionados con la documentación y revitalización de las lenguas en México y otras partes del mundo, y cómo el corpus, al concentrar vastos datos, puede implementarse como una parte importante de la documentación y ésta, a su vez, puede ser un paso previo a la revitalización de lenguas minorizadas. Y es que estos procesos son de suma importancia para la conservación de la riqueza cultural

y lingüística que, en las palabras de los coordinadores de la obra, “...no sólo retrata una diversidad lingüística, sino cultural, histórica, de tradiciones y formas de hablar con el mundo” (p. 4). Dividida en tres partes, la obra se adentra en el estudio de la lengua y la facultad del lenguaje. Cada uno de estos apartados se centra en un aspecto crucial de este campo explicado con un lenguaje claro y comprensible, incluso para aquellas personas que no están familiarizadas con tecnicismos lingüísticos, ya que, aunque sí los usa, son pocos y entendibles.

La primera parte, “Corpus y Análisis”, inicia con la presentación del “*Corpus Lingüístico de la Lengua Maya de Yucatán*”, en el que César Can Canul, Igor Vinogradov, Samuel Canul Yah y Alejandro Molina Villegas exponen las ventajas y metodología de un corpus lingüístico digital. Por otra parte, la autora Eva Nayeli Valdovinos González invita a la reflexión y cuestiona cómo el uso del español neutro en la literatura puede llegar a influir de manera negativa en las ideologías lingüísticas, con fragmentos de *El llano en llamas*, de Juan Rulfo, para ejemplificar. Por último, Edgar Moreno plantea “*Características retóricas y culturales del nawésali de Munérachi*” y por medio de un análisis del discurso explora los diversos propósitos de transmitir mensajes dentro de la comunidad ralámuli, específicamente en Munérachi, así como el contexto sociolingüístico que le envuelve.

En la segunda parte, “Documentación de Lenguas”, Elsa del Valle Núñez expone los procesos, objetivos y la metodología de una forma de documentación llamada *documentación activa*, que se lleva a cabo con la lengua macehualtlahtulle en Santa Ana Tlaco-tenco, donde son los mismos hablantes los encargados de desarrollar las estrategias para lograr este fin, además de ayudar a revitalizarla. De igual manera Luis Jesús Mundo Silva se adentra en la etnomusicología paipai de los pueblos yumanos de Baja California, documentando el lado simbólico y la relación que hay entre las prácticas litúrgicas y artísticas con el uso de la lengua. Asimismo, Luis Escobar L.-Dellamary expone una propuesta de la “*Multimodalidad en la documentación lingüística: el caso de los gestos con la palma abierta hacia arriba*”, con la que visibiliza lo que considera huecos en la documentación de las lenguas al darle igual importancia a todos los recursos que se utilizan en la comunicación, es decir, la semiótica multimodal, y al ejemplificar con los gestos de la palma abierta hacia arriba.

En la tercera parte, “Hacia la Revitalización”, se atienden los desafíos y estrategias en la revitalización de lenguas en peligro de extinción. Como inicio, Dalia Juárez Sánchez expone un estudio sobre los “*Desafíos en la revitalización del disté de San Miguel Yogovana, Oaxaca*”, específicamente sobre el caso del proyecto llamado “*Ndé tá nadisté*”, donde presenta como principales desafíos la falta de regularidad en la asistencia a las sesiones de aprendizaje y el poco seguimiento que los familiares dan a los aprendices en casa a causa de las actitudes lingüísticas negativas hacia el zapoteco. Por otra parte, Edith Manuela Venegas, Oliverio Julián Vásquez, Eyder Gabriel Sima Lozano y Jesús Eduardo Fong Flores exponen las variaciones en la escritura del mixteco por niños de educación indígena en escuelas con enfoque bilingüe en Ensenada, con lo que dan un panorama de cómo influye la migración y la convivencia de diversas variantes entre sí y con el español; esto da un mejor entendimiento del proceso de aprendizaje de lectoescritura y ayuda a desarrollar estrategias para la revitalización. Ivette S. González, por su parte,

habla de su trabajo con la lengua paipai por medio de la documentación audiovisual con fines pedagógicos y de revitalización, en el que toma en cuenta el contexto y los gestos en la comunicación; en este caso, los principales actores son activistas, pedagogos y hablantes nativos.

