

4 Características retóricas y culturales del nawésali de Munérachi

Edgar Adrián Moreno Pineda

1. Munérachi: lengua, cultura y sociedad tarahumara

El *ralámuli raíchara* (idioma tarahumara) es un idioma que pertenece a la rama sureña de la familia yuto-nahua, subfamilia taracahita, junto con el warijío, mayo y yaquí (Moctezuma, 2012), con al menos cinco variantes: oeste, norte, cumbres, centro y sur (Valiñas, 2001). La zona donde se obtuvieron los datos para este trabajo se encuentra dentro de la variante 'cumbres'. Sin embargo, como lo menciona Valiñas (2001), hay 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 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2020, la población de 3 años y más que se declaró hablante de tarahumara suma un total de 91 554 personas. Por lo que es el pueblo originario nativo con la mayor cantidad de población en el estado de Chihuahua, representado por el 77.8%, del total que habla alguna lengua indígena y conforman el 2.5% de la población total en el estado.

Del total de hablantes de tarahumara, 6 462 (7.60%) aproximadamente, corresponden a la variante 'cumbres' (*ralámuli raíchala*), distribuidos en el municipio de Batopilas y en algunas comunidades de los municipios de Guachochi y Urique. No se puede hablar de los *ralámuli* como una sociedad homogénea, debido a que presenta diferenciación interna tanto en aspectos culturales como lingüísticos. Estas diferencias se observan de comunidad a comunidad y varían según el entorno geográfico en el cual éstas se ubiquen. Por lo tanto, al hablar en general de 'la cultura *ralámuli*', se cae en el error de no dar cuenta de las diferencias intraétnicas evidentes. Puesto que se trata de una sociedad diversa y desigual, en el proceso de la investigación únicamente se hará referencia a los *ralámuli* que habitan en el pueblo de Munérachi. En las rancherías que conforman el pueblo de Munérachi es común el monolingüismo, principalmente entre los niños y las mujeres. En cuanto a las personas bilingües *ralámuli*-español, la mayoría aprenden el español en la escuela primaria. La utilidad de esta segunda lengua es común entre 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.

2. El *nawésali*

De acuerdo con el diccionario de Brambila, *nawésali* es la nominalización del verbo *nawésa* a la cual le atribuye los significados de hablar en público, predicar, echar discursos, contar, narrar y dar una noticia (Brambila, 1976, p. 371). La acción se relaciona de forma general con los discursos, principalmente aquellos que su realización sea a manera de monólogo. En este sentido, la definición de Brambila (1976, p.371) para *nawésali* es discurso, sermón, narración, cuento y noticia.

Es importante señalar que Brambila no otorga la definición de consejo, para ello utiliza la palabra *nátali*, que se vincula con el verbo *náta* (pensar), además le agrega los significados de pensamiento, idea y reflexión (Brambila, 1976, p. 367). El mismo autor (1976, p. 14) utiliza la frase *nátari áma*, cuya traducción es aconsejar y que, literalmente, se traduce como dar pensamientos.

Por su parte, Hilton (1993, p. 48) da cuenta de la palabra *nahuesa* (*nawésa*), que define como el verbo avisar, predicar. Mientras que para la palabra consejo utiliza *oyéra* con los significados de regañar, dar consejo (como cuando hacen justicia) y llamar la atención (cuando está haciendo algo malo) (Hilton, 1993, p. 57). En esta investigación se hablará del *nawésali* como consejo, de manera general, por ser la traducción que otorgaron la mayoría de las personas hablantes de *ralámuli* en el pueblo de Munérachi, además de que lo que se dice en dicho discurso funge más como un consejo que como regaño o sermón.

Las descripciones y estudios que se han hecho del *nawésali* en el ámbito de las ciencias sociales han sido pocos. Entre los primeros investigadores que mencionan este evento comunicativo se encuentra Bennett y Zing quienes refieren que es un tema el cual requiere una mayor profundidad de análisis. Las descripciones que realizan del *nawésali*, lo hacen con base en las reuniones dominicales donde el gobernador da el sermón (llamado así por ambos autores). De manera general, refieren que el *nawésali* aborda el comportamiento que deben tener los tarahumaras en su vida diaria, los castigos que se establecen ante las faltas a la comunidad, como por ejemplo robos. Además, se vincula con aspectos de la cosmovisión como lo que sucede después de la muerte, la historia de la comunidad, así como aspectos relacionados con las diferentes deidades (Bennett y Zingg, 1978, p. 504).

El trabajo etnográfico realizado por Bennett y Zingg durante la década de 1930, nos acerca a amplias descripciones, las cuales parecen no haber sufrido modificaciones extremas. Lo que dichos autores reportan sobre las temáticas tratadas dentro del *nawésali*, es lo que se puede atestiguar en los discursos pronunciados en el pueblo de Munérachi, con la excepción de que en este lugar no se realizan de forma dominical como sucede en otros pueblos como en Norogáchi.

De Velasco (2005) atribuye el significado de sermón o discurso público al *nawésali*, además de incluirlo como un evento comunicativo propio de las celebraciones rituales y dominicales. De igual forma, refiere que dicho discurso posiblemente sea anterior al establecimiento de las misiones coloniales en la región y que formaban parte de la tradición discursiva de distintas poblaciones. Es importante referir que dicho autor menciona en las poblaciones gentiles (no bautizadas) la existencia del *nawésali* "pero su forma es mucho menos ritual e institucionalizada que la de los *pagótuame*: no hay templo ni varas de autoridad, tampoco se da el agrupamiento de hombres y mujeres, el contexto es mucho menos formal y se puede

decir que el *nawésari* se improvisa de una manera más espontánea y suele ser más corto” (De Velasco, 2005, p. 172).

De las investigaciones que abordan el *nawésali* con mayor profundidad fue la de William Merrill y su publicación *almas rarámuri* quien dedica un apartado a los sermones y la reproducción del conocimiento y a su vez lo analiza con posturas teóricas de Bourdieu y Giddens sobre la acción humana. Merrill (1992, p. 102), realizó su investigación en la región de Rejogóchi, menciona que “los tipos de información que se transmiten [en el *nawésali*] así como su eficacia como vehículos para la reproducción del conocimiento teórico está determinada, principalmente, por el papel que juegan estos sermones en el proceso político *rarámuri* y las convenciones retóricas que guían su reproducción”.

Con relación a la etimología de la palabra *nawésali*, Merrill menciona que existen dos términos para referir a lo que él llama sermones: *nawésali* y *nátali*¹, ambas palabras “comparten la raíz *na-* que quiere decir ‘pensar’, pero *nawésare* y *nátiri* nombran no pensamientos al azar u opiniones espontáneas sino pensamientos bien elaborados y opiniones cuidadosamente consideradas” (Merrill, 1992, p. 102). El autor, no proporciona una diferencia entre ambos términos y los utiliza a modo de sinónimos.

Por su parte, Ana Paula Pintado (2012) realiza una descripción del *nawésali* en la ranchería de Coyachique, dicha descripción es importante ya que la ranchería es contigua a las que circundan el pueblo de Munérachi. Dentro de las características que resalta es el hablar bien, que “los que tienen mayor responsabilidad son el gobernador y el curandero; por eso una de las virtudes que debe tener un *ralámuli*, si quiere ser gobernador o curandero, es saber hablar bien” (Pintado, 2012, p. 188). Pintado, además de otorgarle un carácter político al *nawésali* también lo lleva al plano de la curación. En su descripción refiere que el *nawésali* “tiene la función de reforzar el *nátali* [pensamiento] de cada *ralámuli*, pues les proporciona la certeza de que están siguiendo el camino debido. Pronunciar un discurso requiere una gran habilidad para poder reconstruir el ideal” (Pintado, 2012, p. 189).

En la descripciones e interpretaciones dadas por Pintado, se puede decir, que más que fungir como una herramienta de control social, como lo han mencionado los otros autores, sirve para que las personas que lo oyen aclaren sus pensamientos y a partir de eso tengan una conducta adecuada, “para poseer un buen *nátali* es necesario llevar a cabo la fiesta, porque hacerla puede crear una sensación de alivio, ya que el pensamiento del *ralámuli* se fortalece” (Pintado, 2012, p. 194).

Carlos Vallejo en el año 2015 publica una serie de *nawésali* que abarcan una temporalidad de 1940 a 1980, y que incluye los pueblos de Papajichi, Choguíta, Norogáchi, Ba’wichiki, Bakóchi, San Antonio, Panaláchi, Cusárare y Teweríchi. Además de resaltar la función de ser enseñanzas de los antepasados, las cuales ayudan a poder comportarse como buenos *ralámuli*, “dan avisos prácticos a la comunidad. Sobre las reuniones ejidales, sobre las fiestas próximas a celebrarse y sus preparativos, sobre las escuelas del pueblo y los internados para los estudiantes. Sobre los programas de apoyo federales y estatales. En fin, sobre muchos asuntos que son de interés para la comunidad” (Vallejo, 2015, p. 13). Es decir, este tipo de discursos abordan temas de la vida cotidiana. Dicha publicación se puede considerar la compilación más importante de *nawésali*, por lo que toma relevancia en el plano de la documentación.

¹ El término *nátali* posiblemente tenga su equivalente en el *ralámuli* de Munérachi como *nátali*.

Desde la comunidad *ralámuli* Gardea y Chávez (1998) realizan una serie de descripciones con relación a los consejos. En dicho trabajo, desde una visión *ralámuli*, destacan la importancia del *nawésali* en la comunidad. Refieren quiénes son las personas adecuadas para dar un consejo “para darnos un buen pensamiento, está el gobernador *ralámuli*, el curandero y otras autoridades que se juntan para darnos consejo en nuestro pueblo; ellos son quienes nos ayudan a despertar, a abrir los ojos, porque saben cómo aconsejar en esta tierra” (Gardea y Chávez, 1998, p. 187). Las descripciones de Gardea y Chávez refuerzan la idea de que el *nawésali* sirve para dar cohesión social a la comunidad y, de esta manera, reforzar la identidad *ralámuli* en oposición a la del mestizo, en la que se recomienda continuar con las enseñanzas de los *anayáwari* (antepasados).

Entre las investigaciones, que si bien, no abordan de manera amplia el tema del *nawésali* pero hacen menciones se encuentra Rivera (2005, p. 78) quien realiza una investigación sobre la autonomía indígena y un análisis desde el plano de la justicia *ralámuli* (tarahumara); refiere que el *nawésali* es un sermón que se da a través del consenso público y en él se hace el ejercicio de justicia. Siguiendo esta línea, Juan Luis Sariego (2008, pp. 114 - 115) enmarca el discurso del *nawésali* dentro de las cuestiones de justicia en el cual alude que “el *siríame* o gobernador, imparte un sermón o *nawésari*, invitando a la gente a comportarse de acuerdo con las normas morales y los principios éticos aprendidos de los antepasados o *anayáwari*”. Aunado a lo anterior, Sariego (2002, p. 108) también refiere que el *nawésali* “reafirma los deberes sociales de respeto, la equidad, la solidaridad y el mantenimiento de las tradiciones y costumbres”.