En suma, en *Identidades Lingüísticas de México: Corpus, Documentación y Revitalización* se puede encontrar un panorama general o una muestra de diferentes metodologías que se llevan a cabo con la finalidad de disminuir la rápida desaparición de las lenguas minorizadas en un país que, a pesar de tener una gran variedad lingüística, este fenómeno sigue acelerándose; asimismo, evidencia algunas de las acciones y situaciones que llevan a estas lenguas a su paulatina o pronta desaparición; adicionalmente en esta obra puede apreciarse de qué modo se entrelazan y trabajan en conjunto la creación del corpus y la documentación con fines de revitalización.

Los temas se encuentran bien organizados, además de que cada sección explica lo que cada uno de los tres temas principales refiere. El incluir una breve semblanza de los autor también da una percepción más amplia del panorama de los puntos expuestos y, al mismo tiempo, da pie a que se pueda seguir investigando por cuenta propia un poco más del trabajo documentado o bien del trabajo que han desarrollado los mismos autores durante su trayectoria.

Si bien hay otros libros con la temática de documentación y revitalización lingüística, esta obra es fundamental en el campo de la documentación lingüística porque utiliza un enfoque cualitativo y colaborativo, centrándose en metodologías ya probadas y estudios de caso que no sólo ejemplifican, si no que permiten ver los aciertos y problemáticas que se presentan en cada uno. De igual manera, lo que le da un aire de originalidad es que en su contenido se pueden encontrar otras metodologías, como la audiovisual, y un apartado destinado a un sector poco concurrido en la documentación de la lingüística: el lenguaje no verbal, una parte de la semiótica multimodal. Esta obra considera, además, la necesidad de tomar en cuenta la deuda histórica con las comunidades poco representadas y toca el tema de la ética.

Como conclusión, el libro *Identidades lingüísticas de México: Corpus, documentación y revitalización*, aunque breve, es una importante, completa, precisa y oportuna fuente de información que no sólo aporta conocimiento a quienes ya están adentrados en los temas mencionados, sino que otorga un panorama amplio y diverso para quienes empiezan a interesarse en éstos y los incentiva a que se sigan documentando.

BIBLIOGRAFÍA

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). 2022. *Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas*. Disponible en <https://inegi.org.mx/app/saladeprensa/noticia.html?id=7519>

Guerrero, Lilián, Sergio Ibáñez y Yulma Mejía. 2022. *Transitividad (no) canónica: reflexiones a partir de lenguas habladas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 116 pp.

CARLOS DE JESÚS WAGNER OVIEDO

Departamento de Licenciatura en Lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX, México

carlos_wagner@enah.edu.mx

ORCID: 0000-0002-2366-5940

El libro *Transitividad (no) canónica: reflexiones a partir de lenguas habladas en México* representa el pistoletazo de salida de la serie Breviarios de Lingüística, una iniciativa del Comité Académico del Programa de Maestría y Doctorado en Lingüística de la UNAM, cuyo objetivo es la publicación de trabajos lingüísticos dirigidos a estudiantes de posgrado que puedan llenar el nicho existente entre los textos de naturaleza introductoria y aquellos con un alto nivel de especialización, que sirvan como apoyo a la docencia lingüística y se nutran, aunque no exclusivamente, de la producción de tutores y alumnos del programa en cuestión.

Junto a las metas editoriales mencionadas, esta obra tiene como objetivo tratar la categoría de la transitividad enmarcada en el modelo tipológico-funcional de la Gramática de Rol y Referencia (Van Valin y LaPolla, 1997), en el cual se dota de especial importancia el rol que juegan las categorías verbales y/o predicativas y toma como punto de partida el análisis descomposicional de predicados de Aktionsart propuesto en Vendler (1967), y su relación con la manifestación sintáctica a través del establecimiento de un algoritmo encargado de vincular los niveles sintáctico y semántico.

A partir de este marco se propone el concepto de *transitividad canónica*, el cual establece que la transitividad sintáctica, definida como la propiedad verbal que requiere la presencia de dos argumentos con los roles sujeto y objeto, se expresa de forma preferencial en verbos cuyas propiedades semánticas se acercan al ideal de la transitividad semántica (Hopper y Thompson, 1980): bivalentes, kinésicos, télicos, voluntarios, puntuales, afirmativos, en *modus realis*, agentivos y con la presencia de un objeto afectado e individualizado.