En este mismo sentido, Gotés, et. al. (2010, p. 175) refieren que “los discursos que se celebran en todo tipo de ceremonias sobre la mejor forma de convivencia heredada de los antepasados e inducida por Dios fungen como la norma jurídica; y por otro lado los juicios públicos mediados desde el sistema de cargos ejecutan, cuando es necesario, dicha norma”. En este sentido, la manifestación social de entendimiento del mensaje del *nawésali* se observa en los juicios, no tanto en los rituales, en los cuales, si bien son el marco del dicho evento comunicativo, es fuera del espacio ritual donde se manifiesta la acción del mensaje, es decir, en la vida cotidiana.

Marco Vinicio Morales (2014) realizó investigaciones con la población *ralámuli* asentada en la ciudad de Chihuahua. Refiere que el *nawésali* es uno de los elementos que continúa en práctica en estos contextos. Aunque posiblemente no tenga la misma eficacia, ya que como lo reporta Morales (2014, p. 223) “algunos residentes de los asentamientos tuvieron la expectativa de que los *siríame* se convirtieran en un guía moral y un vigilante del orden interno. Pensaron que quien ocupara este cargo debería orientar la conducta colectiva a través del *nawésari* o consejo, y que junto con los segundos gobernadores y los capitanes aplicaría la normatividad tradicional para sancionar las faltas al orden cometidas dentro del asentamiento, como lo hacen los funcionarios en las localidades de la Sierra.”

Por último, desde la lingüística solo se cuenta con la investigación de grado de Carmen Muñoz (2020), quien realiza una descripción y análisis de los *nawésali* de la época decembrina en el pueblo de Munérachi. El enfoque que utiliza es el de la etnografía de la comunicación, quien concluye que “el *nawésali* como discurso dentro de la sociedad *ralámuli*, [...] ya que presenta una construcción compleja al poder manifestarse de diversas maneras y modos, pero conserva siempre ciertas características como lo que representa para alguien de la comunidad estar atento a los consejos, el conocer quiénes y en qué momentos pueden darse los *nawésali* (Muñoz, 2020, p. 166 - 167).

Estos son los estudios y descripciones que se han hecho del *nawésali* desde distintas perspectivas. Lo cual nos centra en la manera en la que es concebido un fenómeno discursivo, sin embargo, lo importante de la investigación es dar cuenta de la manera en la cual se utilizan distintas estrategias retóricas para la transmisión del mensaje y su impacto en la sociedad. Lo cual reforzará el hecho social a partir de un análisis lingüístico.

3. El arte verbal y la retórica

En esta investigación se hace uso de la denominación de arte verbal siguiendo a Sherzer, quien refiere que las distintas estructuras o construcciones lingüísticas a analizar se utilizan para caracterizar un género discursivo en específico, de esta manera se puede ver a “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” (Sherzer, 2002, p. 70). Es difícil distinguir entre arte y juego, ya que ambos tienen una relación cercana, sin embargo, la identificación de las construcciones lingüísticas permite tener una visión amplia sobre el comportamiento de un discurso en particular.

Al momento de acercarse al discurso como tema de estudio, se busca problematizar los procesos de interacción entre los individuos, mismos en los que se muestran diversos acercamientos, como lo plantea Philips “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” (Philips, 2013, p. 82). Es por ello, que en dichos procesos de interacción se desprenden prácticas culturales específicas en cada sociedad con el objetivo de llevar a cabo un fin comunicativo común a todos los individuos.

Resalto que las investigaciones que conjugan la producción de discurso, así como su representación social se vinculan dentro de la lingüística antropológica, es decir, “se interesan en registrar y analizar el habla como una manera para documentar la innovación, replicación y transformación de ideas en procesos culturales, pero no necesariamente conocen como hacer decisiones o justificarlos en las varias etapas de recolección de datos, procesamiento y análisis” (Philips, 2013, p. 83). Es así, que más allá de las cuestiones teóricas que conlleva el análisis de discursos producidos dentro de un contexto cultural específico, es necesario apuntar a una metodología adecuada que permita la documentación del fenómeno a analizar.

A su vez, es importante hacer referencia al amplio contexto en el cual se producen los géneros discursivos, los cuales generan diversos puntos de acercamiento; por ello se tienen los “encuentros” que parten de la propuesta Goffman (1981); el análisis de la conversación con Mead (2007) y Blumer (1982), quienes parten de los trabajos desarrollados por Bajtin (2005), en los que se habla de unidades de interacción, que son más afines a los postulados de la lingüística antropológica. Las características de los elementos lingüísticos a analizar corresponden con los recursos retóricos de la oralidad que Estrada, et.

al. (2019) describe para los discursos con el idioma yaqui, hablado en el sur del estado de Sonora. Los recursos para considerar son:

- i. Protocolo de inicio y cierre
- ii. Deícticos temporales y locativos
- iii. Elementos de certeza
- iv. Preguntas retóricas

3.1 Protocolo de inicio y de cierre

En los distintos actos comunicativos existen diversas estructuras o construcciones lingüísticas que dan inicio o introducen a la realización de cierto tipo de discursos. Dichas estructuras o fórmulas se determinan por el contexto de interacción o del tipo de discurso que se lleve a cabo, con el objetivo de situar al oyente en un contexto sobre la situación a relatar, los cuales pueden responder a fórmulas discursivas preestablecidas.

De acuerdo con Castañeda y Henao (2012, p. 51) "las fórmulas rutinarias son expresiones prefabricadas y convencionales cuya aparición depende de situaciones comunicativas más o menos estandarizadas. Se usan frecuentemente como respuestas o para iniciar un cambio conversacional, ya sea en calidad de oraciones independientes o acompañado de otras oraciones". En este sentido, los distintos tipos de protocolos de inicio y de cierre se pueden categorizar en tres tipos (Briz, 2001; Castañeda y Henao, 2012, p. 51):

- Relación de igualdad: social (determinada por el estrato sociocultural y la profesión de los interlocutores) y funcional (por el papel que desempeñan los interlocutores en una situación comunicativa determinada).
- Relación vivencial: centrada en el conocimiento mutuo que poseen los interlocutores sobre algo.
- Marco discursivo vivencial: compuesto por el espacio físico donde interactúan los participantes y el cual se asocia con ellos. Predomina la temática no especializada, porque en la cotidianidad los tópicos que se abordan son de dominio público.

En el *nawésali*, las fórmulas de inicio y cierre se incluyen dentro de las relaciones de igualdad, mismas que tienen dos características "son sociales (determinadas por el estatus sociocultural y la profesión [estatus, función social o jerarquía] de los interlocutores) y funcional (por el papel que desempeñan los interlocutores en una situación comunicativa determinada)" (Castañeda y Henao, 2012, p. 51).

Una cuestión para considerar es que las fórmulas rutinarias se analizan como una unidad fraseológica, la cual también recibe el nombre de expresiones fijas. De acuerdo con la definición de unidad fraseológica, Corpas (1996, p. 20) las menciona que son "unidades léxicas formadas por más de dos palabras gráficas en su límite inferior cuyo límite superior se sitúa en el nivel de la oración compuesta". Entonces, al considerar el protocolo de inicio y cierre como parte de una unidad fraseológica, estas presentarán las características de estabilidad semántica - sintáctica, idiomatización y la lexicalización y reproductibilidad, es decir, funcionan como elementos poco cambiantes dentro de los discursos, de modo

que, al ejecutarse, se puede definir el tipo de discurso a llevarse a cabo. Como ejemplo, se puede mencionar el protocolo de inicio de los cuentos infantiles en español, cuya unidad fraseológica es, en el mayor de los casos *había una vez...* que se presenta como fórmula de inicio para las secuencias siguientes, y como protocolo de cierra *...y vivieron felices para siempre*, que marca el fin de la narración.

En el ejemplo (1) se muestra que el interlocutor se refiere a la audiencia con la palabra “*kúluwi*” niños, como una estrategia discursiva en la cual se muestre empatía y una manera respetuosa de iniciar un consejo por parte de las autoridades. De igual manera, se nombra a la deidad principal *Onolúame*, con el fin de justificar la celebración dentro de un marco religioso y que se piensa en el favor de las deidades.

- (1) a. *a’la juku kúruwi ba²*
 Bien COP niño.PL LP
 Esta bien niños...
 (Nawésali 1, declaración 1, Modesto, Silíame, 24 de diciembre)
- b. *né ka’lá ju tumujé kuuchi a kítimi a*
 muy bien COP 2PL pequeños AFIRM por eso AFIRM
 Están muy bien ustedes pequeños, así es...
 (Nawesali 2, declaración 1, Juan, Silíame, 31 de diciembre)
- c. *né ko kúruwi né pe bilé ruméa cho atí a*
 muy TOP niño.PL muy pues uno decir.POT también estar.sentado AFIRM
 bien niños, yo también les diré algo...
 (Nawesali 2, declaración 1, Angel, Suplente, 31 de diciembre)
- d. *a’lá belá ju kúruwi bani ma látimi a*
 bien CERT COP niño.PL PART ya pues AFIRM
 esta bien niños, pues es así...
 (Nawésali 2, declaración 1, Antonio, Teniente, 31 de diciembre)
- e. *a’lá belá ju pagótami ba chiriga belá timi ané-li-ro*
 bien CERT COP bautizados ENF así CERT modo decir-PFV-HAB
- ba echiregá a belá*
 ENF así AFIRM CERT
 Está bien bautizados, pues así les han dicho
 (Nawésali 2, declaración 1, Albino, Akante, 31 de diciembre)

Como se puede observar en los ejemplos, existe un tratamiento por parte de las autoridades de relación de igualdad, al utilizar expresiones como *kulúwi* o *kuuchi*, además de utilizar o sustituir *ralámuli* (gente) por *pagótami* (bautizados) lo que en cierto sentido da enmarca el discurso en un evento cultural religioso. A su vez, las frases de introducción inician con una fórmula afirmativa “así es”, “ciertamente”, “muy bien”, lo que le da certeza al *nawésali*.

² Abreviaturas: ADJ: adjetivo; AFIRM: afirmativo; CE: característica existencial; CERT: asertivo; COP: cópula; DEM: demostrativo; ENF: enfático; HAB: habitual; LP: límite prosódico; LOC: locativo; PDC: partícula delimitadora de constituyente; PFV: perfectivo PL: plural; POT: potencial; SG: singular; TOP: tópico

3.2. Déicticos 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, muchos de ellos caen dentro de la categoría de adverbiales, aunque no es exclusivo de ello, debido a que también se pueden mostrar verbos o nominales.