Es decir, la expresión sintáctica de verbos como *matar* o *romper* representan instancias canónicas o prototípicas (Haspelmath, 2015; Croft, 2022) de oraciones transitivas, que se reflejan en la morfosintaxis como argumentos asociados a las manifestaciones ideales de los roles centrales de sujeto y objeto. A su vez, este hecho es fundamental para entender la transitividad no canónica, la cual en un sentido amplio refiere a todas aquellas construcciones con un núcleo predicativo verbal cuya expresión morfosintáctica es distinta a la que cuentan los verbos canónicamente transitivos. Por ejemplo, en español los verbos psicológicos (*gustar*, *asustar*) o los verbos de régimen (*carecer de*, *recurrir a*)

cuentan con una configuración sintáctica y una marcación morfológica distinta de sus argumentos sujeto y objeto en comparación con verbos como *matar* o *romper*, cuya semántica eventiva es la motivación subyacente para la expresión diferenciada.

Teniendo como antecedente el trabajo de Mejía (2018), *Transitividad (no) canónica* se enfoca en el tratamiento del argumento P, equivalente al objeto de verbos biargumentales (Dixon, 1994; Bickel, 2011) en verbos bivalentes en la semántica, pero no en la sintaxis, en cuatro lenguas tipológicamente diferenciadas: español, yaqui, purépecha y tseltal. Este libro busca dilucidar si las tres lenguas originarias cuentan con mecanismos de marcación oblicua, al igual que el español, en los argumentos P de verbos de transitividad no prototípica, siguiendo la propuesta de transitividad escindida de Malchukov (2005) y enfocándose en verbos de tipo de relación (*juntar*, *retirar*), comunicación (*hablar*, *preguntar*), y cognición y emoción (*gustar*, *enorgullecer*). Tal como apuntan los autores, no es común el tratamiento del tema de la marcación oblicua de verbos bivalentes alejados del ideal canónico de la transitividad en las gramáticas descriptivas, por lo que su abordaje no sólo resulta en uno de los principales aportes a destacar, sino que también sienta un precedente ejemplar para otros interesados en la descripción de patrones gramaticales en lenguas distintas al prototipo indoeuropeo.

El primer capítulo de *Transitividad (no) canónica* incluye los preliminares teórico-conceptuales del trabajo, pues aborda en tres subsecciones la noción de transitividad semántica (1.1), la transitividad sintáctica desde un punto de vista tipológico (1.2) y los tipos de transitividad (1.3). Los capítulos 2 y 3 tratan respectivamente la transitividad en español y las tres lenguas indomexicanas, y en el capítulo 4 se aborda la expresión morfosintáctica de la transitividad no canónica de éstas.

A pesar de contar con alrededor de un centenar de páginas, el libro resulta vasto en su alcance descriptivo y conciso respecto al tópico principal. Es de destacar el valor pedagógico de los primeros tres capítulos, los cuales presentan de manera fluida y sucinta temas bastante complejos que tocan de lleno la temática de la transitividad no canónica, tales como los fenómenos de voz, la marcación diferencial de objeto o los sistemas de alineamiento, por mencionar algunos. Asimismo, especial mención merece la clasificación de argumentos oblicuos desarrollada por Ibáñez (2019) y su derivada propuesta de análisis contenida en los capítulos 2 a 4.

Es de destacar el hecho de que el libro se distribuye electrónicamente bajo una licencia Creative Commons de atribución no comercial, lo que lo hace accesible y libre de costo para cualquier interesado en él, así como el hecho de que la lengua en la que está escrito es el español.

En contraste, dos detalles que representan posibles áreas de mejora son, primero, la existencia de algunas erratas en el texto, las cuales pueden ser fácilmente corregidas dada la modalidad de distribución electrónica del texto, y, en segundo lugar, si bien los autores aclaran que las glosas utilizadas en el texto respetan las fuentes originales de las cuales fueron tomadas, resultaría deseable estandarizar la representación morfofonológica y/o ortográfica, dado que, particularmente en los ejemplos de análisis del purépecha, las distintas notaciones pueden dar a entender la existencia de múltiples contrastes alomórficos que en realidad no lo son como, por ejemplo, el caso de la preposición loca-

tiva *-ru* cuyo correspondiente ortográfico es *-rhu*.