Los estudios lingüísticos que tratan sobre este aspecto de la deixis mencionan que hay una relación intrínseca entre el tiempo y el espacio. Dichas investigaciones se emprenden principalmente desde las ciencias cognitivas y, en un principio, dentro de la lingüística se relacionaron con manifestaciones culturales en la lengua, lo que se tomó como un elemento importante a la propuesta de la relatividad lingüística propuesta por Sapir y Whorf, siendo las lenguas nativas americanas, asiáticas y australianas, las que mayores investigaciones tuvieron en este sentido (Brown, 1991; de León, 1991; Haviland, 1979; Hans, 1990; Levinson, 1986; Talmy, 1985). Se parte del hecho de que una persona, al momento de la producción de un discurso, se sitúa en un espacio específico del cual parten señalizaciones concretas, mismas que, para entenderlas, Levinson (2000) utiliza la siguiente analogía:

Considere un mapa, tomado como una estructura conceptual B que representa el terreno A. La estructura intrínseca del dominio A (montañas, ríos, carreteras) restringe las posibles conceptualizaciones B, B', etc. Lo mismo ocurre con nuestro aparato perceptivo: solo podemos discernir ciertas características sensoriales o propiedades mensurables de A (y de hecho de B). Lo mismo ocurre con nuestro aparato conceptual: quizás encontremos caminos más significativos que corrientes a escala similar. Estas restricciones son detalladas, interesantes e importantes. Aun así, todas estas restricciones dejan la posible estructura de B sin restricciones (dos o tres dimensiones, colores, escala, proyección, coordenadas, topográfico vs. geográfico, grado de estilización, etc.), como lo confirmará la historia y la etnografía de la cartografía. Es la última restricción, que B debe satisfacer las demandas de un sistema de comunicación, lo que determina de manera más completa las características finales del mapa: convenciones sobre cómo representar características del terreno (semántica) e, igualmente importantes, principios sobre lo que puede ser omitido de forma segura como tomado para fines concedidos (pragmática). (p. 178)

Con respecto a lo que menciona Levinson, dentro de la producción discursiva, es importante situar al oyente en un espacio y tiempo, el cual tiene referencias déicticas para su conceptualización. Por lo mismo, los déicticos temporales y locativos tienen un uso tanto semántico como pragmático, ya que junto con el contexto o el conocimiento previo se determina la información y la interpretación. En el uso semántico se harán las representaciones que hacen los hablantes sobre su espacio, que puede estar integrado tanto por el léxico como por gestos, lo cual ayuda al oyente a entender y situarlo espacialmente en un discurso mostrado, en el que la representación, desde la pragmática, puede dar unas omisiones "la elección de un marco de referencia predominante en una lengua correlaciona, y probablemente determina, muchos otros aspectos de la cognición desde la memoria, la inferencia, la navegación, los gestos y demás" (Levinson, 2004, p. 3).

Todas las sociedades hacen uso de marcos de referencia para dar cuenta de un 'cuerpo' con relación a otro 'cuerpo' en el espacio. Los marcos de referencia pueden ser geocéntricos, tomar como base puntos de referencia geográficos, como sucede con el tzeltal o el guguyimithir; y antropocéntricos, que

toma como base el cuerpo humano como sucede con el español, estos marcos van a tener aspectos relacionados con la cultura y la geografía en la cual se encuentran las diversas sociedades.

En el *nawésali* se habla de deícticos proximales, es decir, del espacio en el cual se lleva a cabo el discurso, atrio de la iglesia, en la que se utiliza la metáfora hacia “el corral”, además de la iglesia y la capilla, (ejemplo 2). Por otra parte, se menciona Munérachi por ser el pueblo en el cual se lleva a cabo la celebración (ejemplo 3) y en cuanto al uso del tiempo, se refiere al año anterior inmediato, en la cual se describen las condiciones y se aconseja esperar por un mejor año, por lo que temporalmente se hablará únicamente del año por venir (ejemplo 4)

- (2) *korral-chi* *muchúwa* *bani* *ké* *ti* *me* *muwé-ami*
 corral-LOC estar sentado.PL ENF no CE tan abundar-ADJ

karu bani wikabé niili
 Así ENF muchos ser.PFV

En el corral estamos pues no somos muchos, aunque éramos bastantes,

- (3) *ke belá itéi ba ni bilé kowaami*
 no AFIRM CE ENF no uno comida

pues no había comida

a nilú-li re jémi ko we tamujé ke bilé itéi
 AFIRM haber-PFV REAL DEM TOP muy 1PL no uno CE

naí Munerachi niraa pe rigá pe rigá wilí
 aquí Munérachi como pues así pues así estar.parado.SG

pues no había comida si había en otros lugares, pero para nosotros aquí en Munérachi, pues no había nada

- (4) *abóti niba siné káachi*
 2PL mismos una vez
- a we nagá atí go panínila atíam go*
 AFIRM aum ver estar.sentado.SG TOP arriba estar.sentado.SG TOP
- péti ko ámi ké timi je lábo*
 Pues TOP a mí no a modo de así pensar.PL
- abóni timi je rigá romoochi mi ke ukú*
 2.PL a modo de así tiempo de lluvias pues no llueve
- pe belá ke chirigá juku*
 pero AFIRM no así COP

pero si lo está viendo el que está más arriba, pero no piensen así, no piensen que en el tiempo de lluvias no va a llover, porque no es así...