Por último, es necesario reconocer la extensa bibliografía utilizada en relación con la longitud general del texto, así como la capacidad de síntesis, la claridad analítica y la amplia trayectoria con la que cuentan los autores. Es de celebrar la existencia de este tipo de iniciativas, las cuales contribuyen tanto a la difusión de conocimientos como a la apertura de nuevos senderos en la investigación lingüística nacional.

BIBLIOGRAFÍA

- BICKEL, Balthasar. 2011. "Grammatical relations typology", en Jae Jung Song (ed.), *The Oxford Handbook of Linguistic Typology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 399-444.
- CROFT, William. 2022. *Morphosyntax: Constructions of the World Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIXON, Robert M. W. 1979. "Ergativity", *Language* 55: pp. 59-138.
- HASPELMATH, Martin. 2015. "Transitivity prominence", en Andrej L. Malchukov y Bernard Comrie (eds.), *Valency classes in the world's languages: A comparative handbook, vol. 1*. Berlín: De Gruyter Mouton, pp. 131-147.
- HOPPER, Paul y Sandra THOMPSON. 1980. "Transitivity in Grammar and Discourse", *Language* 56(2): pp. 251-299.
- IBÁÑEZ, Sergio. 2019. "Marcación preposicional de complementos oblicuos con la preposición *de* en español", en Lilián Guerrero (ed.), *Adposiciones y elementos de su tipo en lenguas de América*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 580-633.
- MALCHUKOV, Andrej. 2005. "Case pattern splits, verb types, and construction competition", en Mengistu Amberber y Helen de Hoop (eds.), *Competition and variation in natural languages*. Londres: Elsevier, pp. 73-117.
- MEJÍA, Yulma. 2018. *Complementos adposicionales y transitividad. Una mirada comparativa en algunas lenguas de México*. Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VAN VALIN, Robert y Randy LAPOLLA. 1997. *Syntax. Structure, Meaning and Function*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VENDLER, Zeno. 1967. *Linguistics in Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

Hess Zimmermann, Karina y Diana Violeta Solares-Pineda. 2023.
Aprendizajes y contexto. La lengua y las matemáticas en la educación básica. México: Comunicación Científica, 488 pp.

PAOLA RAMÍREZ MARTINELL
Investigadora independiente, México
prmartinell@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4871-7815

ANA LAURA BARRIENDOS
Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México
ana.laura.barriendos@uaq.mx
ORCID: 0000-0002-6352-2792

Promover la relación de los niños con la lengua y las matemáticas ha sido uno de los principales objetivos de la educación básica, desde el preescolar hasta la secundaria, pero ¿cómo es que los hallazgos científicos en torno a estos saberes llegan a la escuela?, ¿qué reflexiones hacen los docentes sobre su práctica en la enseñanza de la lengua y las matemáticas? y ¿cómo se logra la interlocución entre docentes e investigadores? Estas preguntas se articulan y se van respondiendo a lo largo del libro *Aprendizajes y contexto. La lengua y las matemáticas en la educación básica*, un libro de gran cuidado editorial que reúne el trabajo de docentes e investigadores interesados en construir conocimiento en torno a estas dos habilidades fundamentales para el desarrollo social y académico.

En esta obra, coordinada por Karina Hess y Diana Solares-Pineda, se pueden identificar varios propósitos: el establecimiento de un punto de encuentro entre la teoría y la práctica en la atención hacia la lengua y las matemáticas; la necesidad de no perder de vista la importancia de trabajar sobre estos saberes durante la educación básica; el reconocimiento de que los aprendizajes en torno a la lengua y a las matemáticas ocurren en distintos contextos; y la posibilidad de ofrecer a los agentes educativos otra forma de actualización. Estas acciones son congruentes con la visión y el actuar de las coordinadoras de la obra, dos científicas que han sabido combinar la búsqueda y la obtención de datos con el trabajo en el aula, de manera que esta obra es una materialización de su práctica y un producto de su retribución social.