Por ello, las expresiones discursivas operan con base en una deixis específica, de modo que “el significado abstracto de las expresiones lingüísticas es muy subespecificado e indeterminado y es sistemáticamente enriquecido por parámetros contextuales y principios de uso” (Gumperz y Levison,

2000, p. 225). Eso implica que tanto el hablante como el oyente tienen conocimiento y uso del mismo espacio y el tiempo y, con ello, se lleva a cabo la comunicación.

3.3. Elementos de certeza

Este tipo de elementos lingüísticos está ampliamente relacionado con la modalidad, es decir, se expresa la actitud de un hablante frente a la información o situación que se transmite, es entonces que “el modo refiere a una categoría formalmente gramaticalizada del verbo el cual tiene una función modal” (Bybee y Fleischman, 1995, p. 2). Como lo menciona Givón (2001, p. 300) la modalidad proposicional asociada con una cláusula puede estar ligada al núcleo, pero no afecta su estructura interna. Es entonces que, los elementos de certeza funcionan como evidenciales por naturaleza, como un evidencial inferencial, y algunas veces se traslapa con funciones epistémicas (Aikhenvald, 2018).

Como se mencionó, la modalidad codifica la actitud de los hablantes hacia la proposición. Por actitud se entiende primariamente dos tipos de juicios hechos por los hablantes, concerniente con la información proposicional mostrada en la cláusula:

- Juicios epistémicos: verdad, probabilidad, certeza, creencia, evidencia.
- Juicios evaluativos: deseabilidad, preferencia, intento, habilidad, obligación, manipulación.

Los elementos de certeza están relacionados con los juicios epistémicos, es decir, con la fuente de información, ya que su función es darle veracidad al relato de acuerdo con la evidencia que se presente. Su función principal es “indicar con respecto a algún tema que existe incertidumbre sobre cuál es el verdadero estado de la situación” (James, 1984, p. 287).

Con lo mencionado por James es importante referir que los elementos de certeza se pueden considerar como parte de la modalidad dentro del dominio epistémico, ya que estos 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.

El *nawésali* es un discurso que requiere del uso de elementos que den certeza a lo que dice el hablante, es decir, los consejos que se dan los asevera. Esto es por la posición del hablante frente a la información que presenta, por ello se consideran como parte de los juicios epistémicos. Lo anterior se observa por medio de las partículas afirmativas *a belá*, cuya traducción literal es ciertamente, en el sentido de creencia. Lo anterior se menciona en los ejemplos en (5) y en (6):

- (5) *échi regá* *niili* *ke* ***belá*** *ke* *belá* *cherégo* *ba* *pe*
 así ser.PFV no AFIRM no AFIRM importancia ENF pues
- belá*** *napéa* ***a*** *ripulási-ma* *baní* ***a***
 AFIRM juntos AFIRM visitar-POT ENF AFIRM
- ma* *a'lá* *ju* *jípi* *bachá* *bilé* *niisi*
 ya bien COP ahora primero uno ser

no importa pues juntos vamos a visitar por ahora ya está bien, primero sean ustedes
 (Nawésali 2, Antonio, Teniente, 31 de diciembre)

- (6) *ke* *bamí* *chabé* *jónsa* *ke* ***a*** *baní*
 ser.PFV año antes desde ser.PFV CERT LP pues
- mapukiti* *jónsa* *rawé* *wiká* *rawé* *jónsa* *sí* *núima* *re pa*
 porque desde días muchos días desde hace serían PDC
- chabé* ***belá*** *ayá* ***a*** *jonsa* *niili* ***a*** *re pa*
 antes CERT dar CERT desde ser-pas CERT PDC
- má* ***belá*** *ma* ***a*** *bachá* *cho* *jónsa* *sibári-li*
 ya CERT ya CERT primero también desde completar-PFV
- mapu kíti jí* *mi* *rikáachi* ***a*** *omáwa* *nokáli* *ba*
 para que en estos lugares CERT celebración hicieran LP

Fue desde hace muchos años, porque sería desde hace muchos, muchos días desde hace mucho tiempo se les dio ya desde el principio se completó para que en estos lugares se hiciera la celebración
 (Nawésali 2, Antonio, Teniente, 31 de diciembre)

3.3 Preguntas retóricas

Podemos decir que “el término de pregunta retórica es la de una expresión interrogativa que carece de la expectativa de una respuesta” (Dumitrescu, 1994, p. 139). Se puede considerar que este tipo de estructuras son productivas en muchos tipos de discurso, así como en diversas lenguas.

Estrada señala que “puede ser que estas preguntas busquen atraer la atención del interlocutor, hacer un llamado de atención hacia lo que enseguida se desea expresar, provocar o despertar ciertas emociones, ordenar indirectamente, generar una expectativa o sorpresa, autocuestionarse o reprender” (Estrada, et. al., 2019). Por ello, el fin o la función de este mecanismo no es generar una respuesta a una interrogante sino, generar atención o expectativa en los oyentes.

En el género discursivo de los *nawésali*, es muy común encontrar este tipo de construcciones. Sin embargo, cabe aclarar que “las preguntas retóricas, en virtud de su forma interrogativa ya mencionada, no cancelan total y automáticamente, la posibilidad de una réplica subsiguiente por parte del interlocutor. La cancelación se produce en su forma más efectiva cuando la pregunta retórica contiene ciertos indicios lingüísticos explícitos que la identifican como tal [...], pero aun así la ambigüedad interpretativa queda posible” (Dumitrescu, 1994, p. 140). En este sentido, el uso de las preguntas retóricas dentro de un discurso busca que el oyente o la audiencia tenga una participación, es decir, el locutor convierte al interlocutor de

oyente pasivo a participante pasivo (Beinhauer, 1968). No obstante, es importante mencionar que la respuesta dentro de las preguntas es opcional y se trata principalmente de preguntas de las que se espera una respuesta que reafirme la intención locutiva, como se muestra en (7):

- (7) a. ¿Pueden guardar silencio?
 b. Para terminar, ¿estaremos dispuestos a asumir los desafíos del mundo actual?
 c. ¿Era necesario ese comentario?

Este tipo de preguntas, si bien se puede obtener una respuesta, la cual se espera que refuerce el argumento que se expresa, no es fundamental que se tenga, es decir, en las preguntas (7a) y (7b) solo un "sí" es posible, mientras que en (7c) únicamente se aceptaría un "no", es decir, ambas respuestas están predisuestas. Es así, que este recurso busca captar la atención del oyente y no tenerlo únicamente de manera pasiva, entonces, el resultado o la intención no es preguntar, sino generar un fin pragmático fundamentado en dos cuestiones: "primero cual es la base de significación abstracta común a todas las oraciones interrogativas y atribuible, por lo tanto, a su forma gramatical y, segundo, cuáles son las condiciones pragmáticas pertinentes que hacen posibles los diferentes empleos y que proporcionan los elementos necesarios para su adecuada interpretación" (Escandell, 1984, p. 13). Entonces, la gramática y la prosodia junto con el contexto de uso juegan un papel importante para distinguir este tipo de preguntas.

Aunque no se trata de un recurso muy utilizado, las pocas veces que aparecen las preguntas retóricas es con el fin de invitar a los presentes a realizar actividades propias del calendario agrícola ritual. En este sentido, por medio de las preguntas retóricas se invita a los asistentes a realizar los rituales de presentación en la iglesia (ejemplo 8), de igual forma también se invita a la realización de las carreras como se muestra en el ejemplo (9). Así como asumir o aceptar las enseñanzas dentro del nawésali como se muestra en (10) y (11), estas últimas preguntas realizadas principalmente por las autoridades de mayor rango, en este caso el silífame.

- (8) *pe timi a ma ti mi a simá-li ba pachá*
 Pues a modo de AFIRM ya 2PL allí acaso ir-PFV ENF adentro

ripurá-sia ba
 Saludar-IMP.PL ENF
 ¿Acaso ya pasaron adentro a saludar?
 (Nawésali 2, Antonio, teniente, 31 de diciembre)

- (9) *áchi ya wiká ku walínele*
 Acaso ya mucho volver correr
 ¿acaso ya muchos volverán a correr?
 (Nawésali 2, Antonio, Teniente, 31 de diciembre)

- (10) *kéchi bichíwali ju mápu chirigá aní?*
 Qué no creencia es que así decir
 ¿Qué no es cierto lo que les digo?
 (Nawésali 2, Juan, Silífame, 31 de diciembre)

- (11) *wési wérili kó ruwá*
 alguien fuerza top CIT
 ¿alguien dice que es a fuerzas?
 (Nawésali 2, Juan, Silífame, 31 de diciembre)

4. Reflexiones finales

El discurso es la manifestación fundamental de la capacidad de comunicación del ser humano. En él se cristalizan las distintas formas de habla que cada sociedad puede desarrollar; estas formas de habla surgen de las maneras en que se utilizan los recursos lingüísticos en relación con los contextos en que son producidos los discursos. Debido a que cada sociedad vive en un entorno específico y experimenta la realidad de una manera particular desarrolla diferentes géneros discursivos. Por ello, se considera que el discurso es moldeado culturalmente y, al estudiar las distintas maneras de producir y entender un discurso, estamos al mismo tiempo estudiando una cultura.

El *nawésali* es un discurso que tiene una carga tanto social como religiosa al reproducirse en contextos enmarcados por el calendario agrícola - ritual y al ser ejecutado tanto por autoridades gubernamentales como religiosas genera cohesión social dentro de la comunidad, por lo que aspectos importantes de la cosmovisión se reproducen en dicho discurso.

Es importante caracterizar al *nawésali* con mayor cantidad de elementos retóricos, sin embargo, en esta investigación se da cuenta de características retóricas que se presentan en discursos de este tipo en otras sociedades nativas del continente americano, por lo que la comparación tipológica puede ayudarnos a caracterizar géneros discursivos propios de los pueblos originarios, así como particularidades que subyacen a cada uno de ellos.