A continuación, se desglosan estos propósitos, pues, aunque son evidentes cuando el lector se sumerge en los capítulos, también sirven como esquematización para quienes aún no se han acercado a este libro:

Un punto de encuentro entre docentes e investigadores. Por mucho tiempo hemos estado acostumbrados a leer libros que integran el conocimiento de quienes se dedican exclusivamente a la investigación, expertos que con cuidadoso rigor metodológico logran aislar las variables necesarias para estudiar aspectos puntuales. Sin embargo, en

esta obra se toman en cuenta a los otros especialistas, aquellos que se enfrentan a todas las variables al mismo tiempo, en el mismo espacio y con un par de complicaciones derivadas de los contextos tremendamente diversos de sus alumnos y alumnas: los docentes.

En otras palabras, esta obra conjuga las reflexiones, los hallazgos y las propuestas dadas por investigadores y docentes, y representa un diálogo con quienes intentan hacer más por la educación ya sea compartiendo datos sobre lo que los estudiantes pueden reflexionar, lo que los contenidos de enseñanza posibilitan y lo que las condiciones socioculturales trazan.

Lengua y matemáticas son los saberes fundamentales en educación básica. Ante la creciente demanda de habilidades a desarrollar durante la educación básica (habilidades digitales, educación socioemocional, etcétera) parece desdibujada la relevancia de acentuar el trabajo en lengua y matemáticas; no obstante, este libro recupera la importancia de dar el espacio pertinente para desarrollar estos saberes, tomando en cuenta aspectos sociales, cognitivos y hasta neurológicos, de manera que, con los estudios incluidos en esta obra se reabre la discusión sobre didáctica especializada y sobre las diferentes vías para mirar objetos específicos de enseñanza y aprendizaje.

Los aprendizajes en torno a la lengua y las matemáticas ocurren en distintos contextos. La discusión sobre el contexto en investigación educativa es ya de larga data y ha permitido resaltar la importancia de los entornos culturales de quienes convergen en el aula, enfatizar que todo conocimiento escolar tiene significados sociales y hablar sobre la relación entre lo que se aprende en la escuela y sus aplicaciones prácticas. Este libro, además, viaja tanto al interior del aula como al mundo de afuera a propósito de los aprendizajes, estableciendo vínculos, señalando interrupciones, traslapes e interpretaciones diversas que convergen en cada estudiante.

Una propuesta de actualización diferente. La formación continua es una necesidad para los especialistas en educación, de quienes constantemente se espera que asistan a cursos, diplomados y talleres. La realidad es que con los cambios que han surgido en las formas de afianzar y compartir conocimientos (a distancia, de forma virtual y asincrónica) un libro puede ser una vía de actualización. Particularmente, esta obra se siente como un curso especializado sobre didáctica de la lengua y las matemáticas impartido a varias voces y desde perspectivas diversas, con textos que están escritos para ser entendidos por todos y en los que se resuelven situaciones puntuales.

LENGUA

El apartado de lengua inicia con un homenaje a Emilia Ferreiro, una de las responsables de que hoy nos encontremos interesados en la alfabetización; y, aunque partió físicamente en agosto del 2023, todavía se puede seguir charlando con ella, pues sus textos y su legado están vigentes. Prueba de ello es el trabajo que presenta Amira Dávalos, quien dedica a la doctora Ferreiro el primer capítulo de esta obra y pone a disposición de los lectores un texto escrito que los mantiene cautivos por la precisión con la que describe sus objetivos, su situación de indagación y sus hallazgos. En cada párrafo, esta

investigadora manifiesta su respeto y admiración por las infancias y pone en evidencia que los más pequeños también piensan sobre lo escrito, en este caso, sobre los signos de puntuación. Además, Amira no deja de recordar la importancia de que los niños y las niñas sean partícipes de la cultura escrita desde edades tempranas.

El capítulo dos sigue la línea argumental sobre la relación de los más pequeños (niños y niñas entre 5 y 7 años) con la escritura, pero ahora, en lugar de analizar lo que ellos dicen sobre lo escrito y los recursos de la escritura, el énfasis está puesto en lo que sus cerebros hacen ante lo escrito.

El escenario de investigación planteado por Gloria Nélide Avecilla-Ramírez y Josué Romero Turrubiates es muy interesante y, a pesar de que los autores enfatizan que la tecnología que emplearon en su estudio no era aparatosa, al leer su texto el lector se imagina una especie de nave espacial en la que los niños están trabajando frente a una pantalla con cascos de luces brillantes que registran sus repuestas y que los científicos están en una cabina especial monitoreando las áreas de activación cerebral que se prenden al leer y analizando los tiempos de reacción ante palabras y cadenas con símbolos y consonantes. Para quienes no están formados en el trabajo experimental, resulta inminente que el texto esté escrito con claridad, algo que Gloria y Josué logran, pues no es necesaria la clase de fisiología ni la de neurología para comprender el planteamiento propuesto sobre cómo leer influye tanto estructural como funcionalmente en el cerebro.

En el capítulo tercero Yeison Alberto Laiton Pérez y Luisa Josefina Alarcón presentan un análisis detallado sobre las reflexiones que jóvenes de entre 12 y 14 años edad hacen sobre la distinción, el uso y la estructura de textos argumentativos. El trabajo que realizan está construido sobre bases teóricas cercanas para quienes se involucran con el desarrollo tardío del lenguaje, ya que retoman de Karmiloff-Smith (1992) y de Gombert (1992) precisiones teórico-conceptuales sobre la conciencia metalingüística. De hecho, estudiar la reflexión metalingüística podría mirarse como una situación “homóloga” a los estudios experimentales que Gloria Nélide Avecilla-Ramírez y Josué Romero Turrubiates presentan en el capítulo dos, pues en ambos casos se presta atención al cómo se hace explícito lo implícito al relacionarse con actividades que implican pensar la lengua. El orden de estos capítulos (el dos y tres) parece ser una sugerente invitación a contrastar datos neurobiológicos con datos empíricos en una investigación psicolingüística.

El capítulo cuarto se siente como una charla fluida con Karina Hess, Niktelol Palacios y Abigail Hernández. Las autoras presentan un texto que por su temática seguro interesa a lectores de distintas edades y que por su perspectiva sigue la línea de las reflexiones metalingüísticas. Es decir, después de leer el capítulo tres de Yeison Alberto Laiton Pérez y Luisa Josefina Alarcón, el lector se siente encarrerado y preparado para leer sobre lo que los jóvenes dicen cuando reflexionan sobre frases del español de México como “atacarse de risa” o “agarrar la onda”, expresiones que usan coloquialmente sin preguntarse su significado, pero que cuando buscan explicarlas se ponen en aprietos. Así, al buscar ampliar lo que se sabe sobre el desarrollo lingüístico tardío, las autoras estudian las interpretaciones que los jóvenes hacen sobre expresiones como éstas y el rumbo literal o figurativo de sus reflexiones. En suma, éste es un texto que hace que el lector se pregunte sobre sus propias interpretaciones.

El capítulo quinto es producto del trabajo de María Elsa Porta y se trata de una investigación cuantitativa, explicativa y longitudinal con variables bien definidas, aplicadas a una población de 427 niños y niñas de escuelas urbano-marginales. Aunque con el título del capítulo se puede pensar que predominará la puntualización sobre las dificultades comunes entre los lectores más pequeños, en realidad este trabajo propone soluciones y direcciones que pretenden desencadenar acciones pedagógicas basadas en las habilidades de la población con la que se trabaja, pues en el seguimiento que hace la autora del desarrollo lingüístico de estos niños identifica los aspectos sobre lo que es más pertinente trabajar durante los primeros momentos de la alfabetización.

En el capítulo sexto, el trabajo de Yeison Alberto Laitón Pérez en dupla con Blanca Araceli Rodríguez Hernández recuerda a las investigaciones que se hacen en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav en las que destaca el trabajo etnográfico y la atención hacia la práctica docente; se trata de una investigación honesta sobre trasposición didáctica y sobre la diversidad de caminos presentes en la implementación de una secuencia didáctica.

En este capítulo particularmente llama la atención que los autores se hayan enfocado en la plasticidad de las consignas docentes, y esa orientación invita al lector a plantearse preguntas como ¿qué tanto cuesta lograr los aprendizajes?, ¿basta con la definición de un programa de estudios? y ¿para quiénes somos o hemos sido docentes? Este capítulo merece un agradecimiento, pues permite evidenciar los esfuerzos diarios que permean entre el trabajo prescrito, el real y el representado.