Referencias

- Aikhenvald, A. (2018). *The Oxford Handbook of Evidentiality*. Oxford University Press.
- Bajtín, M. (2005). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica.
- Beinhauer, W. (1968). *El español coloquial*. Gredos.
- Bennett, W., y Zingg, R. (1986). *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista.
- Blumer, H. (1982). *Symbolic interactionism. Perspective and method*. Prentice-Hall, Englewood.
- Brambila, D. (1976). *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumar)*. Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Briz, A. (2001). *El español coloquial en la conversación. Esbozo de pragmagramática*. Ariel.
- Brown, P. (1991). Spatial conceptualizations in Tzeltal. *Working paper no. 6, Cognitive Anthropology Research Group*. Max Planck Institute for Psycholinguistics.
- Bybee, J. y Fleischman, S. (1995). *Modality in Grammar and Discourse*. John Benjamins Publishing Company.
- Castañeda Naranjo, L. S. y Henao, José Ignacio. (2012). Fórmulas de apertura y cierre en procesos de interacción verbal en parlache. *Lingüística y literatura*. 62: 47 - 62.
- Corpas Pastor, G. (1996). *Manual de fraseología española*. Gredos.
- De León, L. (1994). Exploration in the acquisition of geocentric location by Tzotzil children. *Linguistics* 32: 857 - 884.

- De Velasco, P. (2006). *Danzar o morir: Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara* (3ra ed.). ITESO, IBERO.
- Dumitrescu, D. (1994). Estructura y función de las preguntas retóricas interpretativas en español. Villegas, J. (ed.), *Actas Irvine 92. Asociación Internacional de Hispanistas, University of California*: 139 – 147.
- Escandell, M. V. (1984). La interrogación retórica. *Dicenda*, 3: 9–37.
- Estrada, Z., Flores Carlón, A. y Gutiérrez Estrada, R. (2019). *Jeeka Aniata jiapsi: Jiak jamutta etejoi / Vida de Jeka Ania: Historia de una mujer yaquí*. Universidad de Sonora.
- Frajzyngier, Z. (2002). System interaction in the coding of modality. Sjef Barbiers, Frits H. Beukema, Wim van der Wurff (eds.). *Modality and its interaction with the Verbal System*. John Benjamins Publishing Company: 165 – 184.
- Gardea, J., y Chávez, M. (1998). *Kite amachíala kiya nuruámi. Nuestros saberes antiguos*. Gobierno del Estado de Chihuahua, UNESCO.
- Givón, T. (2001). *Syntax*, Volume I. John Benjamins Publishing Co.
- Goffman, E. (1981). *Interaction Ritual*. Doubleday.
- Gotés Martínez, E., Morales Muñoz, M. V. Hope, Margarita y Olivas Santoyo, N. (2010). El nawésari y los evangelios. Sistemas normativos, conflicto y nuevas presencias religiosas en la Sierra Tarahumara. *Los dioses, el evangelio y la costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gumperz, J. y Levinson, S. C. (2000). *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge University Press.
- Hanks (1990). *Referential practice*. University of Chicago Press.
- Haviland, J. B. (1979). *Guugu Yimidhirr*. Dixon y Blake (eds.): 27 – 182.
- Hilton, S. (1993). *Diccionario tarahumara de Samachique*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Hymes, D. (1984). Hacia etnografías de la comunicación. P. Garvin and Y. Lastra, ed., *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, 1st ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 48 – 89.
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020; Etnicidad*. Recuperado el Mayo de 2020, de Instituto Nacional de Estadística y Geografía,
- James, D. (1984). On the semantic function of dubitative in Moose Cree. William Cowan (ed.) *Papers of the fifteenth Algonquian conference*. Carleton University Press: 287 – 302.
- Levinson, S. C. (1986). *Pragmatics*. Cambridge University Press.
- Levinson, S. C. (1999). Deixis and demonstratives. David Wilkins (ed.), *Manual for the 1999 Field Season* (pp. 29–40). Max Planck Institute for Psycholinguistics.
- Levinson, S. C. (2000). *Presumptive meanings: The theory of generalized conversational implicature*. MIT Press.
- Merrill, W. (1992). *Almas rarámuri*. CONACULTA
- Moctezuma, J. (2012). La familia yutoazteca sureña: una introducción. Aproximaciones a la documentación lingüística del Huichol. Carmen Conti, Lilián Guerrero y Saúl Santos (eds.). Universidad de Jaén.
- Morales Muñoz, M. V. (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)*. CIESAS.

- Muñoz Amaya, C. (2020). *"Ra'ichali uchéliame": Etnografía de la comunicación del nawésali en la localidad ralámuli de Munérachi, Chihuahua (Tesis de licenciatura)*. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- Philips, S. (2013). Method in anthropological discourse analysis: the comparison of units of interaction. *Journal of Linguistic Anthrhopology*, 23, (1), 82 – 95.
- Pintado Cortina, A. P. (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2008). *La sierra tarahumara: travesías y pensares*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sherzer, J. (2002). *Speech play and verbal art*. University of Texas.
- Sherzer, J. (2004). Tradition and change in language and discourse: three case studies. *Southwest Journal of Linguistics*, 25(1), 15 – 27.
- Sherzer, J., y Webster, A. (2015). Speech Play, Verbal Art, and Linguistic Anthropology. Oxford Handbooks Online Ed. Revisado 14 Mayo 2019, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935345.001.0001/oxfordhb-9780199935345-e-33>
- Talmy, L. (1985). Lexicalization patterns: semantic structure in lexical forms. Timothy Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description III: Grammatical categories and the lexicon*, 57 – 149. Cambridge University Press.
- Valiñas, L. (2001). Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara. C. Molinari (Ed.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara* (págs. 105-125)..: CONACULTA/INAH, pp. 105-125.
- Vallejo Nevárez, C. F. (2015). *Nawésari. Isérigame nawésara. Colección de discursos de gobernadores rarámuri de diversas partes de la Sierra y de diversas épocas*. GROPE.