En el capítulo séptimo, Gabriela Mora Sánchez y Sandra Estela Morado Otero dan una lección de didáctica de principio a fin y consideran la importancia de los estudios realizados desde la psicogénesis de la lengua escrita, pues toman como base el modelo de intervención propuesto por Mónica Alvarado (2007), el cual está adaptado por las autoras a la situación emergente surgida por la pandemia. Lo que destaca de este trabajo es el lugar que se le da a la familia de los estudiantes de preescolar, figura que no había aparecido explícitamente en los capítulos anteriores, pero que aquí toma relevancia porque es con quien se ejecutan las acciones de alfabetización, las cuales en condiciones normales hubieran ocurrido en la escuela, pero que por el encierro tuvieron que trasladarse a casa. Además, el trabajo evidencia que la alfabetización puede lograrse virtualmente.

El apartado sobre lengua cierra con un capítulo de Silvia Romero Contreras y María Angélica Peña Barceló. Si bien se trata de un trabajo realizado con estudiantes que cursan los últimos grados de primaria y los dos primeros de secundaria, podría realizarse con jóvenes más grandes, pues como las autoras dejan ver, el problema de la argumentación no se soluciona al terminar la educación básica.

Esta investigación es también una propuesta implícita para valorar programas específicos centrados en la mejora de habilidades argumentativas, pues toma el programa *Word Generation Mexico* para distinguir cómo mejoran las habilidades argumentativas de quienes siguen esta propuesta y con un análisis bastante fino distinguen los indicadores que dan indicios de cómo se desarrolla el pensamiento crítico.

MATEMÁTICAS

La organización de la parte de matemáticas responde al título del libro *Aprendizajes y contexto* en el sentido de que no es lo mismo aprender aquí que allá, hay diferentes usos, formas e interpretaciones de las que la didáctica de las matemáticas debe ocuparse. Así pues, los capítulos se presentan en dos secciones, una para dar cuenta de los fenómenos didácticos que ocurren dentro de la escuela y otra para los que ocurren más allá de la escuela. Sobre lo que acontece en las aulas esta obra incluye tres capítulos.

En el primero, que corresponde al capítulo nueve del libro, David Block y Yesenia Castaño plantean un tema indispensable: que la investigación (los investigadores) y las escuelas (docentes) deben acercarse de manera colaborativa. Reconocen que hay intereses diversos, posturas y necesidades no necesariamente afines, sin embargo, resaltan que a quienes trabajan en el aula y a quienes investigan sobre ello los mueven objetivos comunes, y sobre esa base hay que construir nuevas formas de trabajo. David y Yesenia discuten los insumos empleados, las modificaciones realizadas y las condiciones que posibilitaron o dificultaron la colaboración, a propósito de una secuencia para estudiar la congruencia de figuras en secundaria.

El capítulo diez lleva a otro tema indispensable: la interdisciplina. Erika García y Felipe de Jesús Santiago analizan el trabajo de un grupo de docentes de telesecundaria que diseñan e implementan una secuencia abordando temas de biología y química a través de la modelación matemática. ¿Qué resultados tiene para el aprendizaje?, ¿qué posibilidades abre este tipo de secuencias para la telesecundaria e incluso para otras escuelas?

David Block plantea en el capítulo once lo que él llama una reflexión crítica acerca de la comprensión de los dos principios que definen a nuestro sistema de numeración: que tiene base, es decir, se hacen agrupamientos; y que la posición importa, o sea, que el valor de una cifra es relativo al lugar en el que se encuentra. La enseñanza del valor posicional y los agrupamientos en primer grado de primaria ha estado presente en los programas desde hace varias reformas educativas, y David invita al lector a cuestionarlo a propósito de investigaciones que desde la psicología y la didáctica dan cuenta de la dificultad que estudiantes de 6 y 7 años enfrentan para construir esas ideas. En el capítulo hay ejemplos de dicha dificultad y también propone alternativas, por lo que constituye un texto que vale la pena leer con calma para repensar lo que se ha dado por hecho durante varias décadas.

La sección de aprendizajes matemáticos más allá de la escuela comienza con el capítulo de Santiago Palmas y Brenda Sánchez, un texto muy original que se centra en una niña de cinco años caminando en la ciudad. ¿Con qué información matemática se encuentra?, ¿cómo interpreta la señalización vial que incluye números, los precios, las marcas en la acera? El capítulo lleva irremediamente a la cognición situada y a la participación periférica legítima, ampliando esas miradas desde una perspectiva que retoma estudios sobre la cultura escrita y la “etnográfica del caminar” (Curtis, 2016; Ingold y Vergunst, 2008). Leer a Santiago y a Brenda ayuda a entender que las matemáticas son prácticas sociales y cómo se relacionan las que ocurren dentro y fuera de la escuela.

El capítulo trece se adentra en una realidad difícil: la de las niñas y niños trabajadores. Erika Padilla y Armando Solares analizan qué conocimientos matemáticos sobre la proporcionalidad ponen en juego estos menores, sin dejar de señalar la inequidad social que enfrentan. Empleando herramientas de la cognición en la práctica (Lave, 1991) y la teoría antropológica de lo didáctico (Castela, 2016), analizan el caso de una niña que, junto con su mamá, trabaja en la pepena de cartón. ¿Cómo sabe cuánto deben pagarle si los precios por kilo varían y no recolecta la misma cantidad de kilos por día?, ¿qué recursos de cálculo tiene disponibles para averiguarlo?, ¿se pueden construir puentes entre los conocimientos matemáticos que aprende en la escuela y los que utiliza en su entorno laboral?

En el último capítulo del libro, Mariela Medellín, Diana Solares y María del Carmen Ortiz presentan otro estudio centrado en menores que trabajan con sus familias en actividades de comercio ambulante en Querétaro. Al igual que en los textos anteriores, ideas provenientes de la etnografía, como la participación periférica legítima, están presentes para analizar las formas en las que niños y niñas se involucran en tareas que requieren procedimientos aditivos y multiplicativos. Las autoras describen las dificultades que los menores enfrentan para permanecer en la escuela y, a la vez, las características de los conocimientos matemáticos que construyen en entornos extraescolares. La descripción de los procedimientos de cálculo vista a través del tipo de participación (dar a los niños menores ciertas tareas y a los mayores, otras) es muy rica para el lector. Metodológicamente también resulta muy interesante la discusión sobre cómo averiguar qué conocimientos ponen en juego las personas ante tal o cual tarea y si son capaces de enfrentar otras con mayor demanda. Es decir, ¿cómo acercarse a las tareas que realizan en su contexto de trabajo y cómo extenderlas?, ¿se vale plantear simulaciones? El texto cierra preguntándose cómo le hacen las familias para compartir entre sus miembros conocimientos y estrategias específicas para la venta, pues, desde luego, ese tipo de prácticas no solamente ocurren en la escuela.

Para cerrar, el libro *Aprendizajes y contexto* invita a descubrir en la didáctica de la lengua y las matemáticas temas novedosos o a mirarlos desde otra perspectiva, como replantear la relación entre investigación y docencia, el trabajo interdisciplinario en la escuela o los posibles vínculos entre lo que se aprende dentro y fuera de la escuela. Además, invita a visitar otros que se han dado por hecho, como la enseñanza del valor posicional en los primeros grados de primaria. La investigación en didáctica es una búsqueda permanente y se construye conforme se echa luz en algún asunto aunque eso implique tirar ideas previas en las que creíamos firmemente. El libro invita a mirar eso que se da por hecho desde otro lugar, uno que permita descubrir lo nuevo y reexaminar lo viejo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, M. 2007. *Modelo de intervención constructivista para facilitar el proceso de alfabetización inicial* (material para la clase de Adquisición Inicial). Universidad Autónoma de Querétaro.
- CASTELA, C. 2016. “Cuando las praxeologías viajan de una institución a otra: una aproximación epistemológica del ‘boundary crossing’”, *Revista Educación Matemática* 28(2): pp. 9-29.
- CURTIS, E. 2016. “Walking out of the classroom: learning on the streets of Aberdeen”, en *Ways of walking*. Routledge, pp. 155-166.
- GOMBERT, J. É. 1992. *Metalinguistic development*. University of Chicago Press.
- INGOLD, T. y Vergnust, J. L. (eds.). 2008. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Ashgate.
- KARMILOFF-SMITH, A. 1992. *Más allá de la modularidad*. Alianza Editorial.
- LAVE, J. 1991. *La cognición en la práctica*. Paidós.

LINGÜÍSTICA MEXICANA

NUEVA ÉPOCA

